



EL HOMBRE QUE CREÍA DEMASIADO

Francisco de Asís en Chesterton

Andrés Felipe López López

Palabra de Clío



Andrés Felipe López López natural de Colombia, es doctor en Filosofía y Posdoctorado de Investigación en Ciencias Sociales, profesor de la Universidad de San Buenaventura, la Universidad Pontificia Bolivariana y la Universidad Pública Politécnico Jaime Isaza Cadavid, de Medellín, Colombia. Ha sido dos veces ganador de la “Distinción a la excelencia investigativa Guillermo de Ockham” en el área de las Humanidades.

Autor de nueve obras de ensayo o de libros académicos de investigación, los últimos tres corresponden a la trilogía: *Platón y Aristóteles, en los orígenes de la investigación universal* (España: Ápeiron); *En el principio existía el axioma de no contradicción (Hacia Guillermo de Ockham por la literatura y la filosofía)* (España: Verbum); e *Investigación universal. Edmund Husserl y Kurt Gödel* (Bogotá: Aula de Humanidades).

En poesía autor de *El vestigio de tu sangre persigo entre la hierba* (Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana); *Del amor a ti y a otros asuntos* (Argentina: Buenos Aires Poetry); y *Arde, vida poetizada* (Medellín: Fallidos Editores).

Editor académico o coordinador de seis obras colaborativas o de varios autores, las más recientes: *El Medioevo revisitado. Homenaje a Gonzalo Soto Posada* (Medellín: Fallidos Editores, Centro de Estudios Clásicos y Medievales - Gonzalo Soto Posada); *Estudios de estética en filosofía y literatura de la baja Edad Media: los casos Buenaventura de Bagnoregio y Dante Alighieri* (Medellín: Editorial Bonaventuriana); *Mathesis y Logoi. Contribuciones a la filosofía de la lógica y la filosofía de la matemática* (Medellín: Editorial Bonaventuriana); y *Dante Alighieri: 700 años de gloria* (Medellín: Fallidos Editores, Centro de Estudios Clásicos y Medievales - Gonzalo Soto Posada).

El hombre que creía demasiado Francisco de Asís en Chesterton

Andrés Felipe López López



“Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”

El hombre que creía demasiado. Francisco de Asís en Chesterton

© 2007, Palabra de Clío, A. C.

Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida,

C.P. 01030, Ciudad de Mexico.

Coordinación editorial: José Luis Chong

Diseño de portada y maquetación: Patricia Pérez Ramírez

Foto de portada: Francisco de Zurbarán [Atribuido] (siglo XVII). *San Francisco en meditación* [óleo sobre lienzo], en <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/san-francisco/07fbc15b-c14d-44be-b8f9-2df1278f9a27?searchid=c0aeab84-ef7-94bb-636f-1608a4c3b660>

Cuidado de la edición: Andrés Felipe López López

Primera edición: enero de 2022

ISBN: 978-607-8719-18-1

Impreso en Impresora litográfica Heva, S. A.

Todos los derechos reservados. Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores.

www.palabradeclio.com.mx

Impreso en México - *Printed in Mexico*

*A mis amigos, los búhos, lechuzas o mochuelos ateneos o minervinos,
Rodrigo Varela, César Augusto Guerra,
Miguel García-Baró, John Edgar Congote, Ezequiel Quintero,
Juan Pablo Cardona, Sebastián Suárez, José Daniel Hoyos,
Carlos Gaviria, Carlos Humberto Monsalve,
Nicolás Duque, Alejandro Molina y Andrés Felipe Palacio.*

*A mis hermanos Yovani Andrés y Leonardo,
a mi madre Martha Lucía,
a mi padre Helman (†),
y a Ana Catalina y Ana Celeste.*

*Yo escribo para que mis amigos me quieran más.
Gabriel García Márquez*

*[...] voy aprendiendo con las palabras que digo.
José Saramago*

*Chesterton era fruto del matrimonio místico
entre san Francisco el Romántico
y santo Tomás el Racionalista.
(Pearce, 1998, p. 353)*

*San Francisco era tan fogoso e
incluso tan inquieto,
que los eclesiásticos
ante quienes se presentaba de súbito
le tenían por un loco.
(Chesterton [Biografía de Tomás de Aquino])*

*Todo gran revolucionario,
desde Isaías hasta Shelley, ha sido un optimista.
Estaban indignados, pero no porque la existencia fuera espantosa,
sino por lo mucho que tardaban los hombres
en notar que era espléndida.
(Chesterton, 2018a, p. 18)*

*A san Francisco no le gustaba ver en el bosque
una masa confusa de árboles.
Necesitaba ver cada árbol
como cosa distinta y casi sagrada,
por ser criatura de Dios y, por lo tanto,
hermano o hermana del hombre.
(Chesterton [Biografía de Francisco de Asís])*

ÍNDICE

Prólogo	9
Capítulo 1	
Francisco de Asís en un poema de Chesterton, ¿y en uno de Rubén Darío?	17
§ 1. Obertura	17
§ 2. El poema	24
§ 3. Hermandad con la naturaleza, humildad renovada, fraternidad universal y romanticismo optimista	28
§ 4. Extensión: Francisco de Asís en otro poema y de otro grande de las letras	38
§ 5. Final del capítulo	52
Capítulo 2	
Chesterton, biógrafo de Francisco de Asís	55
§ 6. Sobre cómo se hace un perfil a partir de Chesterton, un esgrimista de la palabra	55
§ 7. La <i>Biografía</i> y conexiones con otros textos	58
A. Capítulo 1 de la <i>Biografía</i>	58
B. Capítulo 2...	67
C. Capítulo 3...	76
D. Capítulo 4...	83
E. Capítulo 5...	93

F. Capítulo 6...	102
G. Capítulo 7...	111
H. Capítulo 8...	118
I. Capítulo 9...	122
J. Capítulo 10...	134
§ 8. Cierre (brevísimos)	139
Adición	143
¿Se puede hablar de cuál fue el más importante de los herederos del testamento de Francisco de Asís, dentro de los cercanos a su tiempo, en el marco del desarrollo de las ideas o de la filosofía?	143
A. Preámbulo	143
B. Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino	148
C. Roger Bacon (“Prometeo inglés” lo llama Nicolás Duque en sus <i>Ideas relativas al concepto de ciencia en Roger Bacon</i>)	157
D. Juan Duns Escoto	163
E. Guillermo de Ockham, pero antes un poco más de Tomás de Aquino con ocasión de la <i>Biografía</i> de Gilbert Keith Chesterton	168
F. Cierre de la adición	174
Referencias	177
Referencias independientes de la Adición	185

El hombre que sabía demasiado y *La mujer que sabía demasiado* de Silvia Galvis, *El hombre que fue jueves* y *El hombre que fue Chesterton* de José Ramón Ayllón, así como de Guillermo Cabrera Infante, son ejemplos del uso de títulos de Gilbert Keith Chesterton que, más o menos modificados, han servido para bautizar una obra o tomar parte del patrimonio intelectual del escritor inglés, sea un estilo, un problema, una pregunta o una tesis, hacerla propia y desarrollarla con él o más allá de él.

La asociación de carácter intertextual entre *El hombre que sabía demasiado*, casi un tratado político, pero encubierto bajo la piel de relatos detectivescos, y mi título *El hombre que creía demasiado*, manifiesta intuitivamente una subversión paródica, para sostener que, así como dicha obra del inglés presenta la incongruencia entre la vida privada y la pública, entre el ser del hombre y lo que aparenta ser, análogamente por el Francisco de Asís de Chesterton se aprende la paradoja del hombre en relación con *el ser infinito y absoluto* (así define Max Scheler a Dios). También la paradoja de la relación del hombre con el hombre. En otras palabras: la extravagancia o, si se quiere, el misterio del hombre y de Dios, el del hombre y sus otros.

Si recurro a las últimas palabras del libro de Chesterton y las pongo en pregunta *¿el hombre que sabía demasiado, sabía ya lo que más vale la pena saber?*, el Francisco de Asís del escritor respondería: “No, lo más valioso del saber es la respuesta a la pregunta *¿quiénes somos?*, y de esto —seguiría Francisco— conocemos muy poco, quizás casi nada”. Aunque el hombre de Asís, a la luz del Chesterton, sí que *comprendió demasiado*. Mismo hecho que le permitió creer en el ser humano porque pensaba que cada vida tiene una forma más noble ante ella: la eternidad, siguiendo a Chesterton en su poema a Francisco.

Harold March comprende al final el trágico destino que le esperaba, después de ver el desenlace de Horne Fisher para quien se profieren aquellas palabras (*el hombre que sabía demasiado conocía ya lo que más vale la pena saber*). Frente a Francisco de Asís, empero, no se cierne un final aciago, al menos no en la forma en la que Chesterton nos lo presenta y que voy a reconstruir en lo que sigue, acudiendo a la poesía, el ensayo, la historia y la biografía como creaciones concertadas en las que el autor no solamente muestra su temperamento vario literario, sino, a mi juicio, la mejor versión de aquella persona tan polémica y misteriosa de la historia de la humanidad: Francisco de Asís. Y no digo mejor versión en el sentido de la exaltación de ese hombre histórico, sino en el sentido de la construcción literaria y hasta filosófica. Trascendental a la posición de cada uno y a lo que crea, también al hecho de no creer, el hombre de Asís ocupa un capítulo importante en la historia humana, Chesterton muestra por qué.

La intertextualidad de mi título, por lo demás, y sin caer en una “chestertonmanía”, por supuesto es también un homenaje a Chesterton y su trabajo a quien William Ospina pone, en *La promesa de lo perdido*, como un ejemplo de lo que tiene *el arte y los dones de la naturaleza, el cristal de la Luna, el volver de las olas, las danzas del fuego, es la virtud de que no nos fatigan porque siempre ocurren por primera vez, se parecen a los arquetipos (platónicos) porque sobreviven a millares (o infinitas) manifestaciones y apariciones, y son a la vez inmutables e irrepetibles*; así son, dice Ospina, *las paradojas de Gilbert Keith Chesterton, pues nuestra fruición no les gasta su encanto, así como nuestros ojos no disminuyen la Pietá de Miguel Ángel, ni nuestros oídos diezman las composiciones de Beethoven, ni nuestra lengua le resta algo a las palabras de Jorge Luis Borges o a las de William Shakespeare, tampoco a la elegancia de los epigramas de Oscar Wilde.*

¿Sin incurrir en una “chestertonmanía”? ¿algo malo habría en ello? Una cosa es una inclinación irresistible o hasta patológica hacia algo destructivo y otra, muy otra, es enfermar de afecto y amor hacia un maestro que nos hace mejores.

* * *

Como un fondo, más claro que oscuro, puede descubrirse en todos los escritos sobre Francisco de Asís elaborados por Chesterton, la aplicación

(¿inconsciente?) de una idea de un poema de William Blake en *Canciones de Inocencia y Experiencia*, como si pidiera a los lectores con respecto de Francisco de Asís escuchar la voz del Bardo, *porque él ve el presente, el pasado y el futuro. Escuchar la voz del poeta, porque él ha escuchado la Palabra Sagrada. El poeta que caminó entre los antiguos árboles. Que convoca al alma extraviada que llora en el rocío del crepúsculo. El mismo que es capaz de controlar el Polo estrellado, el mismo que cayendo la luz, cayendo, rebajada, puede hacer una luz nueva.*

También observo esa idea gobernando buena parte de un trabajo homólogo a los de Chesterton sobre Francisco de Asís, un trabajo homólogo nada menos que de Hermann Hesse. No puedo encargarme de Hesse y su presentación de Francisco de Asís en este ensayo, pero no podía menos que recordarlo como acabo de hacerlo y citar las siguientes palabras del autor de *Siddhartha* y *El lobo estepario*:

Entonces sucedió que en Umbría, un joven desconocido, presa de dilemas morales y con una profunda humildad, decidió en su fuero interno, de modo ingenuo y desinteresado, ser con su vida un modesto y fiel discípulo del Redentor. Los feligreses lo siguieron, al principio dos y tres, luego cientos, más tarde muchos miles, y de ese humilde hombre de Umbría partió una luz de vida y una fuente de renovación y amor sobre la Tierra, de la que un rayo brilla aún en nuestros días. Era él Giovanni Bernardone, llamado San Francisco de Asís, un soñador, héroe y poeta. De él se ha conservado un solo rezo o canción, pero en lugar de palabras y versos escritos nos ha legado el recuerdo de su vida sencilla y pura, que se ubica en belleza y silenciosa grandeza muy por encima de muchas obras poéticas. (2013, pp. 12-13)

En ambos autores, Hermann Hesse y Gilbert Keith Chesterton, hay otras coincidencias temáticas como la fuerza y determinación de la voluntad de Francisco de Asís o la nuevas nociones de alegría y felicidad internas en todo el proyecto del “soñador” como lo nombra el escritor alemán. Aun puedo mencionar otras dos: la identificación del “soñador” como uno de los precursores del Renacimiento, pero no solo del Renacimiento como época, más aún, como precursor de otro renacimiento de carácter místico, aunque esta idea es más fuerte en Chesterton que en Hesse; y la otra, la definición de la vida de Francisco de Asís como poesía en sí misma.

De tan gran calidad literaria como el Francisco de Hermann Hesse o el de Chesterton, es la biografía, leyenda del santo, estudio o gran evocación (dada su envergadura: dos tomos), como se quiera clasificar, de doña Emilia Pardo Bazán sobre “el serafín de Asís”, como ella lo llamaba, trabajo que la misma autora juzgó como una de sus obras mejor logradas. Sirvan estas menciones a Hesse y a Pardo Bazán como invitaciones de lectura. Sirva el presente ensayo como exhortación a leer a Chesterton (y ser feliz leyéndolo, como escribí en el *Prólogo* que titulé *¡Gracias por Chesterton!*, para el libro *Cinco ensayos. G. K. Chesterton*, compuesto por escritos acerca de Lord Byron, Alexander Pope, Robert Louis Stevenson, Edmond Rostand y Carlos II, traducidos y anotados por Juan Camilo Perdomo y en edición bilingüe, al cuidado del editor Juan José Escobar).



Francisco de Zurbarán (1659). *San Francisco en oración* [óleo sobre lienzo], en <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/san-francisco-en-oracion/02ec1dc0-407a-413c-b02f-7082abedcfc4>



Sir James Gunn (1932). *Conversation piece* (G. K. Chesterton; Maurice Baring; Hilaire Belloc)
[óleo sobre lienzo], en <https://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw00332/Conversation-piece-GK-Chesterton-Maurice-Baring-Hilaire-Belloc?LinkID=mp00860&search=sas&sText=chesterton&displayNo=60&role=sit&rNo=9>



Howard Coster (1934). *G. K. Chesterton* [inch film negative],
en <https://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw43934/GK-Chesterton?LinkID=mp00860&search=sas&sText=%20hesterton&displayNo=60&wPage=0&role=sit&rNo=45>

Capítulo 1

FRANCISCO DE ASÍS EN UN POEMA DE
CHESTERTON, ¿Y EN UNO DE RUBÉN DARÍO?

*De manera que este playboy hijo de un acaudalado italiano
se desprendió de su dinero, proclamó el mensaje cristiano
a los pájaros de un cementerio
y sumió a la Iglesia en la confusión diciendo
que Cristo era un miserable que carecía de posesiones.
Podrían haberlo quemado en la hoguera por hereje.
Por suerte para su futuro,
junto a su disconformidad casi patológica Francisco fue
profundamente fiel a la tradición católica occidental.*
(MacCulloch, 2012, p. 441)

§ I. OBERTURA

No todos saben que la obra de Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) se extiende más allá del ensayo, la novela, el cuento y el periodismo, se amplía a la poesía. Esto significa que su poesía no ha tenido el mismo reconocimiento, al menos no en los ambientes menos académicos. Pero la misma gracia de sus ensayos y prosas, de sus novelas y cuentos es la que se encuentra en la poética; es tan cautivadora como los otros edificios de su pensamiento que, como en todo gran literato, están contruidos poéticamente. Entonces, también es menos conocido que su poesía se cuenta, o se debería contar, entre las precursoras de la intuición y la intencionalidad de la poesía en lengua inglesa a principios del siglo xx. José Antonio Hernández García es uno de los que hace este llamamiento en el *Prólogo* para *La reina de las siete espadas* (con *una breve antología de poemas de inspiración religiosa*).

Hernández enseña ahí que el Chesterton poeta redescubre la épica medieval sin separarla de su correlato de valores espirituales de orden cristiano. Si esta cara del escritor es tan esbelta como las otras, se debe a que conserva la realidad paradójica, la analogía, la parábola, el humor, la ironía y el sarcasmo, pero se robustece con mayor creación simbólica y alegórica, y manteniendo un apetito filosófico muy acentuado, así como con un abandono o desasimiento de autor más pronunciado.

Suele decirse, no solo en discursos formales, también en conversaciones cotidianas, que Chesterton tuvo la capacidad de hacernos pensar dos veces; yo diría que fue suyo ese talento pero para hacernos pensar más de dos veces. Su poesía levanta victoriosa esta misma bandera, bastaría con recordar estas palabras de Jorge Luis Borges (1984, p. 695) sobre Chesterton para confirmar dicha capacidad, las parafraseo¹: *no hubiera tolerado la rotulación de ser un tejedor de pesadillas, un monstrorum artifex (Plinio, XXVIII, 2), pero, imbatible, suele incurrir en atisbos atroces. Pregunta si acaso un hombre tiene tres ojos o tres alas un pájaro; contra los panteístas habla de un muerto que descubre en el paraíso; que los espíritus de los coros angélicos tienen sin fin su misma cara; también de una cárcel de espejos; habla de un laberinto que no posee centro; de un hombre devorado por autómatas de metal; de un árbol que se come a los pájaros y que da plumas en lugar de hojas; se imagina (en El hombre que fue jueves) que en los confines orientales del mundo quizá existe un árbol que ya es más, y menos, que un árbol, y en los occidentales se imagina algo, una torre, cuya sola estructura es malvada. Lo cercano lo define por lo lejano, todavía más, lo define por lo atroz; si habla de sus ojos, los llama con palabras del profeta Ezequiel (1,22): un terrible cristal; si es de la noche de lo que habla, perfecciona un antiguo horror (Apocalipsis 4,6) y la llama un monstruo hecho de ojos. Igual de ilustrativa es la narración Cómo encontré al superhombre. Chesterton dialoga con los padres del Superhombre; interrogados acerca de la hermosura del hijo, preso de un cuarto oscuro del que no sale, estos le recuerdan que el Superhombre crea su propio canon y debe ser medido por él (“En ese plano es más bello que Apolo. Desde nuestro plano inferior, por supuesto...”); después admiten que es difícil estrecharle la mano (“Usted comprende; la estructura es muy otra”); después, no son capaces de precisar si posee pelo o plumas. Una corriente de aire lo mata y unos hombres retiran un ataúd que no concuerda con forma humana. Esta fantasía teratológica, Chesterton la refiere en tono de burla.*

Le agrego al argentino tres ejemplos más sobre el artista inglés como urdidor onírico, son del poema que me propongo reflexionar: ordena reír fuerte a la muerte y a la oscuridad, ordena reír fuerte y abiertamente a los cráneos de cripta y osario. Imaginarse estas escenas, a la muerte y a la oscuridad riendo, a unos cráneos a risa llena, son representaciones miedosas. Líneas adelante dice que “las cosas del campo y el bosque son ojos de ternura y confianza”, ¿quién o qué nos ve con esos ojos?, ¿quién o qué nos vigila con ternura y confianza?

Goethe, en su monumental *Fausto*, como Chesterton, se imagina una escena parecida a la de cráneos riéndose: “Y tú, vacía calavera, ¿por qué me miras riendo con sorna, cual si me dijeras que tu cerebro, desconcertado en otro tiempo como el mío, buscó la serena luz del día, y sediento de verdad, erró lastimosamente en el triste crepúsculo?” (2000, p. 31).

Como acabo de advertir, en este capítulo me encargo de uno de sus poemas y lo comparo literariamente. Este ejemplar expresa muy buena parte de lo que sucede en todos los demás, si bien no todos son místicos y de visión beatífica. En aquel *Prólogo*, Hernández califica como probable el hecho según el cual, después de una prolongada afeción comatosa sufrida en el año 1915, se encuentra en el autor una experiencia de gracia o al menos se intensifica lo que ya desde la juventud mostraba: una empatía poderosa por la que el poeta José Lezama Lima (2008, p. 45) llama la “Deípara, paridora de Dios”, *la que sintió a la Eternidad en el costado porque ahí dormía la estrella que gritaba* —no es un absurdo pensar que si Chesterton hubiera conocido los sonetos del poeta cubano a la Virgen María, los habría tenido sobre su escritorio como uno de esos libros que casi nunca están en los anaqueles de las bibliotecas, porque son leídos tan recurrentemente que necesitan estar más a la mano—. También mostraba una gran estima por las virtudes heroicas. Que ambas cosas se hicieran más fuertes estuvo acompañado de la adquisición de la postura de católico combativo. De este hecho se deriva que la combinación de su literatura afilada, la contribución en el afianzamiento de vocaciones religiosas y las conversiones que se acreditan a su talento, genialidad y buen humor, haya motivado la propuesta de beatificación, escalón anterior a la canonización. Jorge Luis Borges recuerda: “Bernard Shaw decía que la Iglesia Católica, el Vaticano, era como un barquito que zozobraba cuando entraba Chesterton, que era enorme [...]” (2005, p. 100). Zozobraba ante la enormidad de su presencia y sus ideas.

De hecho, escribió Marguerite Yourcenar, nadie mejor que Borges “ha mostrado con más sobriedad que bajo el catolicismo casi agresivo de Chesterton sobreviven y florecen de nuevo extrañas herejías que creíamos muertas” (2019, p. 576).

En el mismo *Prólogo* de Hernández se juzga que, aun con el olvido o insuficiente valoración de la poesía de Chesterton, esta parte de su obra, y específicamente el ritmo, los temas y la métrica, influyeron en hombres tan importantes del pensamiento como Thomas Merton, C. S. Lewis, Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges y Ezra Pound. Y eso que Hernández dice mencionar solo algunos, a lo que habría que agregar, entonces, a un Julio Cortázar, aunque en este la influencia no es tan directa vía la poesía de Chesterton, sino directa vía la novela y el ensayo. Bernat Castany dice (2018, p. 209), a este respecto, que Cortázar “pudo leer en su juventud las celebradas traducciones que Alfonso Reyes realizó de *Ortodoxia* (1917), *Pequeña historia de Inglaterra* (1920), *El candor del padre Brown* (1921) y *El hombre que fue jueves* (1922) [...] también pudo leer los encendidos elogios que Borges realizó”, escritos fundamentales en la difusión de Chesterton en el ámbito hispánico. También, en su traslado a Francia por cuenta de una beca de estudio, Cortázar debió leerlo, dada la fama que en Europa poseía. Por supuesto que no se puede olvidar la traducción de Cortázar a *El hombre que sabía demasiado* para editorial Nova de Buenos Aires, que data de 1946, fecha que precede a las traducciones que hizo a Edgar Allan Poe, publicadas a partir de 1956. Cortázar también tradujo uno de los más famosos poemas de Chesterton, *The Donkey*. Se ve “en la temprana fecha de 1947, a Cortázar y a Borges unidos por la pasión por Chesterton” (Castany, 2018, p. 209).

Bernat Castany (2018) juzga con justicia que, por aquellos años, ambos autores se repartieron la herencia del escepticismo fideísta de Chesterton. Mientras Borges se quedó con el “escepticismo” (entendido como vía media en términos de filosofía, como actitud interrogativa, como asombro de niño), así como con la voluntad del detective, con el espejo, el laberinto o el monstruo, pensados por Chesterton como “metáforas epistemológicas”, mientras esto, repito, Cortázar se quedó con el “fideísmo”, pero no tanto en un sentido religioso, sino en un sentido vital, es decir, con la “maravilla metafísica, el antiintelectualismo como catalización de la vida, el humor trascendente o la paradoja como ejercicio de desautomatización o empatía” (Castany, 2018, p. 210). Más aun, cuando Borges toma los modos más

intelectuales, como la paradoja, el sofisma, la *boutade*, la reflexión metafísica, Cortázar hace lo propio con las modalidades más vitales del trabajo de Chesterton, como el juego, el humor, el asombro o la maravilla metafísica. Castany (2018) halla concomitancia entre la doctrina del “asombro agradecido” del autor inglés en su obra *Ortodoxia* y la noción del “sentimiento de lo fantástico” de Cortázar. No está de más afirmar que Chesterton y Cortázar comparten la valoración de la literatura y la filosofía como redentoras. Yo también la comparto.

La reina de las siete espadas se publicó en 1926; a esta altura la fama de gran escritor y pensador titán eran casi universales. Cuatro años antes, se había convertido formalmente al catolicismo, aunque, como he sugerido, desde la niñez ya había experimentado cierta empatía hacia el catolicismo y hacia la *Deípara*, y desde la juventud le llamaron poderosamente la atención las hazañas heroicas de los santos. En 1892 había sido premiado su poema *San Francisco Javier*, mismo año en que publica el poema *San Francisco de Asís*. Tres décadas después, no tenía por qué resultar sorprendente su conversión al catolicismo, aunque lo fue en los círculos puritanos, protestantes y anglicanos. Hernández reseña en su *Prólogo* que no son pocos los que han visto en el padre Brown, el sacerdote-detective de Chesterton, personaje inspirado en su confesor el padre O’Connor, la prueba inalienable de la coronación de la Iglesia en la cosmovisión del Chesterton. La Iglesia como cuerpo necesario para la salvación de las almas.

Aquello de un desconocimiento más o menos pronunciado del rostro de poeta del escritor es mucho menor en países anglófonos como la propia Inglaterra, Estados Unidos, Canadá o Australia, pues, al lado de la buena valoración de su narrativa, ensayística y biografía, ha estado la poesía como ejercicio en que también alcanzó tanta hondura meditativa —no ignoro ni olvido otro hecho: hay autores o trabajos, como Chesterton y su obra, que también han estado acompañados de grandes enemistades casi inversamente proporcionales en intensidad y número a los amores que también les han profesado muchos lectores. Aquí se podría hacer una lista muy larga de nombres y de obras, al menos se podría evocar *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, tan amada y tan odiada, o el nombre de Jorge Luis Borges en España, país donde se concentra buena parte de los desamores, los mismos que el argentino sembró desde que, en repetidas ocasiones, se mostrara tan inconforme con escritores españoles por los que pasó su navaja (*de Ockham*);

llegó a afirmar que la literatura española empezó a declinar desde el siglo xvii; mostró admiración, así como desazón, por Francisco de Quevedo; de un nombre como Federico García Lorca y su poesía no hizo las mejores referencias. Empero, en su crítica literaria también reconoció la genialidad o grandeza de Miguel de Cervantes, por supuesto, de fray Luis de León, de Juan de la Cruz o de algunas partes de Miguel de Unamuno (por poner algunos ejemplos).

El prologuista de *La reina de las siete espadas, seguido de otros poemas de inspiración religiosa*, José Antonio Hernández García, a quien he mencionado, ha hecho esfuerzos¹ en la presentación para hispanohablantes del rostro de poeta de Chesterton; él mismo es traductor de esta obra, también de *La balada del caballo blanco*, así como de *Barbagris en escena* y *La balada del suicidio y otros poemas*.

Un detalle estético puedo mencionar en este punto, con el cual se confirma esta recepción mayor en Inglaterra del artista en su talante de poeta, en comparación con los países hispanohablantes. Detalle que asciende a símbolo: un paseo desprevenido por el barrio Kensington de Londres puede llevar al turista a coincidir, en Warwick Gardens, con una casa en cuya fachada hay una placa en cerámica, azul y blanca erigida en 1952 por el Consejo del Condado de Londres, con esta inscripción:

Gilbert Keith Chesterton
1874-1936
POET NOVELIST
AND CRITIC
lived here
(Que se traduce:
“Gilbert Keith Chesterton.
1874-1936.
Poeta, novelista
y crítico,
vivió aquí”)

El título de poeta aparece en primer lugar. En uno de tantos artículos cortos del Club Chesterton de Granada, en su *blog*, se ha contado que era miembro de una tal *The Poetry Society*, nacida en Londres en 1909 y fundada

por Margaret Sackville. En el documento constitucional de esta sociedad, publicado en *The Poetical Gazette* en 1912, aparece ella como presidenta y Chesterton como vicepresidente.

La primera producción de Chesterton, al menos desde el punto de vista editorial de un libro, fue *Barbagris en escena*. Muy poco tiempo después, *El caballero salvaje y otros poemas*. Ambos de 1900. Esto es, su debut editorial en libros fue como poeta. Hernández recuerda en su *Prólogo* una indicación de Dale Ahlquist: la mayoría de la crítica llegó a pensar que Chesterton perviviría más como poeta que como prosista. En 1911 *La balada del Caballo Blanco*, de 1915 es su libro *Poemas*, una antología preparada por su esposa Frances Blogg pensando que el artista moriría después de estar sumido en un estado de inconsciencia por un periodo prolongado. No es un fútil señalar que Frances Blogg también era escritora. El mismo año aparece *Vino, agua y canción*, un libro con las canciones y poemas de su novela de 1914 *La taberna errante*. En 1922 *La balada de Santa Bárbara y otros poemas*, mismo año de su conversión al catolicismo. De 1927, 1929 y 1930 son, respectivamente, *Gloria in Profundis*, *Ubi Ecclesia* y *La tumba de Arturo*, tres poemas de los que cabe destacar que el último vincula, entre varias cosas, los poderes victoriosos sobre la muerte de la figura de leyenda el rey Arturo con otra figura de más leyenda, la de Cristo. Los tres incluidos en el apéndice de *La reina de las siete espadas, seguido de otros poemas de inspiración religiosa*.

Otros versos, del mismo 1930, el diálogo escénico *El pavo y el turco*, de gran vecindad estructural con *El caballero salvaje* y *La balada de Santa Bárbara*, en el que tematiza la confrontación entre san Jorge y un caballero turco, representando la oposición entre la cristiandad y el islam. *Poesía reunida de G. K. Chesterton* es de 1932, cuatro años antes de su fallecimiento. *Poesía no completa* que incluye la mayoría de los poemas publicados previamente sin *Barbagris en escena* y *La reina de las siete espadas*, pero se agregaron algunos poemas nuevos. No se debe olvidar que su nombre y su producción poética han tenido ocasión en antologías, revistas y colecciones.

Después del 14 de junio de 1936, día de su fallecimiento, apareció una antología que incluyó poemas: *El hombre que fue Chesterton. Los mejores ensayos, relatos, poemas y otros escritos de G. K. Chesterton*, compilada por Raymond T. Bond. De gran difusión fue la antología *Las tierras coloridas* de 1938, compilada por su biógrafa, asistente y amiga Maisie Ward, que incluyó textos en verso y prosa escritos entre 1891 y 1934.

Solo como una mención especial sobre traducciones de la obra poética, en 2014 se publicó *El gran mínimo. Antología poética* (selección, traducción y prólogo de Miguel Salas Díaz), del que deseo resaltar la calidad de la traducción, además es una edición bilingüe. Por otro lado, si se trata de hacer al menos una mención, también el Instituto G. K. Chesterton para la Fe y la Cultura ubicado en la Universidad Seton Hall, por medio de su publicación seriada *The Chesterton Review en Español*, ha contribuido en la comprensión y difusión en español de toda la obra de Chesterton. Esta publicación está a cargo de Ediciones Encuentro en el ámbito de los países de habla hispana.

§ 2. EL POEMA

Con las siguientes palabras e imágenes, en el poema *St. Francis of Assisi*, Gilbert Keith Chesterton (2009a) describe al fundador de los franciscanos (en realidad describe mucho más):

En antiguas épocas cristianas, mientras maravillaba una fe soñadora que permanecía como el encanto místico de la estrella de Belén, vivió un monje que amaba las gaviotas que revoloteaban en su capilla, y que amó también al perro callejero y a las flores del baldío que a su hábito rozaban;

No exigió el conocimiento cruel de los límites de la gracia eterna, ni dijo: “Así lejos, y no más allá, Dios ha puesto las esperanzas de vida”. Solo supo que el cielo le había enviado vidas más débiles en la comunión de la tierra, y le rogó que morara y trabajara entre ellos, sin odio ni riña.

Sí, aunque lejos esté y se desvanezca la historia, suyo es el relato del triunfo de la misericordia.

Mediante las más oscuras ventanas del convento que estrellas jamás hayan visto; oscura la era y riguroso el dogma, cuando los generosos corazones no eran crueles aún, y las almas verdaderas no resistían un mundo de amor más grande.

¿No se cuestionaba su palabra de “hermano, hermana”,
venida de ese soñador solitario que nos sumergimos para
encontrarlo?

¿Deben las vidas de nuestros hermanos idos abandonarnos a las
puertas de la oscuridad, en lo que fue el cielo, si lo que queremos
debe dejarse completamente atrás?

¿Habitamos en la casa luminosa de Dios, o en una cripta de oscura
confusión, con prados de abril iluminados por el aquel sol, con
arroyos cantando la escena, con amplios ramos de margaritas de
Dios que semejan ojos bien abiertos sobre los campos de viento de
la mañana, y alondras de Dios que pasan zumbando hacia el oeste
de las profundidades sin nubes del día?

Reíd fuerte, oh muerte y oscuridad, reíd abiertamente cráneos de
cripta y osario, todas las gloriosas flores de Dios que son llama y se
marchitan en una tumba; místicos bosques y lozanías aureoladas,
pájaros espíritu y duendes lagarto, todo ese mundo encantado
desciende, deslizándose oscuramente hacia su juicio.

Es así, la mitad de la naturaleza sumida bajo el aliento de la ruina,
¿por fin aplasta la muerte a un vencedor en las vidas que tan bien
amamos?

Tomemos, también, el caos devorador, escondámonos de la vasta
injusticia, polvo por polvo debe ser por siempre nuestro, junto con
el mundo que habitamos.

Mientras el rubor de parecerse al abominable mal y su violencia,
surge en medio de nuestros hermanos humanos, entre el desvalido y
el débil, los latidos de nuestro ser, aunque más débiles, bajo los
ciclos de la creación marchitan las polillas nocturnas y al retorcido
gusano.

Las cosas del campo y el bosque, ojos de ternura y confianza, nos
parecen un vínculo que nos une, como cuando viajamos codo a
codo, aunque debamos rechazar ciegamente la hermandad de la

naturaleza, y debamos romper las ataduras de parentesco en la locura de nuestro orgullo.

No debemos esperar que esté con nosotros: noble, amplio, indefinido, pues la vida toda es como un enigma, ya que la fe es solo una suposición: esperar que cada vida que sea vivida tenga una forma más noble ante ella tiene un propósito inmortal fundado en el eterno sí.

Él, que en sus poderosos jardines sacude la más odiada semilla de la naturaleza, semilla sembrada de una promesa que ningún poder puede libremente hacer, Él, que en sus cumbres solitarias alimenta la angosta corriente del ser, enjuicia a su manera los campos y los bosques en su eterno mar.

El impulso metafísico del poema es indudable, pero esta no es una cuestión de sola arte poética del autor, también está en relación con el hombre que es tema del poema. Es suficiente con mencionar el nombre inmortal de Platón para referirse a la unión del carácter metafísico y el carácter místico. Este poema, y muy buena parte de la poesía de Chesterton, hace esta misma unión: un hombre contemplativo que parece tener intuiciones muy claras de lo absoluto.

Jorge Luis Borges, que define a Chesterton como “discurridor y exornador de elegantes misterios” (1984, p. 496), observa al escritor inglés pensando, como Walt Whitman, que el solo hecho de ser es tan prodigioso que ninguna desventura debe eximirnos de una suerte de cósmica gratitud. Y como esto es cierto a todas luces, no es una mera casualidad que haya escrito sobre Francisco de Asís, el mismo que, sin haber conocido esta valoración citada sobre Whitman y Chesterton, si la leyera asentiría con la cabeza un sí evidente, tranquilo y seguro, tal como lo constata esta línea del poema: “esperar que cada vida que sea vivida tenga una forma más noble ante ella / tiene un propósito inmortal fundado en el eterno sí”; si hay un propósito que no muere, lo hay precisamente para la vida, para la existencia. Este optimismo no ingenuo, en *Ortodoxia* (1975, p. 140), le sirve a Chesterton para decir que Francisco, en alabanza a todo bien, fue un optimista más gritón que Whitman, así como, por la otra cara, san Jerónimo al denunciar todo mal pudo pintar al mundo con más negrura que Arthur Schopenhauer.

Y ambas pasiones fueron libres porque se retuvieron en su lugar. El optimista no puede decir que la lucha es inútil, así como el pesimista puede describir tan sombríamente las marchas o las heridas sangrientas de una batalla, pero no decir que la lucha no tenía internamente una esperanza. En este mismo dominio de realidades, Wislawa Szymborska escribió en uno de sus poemas:

Pasan siempre tantas cosas
que seguro tienen que pasar en todas partes
[...] No le faltan encantos a este horroroso mundo
ni tampoco amaneceres
para los que merece la pena despertar. (1997, pp. 335-338)

A dicho respecto de la mística, en *Ortodoxia* (1975, pp. 25-26), el autor inglés hace una aclaración importante, sin la cual, creo yo, no se puede entender a Francisco de Asís (a tantos otros como Juan de la Cruz, Rabindranath Tagore, y más): con relación a la filosofía de la cordura hay que destruir un error muy grande y bastante difundido, el que concibe a la imaginación, y especialmente a la imaginación mística, como un peligro para el equilibrio mental del hombre. Se dice también que los poetas son inseguros, desde el punto de vista psicológico, pero los hechos y la historia desmienten esta mala comprensión, pues muchos de los poetas verdaderamente grandes han sido cuerdos o han poseído, además de perfecta cordura, también aptitudes para otros oficios, como William Shakespeare, por ejemplo, que era muy buen cuidador de los caballos de quienes iban al teatro; algo así como, hoy por hoy, ser muy buen administrador del parqueadero de vehículos de un teatro, pues, dice también la leyenda, llegó a consolidar junto con otros a su mando el negocio del cuidado de los caballos. La imaginación, afirma Chesterton, no es causa de la locura, esta, más bien, es fomentada por la razón; sin que esto quiera implicar ataque alguno a la lógica, Chesterton solo dice que reside ahí como potencial. El hombre no enloquece por soñar, san Juan Evangelista, ejemplifica el autor (1975, p. 27), no obstante haber visto en sus visiones muchos monstruos extraños, nunca se topó en ellas una criatura tan salvaje como uno de sus comentaristas. Como la razón pretende cruzar el mar infinito, se esfuerza mucho más allá de lo posible, mientras que el poeta acepta, exalta y expande un mundo por explayarse, *el poeta*

solo pretende tocar el cielo con su frente, mientras que el lógico pretende hacer entrar el cielo en su cabeza, y es su cabeza la que revienta. Para los hombres que estamos cerca no solo del arte, también de la ciencia, y de la ciencia lógica, el anterior puede ser un ejemplo de aquello que Jorge Luis Borges (1984, pp. 692-693) pone en estas palabras: “[...] la valerosa obra de Chesterton, prototipo de la sanidad física y moral, siempre está a punto de convertirse en una pesadilla. La acechan lo diabólico y el horror; puede asumir, en la página más inocua, las formas del espanto”.

En el sentido de la imaginación mística que encuentra en la poesía un santuario excelente, ¿es Francisco de Asís un poeta, un bardo? *Sí*, enseña Chesterton a responder esta pregunta. Aunque no haya antologías poéticas de Francisco de Asís, porque él mismo escribió mínimas cosas de extensión, pero máximas de sentido, como su *Cántico del hermano sol o alabanzas de las criaturas*, su vida y su imaginación mística observable en esa vida son poesía. Véase a continuación por qué.

§ 3. HERMANDAD CON LA NATURALEZA, HUMILDAD RENOVADA, FRATERNIDAD UNIVERSAL Y ROMANTICISMO OPTIMISTA

*[...] la poesía por cuya virtud el inventario abrumador
de las naves que numeró en su Iliada el viejo Homero
está visitado por un viento que las empuja a navegar
con su presteza intemporal y alucinada.*

*La poesía que sostiene,
en el delgado andamiaje de los tercetos del Dante,
toda la fábrica densa y colosal de la Edad Media.*

*La poesía que con tan milagrosa totalidad
rescata a nuestra América en las Alturas de Machu Picchu
de Pablo Neruda el grande, el más grande,
y donde destilan su tristeza milenaria
nuestros mejores sueños sin salida.*

La poesía, en fin, esa energía secreta de la vida cotidiana,

*que cuece los garbanzos en la cocina,
y contagia el amor y repite las imágenes en los espejos.*

(García Márquez, 2014a, p. 17)

Prescindiendo de esa creación pseudoliteraria dulzarrona con la que se ensucia tanto a los santos, haciéndolos parecer extraterrestres venidos de un jardín de perfección que no existe, en el poema Chesterton (2009a) habla de Francisco a propósito de la afamada conexión del santo con la naturaleza:

[...] amaba las gaviotas que revoloteaban en su capilla, / y amó también al perro callejero y a las flores del baldío que a su hábito rozaban [...] Las cosas del campo y el bosque, ojos de ternura y confianza, / nos parecen un vínculo que nos une, como cuando viajamos codo a codo, / aunque debamos rechazar ciegamente la hermandad de la naturaleza, / y debamos romper las ataduras de parentesco en la locura de nuestro orgullo.

Para Chesterton (1975, pp. 162-163), una de las características centrales del cristianismo es la consideración de la naturaleza como hermana, no como madre. A la concepción de madre está más cerca el panteísmo, el evolucionismo o alguna religión moderna, así como en estos ámbitos está cerca concebirla como “madrstra” —estructural ironía amable, benévola, divertida ironía, humor sosegado y sutil de Chesterton, como los llama José R. Ayllón (2017)—. Con una suerte de sociología del saber practicada por Chesterton, se enseña que de esta idea de la naturaleza como hermana le viene al cristianismo “cierta ligereza casi frívola en sus deleites terrenos” (1975, p. 162). Para Francisco la naturaleza es, pues, hermana, “hermana menor” dice el escritor inglés, “una hermanita algo bailarina, digna de risas y de amores”. Para que alguna realidad provoque felicidad y amor, antes, necesariamente, tuvo que haber sido objeto de ojos muy abiertos y observación maravillada, actitudes que Chesterton atribuye a los franciscanos, reconocibles también, dice Ayllón (2017, p. 149), en el propio escritor.

En *La paradoja de la humildad*, uno de los ensayos de *Los libros y la locura, y otros ensayos*, Chesterton (2010, p. 85) habla de aquella hermandad con la naturaleza hasta en términos de pactos con depredadores, como

el pacto de Francisco con un lobo salvaje que decía sí con la cabeza a cada línea propuesta por Francisco y terminó dando al santo la mano para ratificar lo convenido. A Chesterton, como tendría que ser para nosotros, le interesa menos la naturaleza histórica, meramente positiva de este tipo de hechos, y más el significado de estos, hayan pasado así o no como son narrados por la colección de dichos y hechos de la hermandad franciscana, ya sea como sola tradición oral o como discurso oficializado. La razón de este interés menor en una cosa y del mayor en el significado es porque Chesterton ve mucha distorsión en la tradición popular religiosa, más la necesidad de una biografía formal; cosa que él mismo hizo en 1923. Una *Biografía* tan exitosa, tan audaz, tan potente, que le valió ser buscado, diez años después, para construir una biografía de un personaje semejante, esto es, Tomás de Aquino.

¿Cuál significado entonces?, el de la noción de Francisco como quien defendió y vivió la convicción según la cual *la inocencia, la risa y la humildad son superiores a cualquier forma de escepticismo y de sabiduría* (Ayllón, 2017, p. 149), así como el significado de Francisco como *el lucero del alba en la extraña aurora de la Edad Media* (Chesterton, 2010, p. 85). En mi *Tratado de teoría de la verdad en filósofos y teólogos franciscanos del siglo XIII* escribí unas líneas que retomo parafraseadas para hacer explícita esta idea del santo como *lucero del alba*: él orientó su vida en la práctica del Evangelio y no en la praxis de la ciencia; no propuso el conocimiento como *telos* de la misión evangélica. Cosa que no puede ser entendida como una prohibición. En su forma singular de vivir y de entender la realidad, la práctica de la ciencia no era la prioridad, pero, como su vida fue la vivencia del texto sagrado, por esto mismo tuvo inmanente la búsqueda y el seguimiento de lo verdadero. Y este aspecto le va a permitir a hombres posteriores a Francisco, por ejemplo, Buenaventura de Bagnoregio, conectar la práctica de la vida cristiana con la práctica de la verdad. José Antonio Merino, en *Historia de la filosofía medieval* (2011) y en *Historia de la filosofía franciscana*¹ (1993) dice que, de hecho, la síntesis de un estilo peculiar de vida, la forma auténtica de estar en el mundo y entender la vida y lo que deviene en ella, permitió la construcción de un sistema filosófico-teológico propio del grupo de los franciscanos. El mismo autor (Merino, 2011, p. 218) afirma que, apenas pasado un año de la muerte de Francisco en 1226, los frailes empezaron a formarse en las universidades de París y de Oxford dando paso a la cons-

titución de sus primicias filosóficas y teológicas. La acogida de Aristóteles, según versión de Merino, ocurrió primero en ellos que en los dominicos; de igual modo con los aportes de los musulmanes, en especial los de Avicenna, quien se quedará buen tiempo entre los frailes, mientras los dominicos se inclinaron por Aristóteles.

Esta actitud de Francisco, menos científica y más existencial de la verdad por vías del Evangelio, está bien expresada en estas líneas del poema:

No exigió el conocimiento cruel de los límites de la gracia eterna, / ni dijo: “Así lejos, y no más allá, Dios ha puesto las esperanzas de vida”. / Solo supo que el cielo le había enviado vidas más débiles en la comunión de la tierra, / y le rogó que morara y trabajara entre ellos, sin odio ni riña.

De aquellos *límites de la gracia eterna*, no sin tensiones si primero la filosofía y luego la teología o primero la teología y luego la filosofía, se encargarían sus vástagos (unos más “franciscanos” que otros): Buenaventura de Bagnoregio, Juan Duns Escoto, Roger Bacon, Guillermo de Ockham y más.

Francisco es, para Chesterton, un *lucero del alba*, también, porque es gestor del cambio en el estado de cosas que implicó las órdenes religiosas mendicantes: renovación de la mentalidad y la práctica del cristianismo. Renovación manifiesta, por ejemplo, en la superioridad de la inocencia, la alegría y la humildad con respecto del escepticismo o de alguna sabiduría, tal como he mencionado con el mismo Chesterton. La inocencia de poder ser receptáculo de lo sorprendente del misterio, la alegría como gozo por la vida y la esperanza, y la humildad —hermanada con la inocencia y el gozo— de la complacencia que parte de las criaturas, se demora amorosamente en los humanos y va hasta la divinidad. Inocencia, gozo y complacencia metafísicos que no son teóricos sino instintivamente metafísicos y místicos, cual escala de Jacob, expresados en el poema así: “Él, que en sus cumbres solitarias alimenta la angosta corriente del ser, / enjuicia a su manera los campos y los bosques en su eterno mar”.

De 1919, en una visita a Jerusalén, son las siguientes ideas de Chesterton (Pearce, 1998, p. 309) que bien extienden estas nociones de inocencia, alegría y humildad, las enfatizo y parafraseo: *al pie de la montaña está el huerto que mantienen los franciscanos en el lugar en el que se hallaba Getsemaní.*

En tan temible lugar, los monjes han hecho algo impropio y fantasioso que asombra a muchas gentes buenas y sensatas, pero que a mí me sorprende por lo acertado de la fantasía. Han organizado el huerto como si fuera un jardín. Han formado macizos de plantas recortados en forma de lunas y estrellas, llenos de flores de colores como las que crecen en el jardín trasero de una casa de campo. La mezcla de los tonos brillantes a la luz del sol con la terrible sombra del centro es contradictoria, verdaderamente, pero este fuerte contraste es poético, lo mismo que el de los pájaros que elaboran sus nidos en un templo, lo mismo que el de las flores que crecen en las tumbas. Lo siguiente sería la mejor manera de sugerir lo que personalmente se siente: imaginemos que a un grupo de niños, como a los que Cristo bendijo en Jerusalén, se les encarga ser centinelas permanentes de un campo sembrado con el dolor de Cristo; es probable que, de hacer algo con el campo, hicieran algo como aquello que han hecho realmente los franciscanos. Posiblemente también, podarían los setos en formas curiosas y los salpicarían de margaritas rojas y primulas amarillas. No se me ocurre que las personas mayores pudieran llevar a cabo nada mejor, pues cualquier cosa que hicieran los adultos mejor preparados tendría que ser forzosamente así de sencillo. ¿Me atreveré yo, mosquito que baila en Tu relámpago, a ser reverente? Los seguidores de Francisco no se han atrevido, solo han osado ser alegres. Imaginar a Cristo en ese huerto es someter a la imaginación a una aventura demasiado espantosa. Empero, no existe la menor dificultad para imaginarse a Francisco aquí, y eso es algo que dice mucho en favor de lo que él ha instituido.

José R. Ayllón (2017, p. 149) juzga que las líneas del poema de Chesterton a Francisco de Asís revelan que el romanticismo de san Francisco actuaba como antídoto contra la oscuridad y el pesimismo vividos en la infancia del escritor inglés. Las palabras de 1919 que acabo de traer lo confirman.

¿A qué se refiere Ayllón con romanticismo de Francisco de Asís? Chesterton (2010, p. 86) prohíbe exponer a Francisco, ante el mundo contemporáneo, “como una especie de esteta moderno, con los adornos de un cuadro de Rossetti y la ética de un restaurante vegetariano”, muy por el contrario, fue “un caudillo popular”, un “católico”, un “hombre de fuertes apetitos férreamente dominados”, un “luchador de lanza y espada en su juventud”. Apelando a la concisión, siempre tan difícil y a veces peligrosa, el romántico según Chesterton no es el que tiene los ojos puestos en el pasado y en las ruinas con la nostalgia de lo perdido, romántico es el que tiene los ojos y la voluntad en el futuro, sin desconocer nunca lo acontecido. Tomás de

Aquino es, para el escritor inglés (1985), un romántico en el aspecto de la búsqueda de la verdad, pues vivió esa búsqueda como una aventura, es decir, con la observación y la voluntad hacia adelante, hacia el hallazgo, no vivió la filosofía como actividad aburrida. Francisco de Asís, análogamente, tiene su “gloria romántica”, como la llama el escritor en su *Biografía de Tomás de Aquino*, en haber dado la vuelta a la idea del cristianismo según la cual la humildad había que practicarla para caer en la cuenta de lo malas que eran las cosas. Francisco enseñó (Chesterton, 2010, p. 86), y fue el primero en hacerlo después del mismo Jesucristo, que la humildad es para comprender, por el contrario, lo buenas que son las cosas. Solo aquel que tiene la capacidad de decir “mi hermano asno” es capaz de pronunciar “mi hermano sol” (Chesterton, 2010, p. 86). El *Cántico del hermano sol o alabanzas de las criaturas* con su esplendorosa fraternidad poemática hacia el universo, precisamente, expresa la esplendorosa fraternidad real hacia el universo que Francisco vivía, y esto es ya poesía, tanto el cántico como esa experiencia efectiva de fraternidad —debe anotarse que la *Biografía* elaborada por Chesterton (1966) sobre el mismo Francisco, funciona, en buena parte, sostenida en esta idea.

En una siempre ambigua posesión de lo que llaman “cultura general”, hombres históricos como Francisco de Asís corren el peligro de ser vistos como curiosidades históricas que nada tienen que decir a nosotros los contemporáneos. Pero, solo a partir de esta fraternidad hacia el universo y de aquella hermandad con la naturaleza habría que pensar en cuánta falta hace a nosotros, los hombres del hoy, relaciones así, pues el agotamiento de la Tierra en la orgía del producir y producir para otra del consumir y consumir, la falta de ética en el uso de los recursos, el uso destructivo o masivamente destructivo de entidades de la naturaleza en el forjamiento de armas, tienen como inherencia una contradicción: acabar con la vida y la naturaleza para vivir nosotros mientras ellas se agotan o mueren. Una fraternidad con el universo y hermandad con la naturaleza que habría que juzgar como poéticas, como místicas, pero también como objetivas —pues, en efecto, somos parte de sus procesos—, son elementos necesarios para las hoy necesarias reflexión y acción en uso y consumo de los recursos.

Entonces el punto donde hay que poner a Francisco de Asís y sus leyendas felices lo señala Chesterton, es el mismo punto que señaló Francisco y sus vivencias: en donde la humildad ha podido por fin tener éxito,

porque, a partir de él, la humildad se ha vuelto alegre —que es parte del verdadero carácter del hombre de Asís, que Chesterton bien descubrirá y describirá tanto en la *Biografía* como en *William Blake y otros temperamentos* (2012a, pp. 179-187).

El Francisco del poema pone a reír incluso a la muerte y a la oscuridad, y llama la atención que pida la risa para un hecho que normalmente no la produce, por el contrario engendra miedo, ese hecho es el juicio. Es porque en este juicio Francisco no reconoce el castigo; en el cielo, como *eterno mar, se enjuicia a su manera*, a la manera del monarca del eterno mar. Esta es una razón por la cual Chesterton escribe que de Francisco “es el relato del triunfo de la misericordia”. Por este mismo motivo Chesterton canta, me imagino también que reía al escribirlo y leerse:

Reíd fuerte, oh muerte y oscuridad, reíd abiertamente cráneos de
cripta y osario, / todas las gloriosas flores de Dios que son llama y se
marchitan en una tumba; / místicos bosques y lozanías aureoladas,
pájaros espíritu y duendes lagarto, / todo ese mundo encantado des-
ciende, deslizándose oscuramente hacia su juicio.

Mientras Europa estaba sumida en un inmenso arrepentimiento y penitencia de lecho mortuario, a través del cristianismo que habían bien o mal cultivado, Francisco estaba en el mismo lecho, pero con un optimismo flameante, con un romanticismo flamígero. Entonces la humildad tomada como la propia conciencia del valor de ser un hombre, tan solo un hombre, pero, al fin y al cabo, unido a la totalidad, es una paradoja, porque esta humildad se nombra, pero crea al mismo tiempo, una exaltación del mismo hombre que no es nombrada. Para Chesterton, este hecho es toda poesía en el “amanecer gris y plata de la civilización medieval” (2010, p. 87). Esta humildad es causa de arribismo y mala ironía en el moderno, porque no siempre entiende a un hombre que se exalta por ser humilde, sin caer en la falsa humildad buscando ser exaltado de “gran humilde”.

En una psicología sutil como la de Chesterton invocando un episodio del hoy controvertido fray Junípero, el humilde es como el que jugó al columpio para hacer algo intermedio entre humillarse y divertirse. Pues quien lo hace con el fin de la humildad, lo lleva a cabo porque vive el unirse a un juego de niños como un modo de quebrantar su propio orgu-

llo natural, así como hay en este hecho un momento del paraíso de los niños.

Llama la atención que en el poema que ahora ensayo se diga de Francisco que *amaba las gaviotas que revoloteaban en su capilla, así como al perro callejero y a las flores del baldío que a su hábito rozaban*, y que, en un corto ensayo con título *San Francisco y la naturaleza*, Chesterton empiece justo en la primera línea diciendo que el santo “no era un amante de la naturaleza” (2017, p. 88). ¿Es un descuido del autor, de esos descuidos perceptibles aun en los más grandes de las letras o del pensamiento, todavía más posibles en obras más vastas?, ¿una contradicción en el conjunto de su obra?, ¿tiene alguna intencionalidad o fue una fuga de voluntad? No es fácil explicar esto en pocas páginas, un libro entero, y bueno, podría ser escrito a partir de estos detalles, pues si es cierto el dicho “El diablo se esconde en los detalles”, a veces, solo a veces, se hace necesario ser tan astuto como el diablo para que no nos enrede en esos detalles —tal vez como ningún otro, Fiódor Dostoievski en su novela *Los hermanos Karamázov* mostró que el diablo se esconde en los detalles—. Chesterton enseña que un amante de la naturaleza es justo lo que no era Francisco, pues no aceptaba el universo material como un ambiente vago, mucho menos era portador de un sentimental panteísmo. No amaba la naturaleza como si esta fuera un telón de fondo; de hecho, nada era parte de un telón de fondo, salvo una divina oscuridad a la que Chesterton identifica como aquella desde la cual el amor divino convocó una por una a todas las criaturas. Y justo por esto, como consecuencia, en la versión del escritor inglés, el santo de Asís contemplaba todo de un modo dramático, esto es, como separado e individual, no como mera parte de un cuadro, sino cada cosa como una acción.

Interesante cuestión la anterior, pues, no tantas décadas después, el príncipe de los nominalistas, Guillermo de Ockham, precisamente un franciscano y una figura polémica, defendió esta concepción mediante una metafísica de lo individual donde no hay un solo ente como punto de referencia, porque todos lo son. Solo Dios y los entes singulares. Años antes de Ockham, otra mente tan brillante, o quizá más, la de Juan Duns Escoto¹, otro franciscano, había hablado de *haecceitas* para referirse a que cada individuo de una *especie* posee una forma peculiar que le hace un *este* preciso (García-Baró, 2009, pp. 281-282), determinación última o actualización definitiva y completa de la materia, de la forma y de su compuesto,

forma sustancial misma en su más alto nivel de perfección. Aunque en Juan Duns Escoto, en contraste con Guillermo de Ockham, el plano es el del realismo y no el del nominalismo.

Un pájaro que pasaba volando como una flecha por su lado o un arbusto que le salía al frente como una sorpresa, eran, para Francisco, motivo de vida y no de muerte, motivo de bienvenida y no de desprecio, porque el pájaro, el arbusto, la rama del arbusto o un hombre eran distintos y como sagrados por ser creaturas de Dios; por tanto, el pájaro, la planta, la rama y el hombre eran hermanos. Chesterton (2017, p. 89) dice que, si Francisco hubiera sido escritor de comedias, realizaría algo tan difícil como darle vida a un simple escenario; así de dramático era todo para él. Todo, el pájaro, el arbusto, la rama, el bosque y el hombre hubieran sido personajes. Esta cualidad poética es la que le permite afianzar a Chesterton la idea según la cual el santo de Asís es todo menos un panteísta. Un burro concreto, un gorrión individual, un pelícano singular, un elefante específico no eran para él meras expresiones de una ley evolutiva, eran realidades con su lugar especial y concreto. Es aquí “donde su misticismo se aproxima tanto al sentido común de un niño” (Chesterton, 2017, p. 89). Creía en la mística, pero no en la mistificación, es decir, era un místico del día y la noche, era místico de las cosas, no un místico que disuelve las cosas. Por esto se hacía llamar *hermano del sol y de la luna*; era hermano de las cosas cuando son visibles en la claridad del día, así como hermano de las cosas cuando son opacas en la oscuridad; en la claridad o en la noche, el pájaro, el arbusto, la rama y el hombre siguen ocupando su lugar específico. Por esto era capaz, tal como lo describe Chesterton en la *Biografía* (1966, p. 138), “de presentarse ante cincuenta emperadores para interceder en favor de un solo pájaro. Partió solo con dos compañeros para convertir al mundo musulmán. Y salió con once compañeros a pedir al Papa que creara un nuevo mundo monástico”.

Movido por estas razones, Chesterton lo califica como poeta feliz cuya vida fue un poema. Aunque Chesterton no leyó la siguiente idea, ensambla con su propia idea: la vida de Francisco fue un poema porque el poeta “crea la resurrección, entona ante la muerte un hurra victorioso”, como lo dice José Lezama Lima (2007, p. 6). *Crea la resurrección* quiere decir, en este marco, restauración del sentido de las cosas. Uno de esos sentidos que más le preocupó fue el de la vida humana, como se ve a las claras en estas líneas del poema:

Mientras el rubor de parecerse al abominable mal y su violencia, /
surge en medio de nuestros hermanos humanos, entre el desvalido y
el débil, / los latidos de nuestro ser, aunque más débiles, bajo los
ciclos de la creación / marchitan las polillas nocturnas y al retorcido
gusano.

En esta otra línea también: “[...] la vida toda es como un enigma, y la fe es solo una suposición”.

Se puede hacer la imaginación de Francisco como un juglar, también —y es posible que mucho más— como un dramaturgo con la capacidad de representar toda su obra. Desde el momento en que rasgó sus vestiduras y las arrojó a los pies de su padre hasta la hora de su muerte en la que se tendió en la tierra desnuda en gesto de cruz, su vida estuvo llena de gestos decididos y con significado.

¿Habitamos en la casa luminosa de Dios o en una cripta de oscura confusión?, pregunta Chesterton en su poema. Es importante recordar la enfermedad en los ojos que padeció Francisco, y si cada cosa representaba para él un simbolismo, un contenido abierto, habría que interrogarse por lo que supone quedar ciego en un Francisco como el que describe el autor. Implícito al comentario de Chesterton sobre este tema está el rechazo de la tesis según la cual el santo se habría quedado ciego de tanto llorar dada una profunda emoción espiritual que hacía correr ríos gemelos de lágrimas. Más bien estaría del lado de la tesis, testimoniada por Tomás de Celano, que afirma: la enfermedad en los ojos se trataba de una iritis tuberculosa o inflamación del iris, la misma que, por similitud de síntomas, se denomina “glaucoma secundario o sintomático”. Entonces, respecto de la cauterización de las sienas aplicada más tarde a Francisco en el Valle de Rieti, habría que suponer en los ojos de Francisco unas cataratas progresivas, resultado de una alimentación insuficiente del cuerpo ciliar del ojo que lo llevaron a una ceguera total. El remedio, que era cauterizar sin anestesia con un hierro al rojo, y la frase que Francisco pronuncia antes del procedimiento tan doloroso, que Chesterton también tematiza en la *Biografía* y no solo en el ensayo *San Francisco y la naturaleza*, le dan razón al escritor para afirmar que ese momento de Francisco es una de sus obras maestras. La expresión fue: “Hermano fuego, Dios te hizo hermoso y fuerte y útil; te ruego que seas amable conmigo” (Chesterton, 2017, p. 94). Es obra maestra porque

Francisco el poeta, como lo ve el autor, tuvo aquí ocasión de vivir su propio poema. Dice Chesterton que el fuego le recordaba la juventud y en la juventud una flor, la más gloriosa y alegre. Entonces cuando esa flor brillante volvió a él en la forma de un instrumento caliente de tortura, “la saludó desde lejos como a un viejo amigo” (2017, p. 95). Esta idea tiene eco en un poema de Wislawa Szymborska en el que se dice:

Porque eso de que todo, cualquier cosa que existe,
tenga que existir solo de una manera,
en una situación terrible, pues sin salida de sí misma,
sin pausa ni cambio. En un sumiso de aquí acá.
La mosca en la trampa de la mosca. El ratón en la ratonera.
El perro nunca liberado de la disimulada cadena.
El fuego que no puede animarse a conseguir otra cosa
que por segunda vez quemar el confiado dedo del Maestro.
¿Es éste el debido y definitivo mundo:
inundado de riqueza imposible de reunir,
de esplendor inútil, de posibilidad prohibida?

No —grita el Maestro y patatea con todas las piernas
de las que dispone, y con tanta desesperación,
que por poco y se nos vuelve escarabajo. (2017, p. 221)

Que el fuego sea visto como un viejo amigo, como un hermano, cuyo destino no es solamente quemar, y si es quemar que lo haga con amabilidad, consagra la resistencia de Francisco a que todo tenga que existir de una sola manera. Hecho que da razón a Chesterton para concebir a Francisco como un romántico, pues un romántico crea universos.

§ 4. EXTENSIÓN: FRANCISCO DE ASÍS EN OTRO POEMA Y DE OTRO GRANDE DE LAS LETRAS

Uno más de la sagrada lista de los gigantes de las letras universales, compuesto en forma de intuición poética sobre Francisco de Asís. Dicha composición se cuenta dentro de los poemas más recordados de ese gigante. Me refiero

a Rubén Darío y su poema *Los motivos del lobo* —en no pocas ocasiones, también es clasificado o definido como cuento y no como poema—. Rubén Darío el *minotauro espeso*, el de *voz de centella marina*, como lo llama Gabriel García Márquez en *El otoño del patriarca*. Transcribo completo el poema y después llamo la atención sobre algunos puntos de coincidencia y de diferencia con el poema de Chesterton. Ecos no intencionales, pues no se registra que los autores hayan diseñado sus poemas sobre Francisco en una suerte de diálogo entre escritores; el del inglés es de 1892, el del nicaragüense es de 1913. El primero fue escrito en la juventud de un poeta, el segundo en las postrimerías de otro poeta. Si bien no intencionales, estos ecos que voy a subrayar enriquecen la comprensión de las ideas de Chesterton en su composición.

Dice Rubén Darío en el poema (1986, pp. 254-258):

El varón que tiene corazón de lis,
alma de querube, lengua celestial,
el mínimo y dulce Francisco de Asís,
está con un rudo y torvo animal,
bestia temerosa, de sangre y de robo,
las fauces de furia, los ojos de mal:
el lobo de Gubbia, el terrible lobo.
Rabioso ha asolado los alrededores,
cruel ha deshecho todos los rebaños;
devoró corderos, devoró pastores,
y son incontables sus muertes y daños.

Fuertes cazadores armados de hierros
fueron destrozados. Los duros colmillos
dieron cuenta de los más bravos perros,
como de cabritos y de corderillos.

Francisco salió:
al lobo buscó
en su madriguera.
Cerca de la cueva encontró a la fiera
enorme, que al verle se lanzó feroz

contra él. Francisco con su dulce voz,
alzando la mano,
al lobo furioso dijo: —¡Paz, hermano
lobo! El animal
contempló al varón de tosco sayal;
dejó su aire arisco,
cerró las abiertas fauces agresivas,
y dijo: —¡Está bien, hermano Francisco!
¡Cómo! —exclamó el santo—. ¿Es ley que tú vivas
de horror y de muerte?
¿La sangre que vierte
tu hocico diabólico, el duelo y espanto
que esparces, el llanto
de los campesinos, el grito, el dolor
de tanta criatura de Nuestro Señor,
no han de contener tu encono infernal?
¿Vienes del infierno?
¿Te ha infundido acaso su rencor eterno
Luzbel o Belial?
Y el gran lobo, humilde: —¡Es duro el invierno,
y es horrible el hambre! En el bosque helado
no hallé qué comer; y busqué el ganado,
y en veces comí ganado y pastor.
¿La sangre? Yo vi más de un cazador
sobre su caballo, llevando el azor
al puño; o correr tras el jabalí,
el oso o el ciervo; y a más de uno vi
manchase de sangre, herir, torturar,
de las roncadas trompas al sordo clamor,
a los animales de Nuestro Señor.
Y no era por hambre que iban a cazar.
Francisco responde: —En el hombre existe
mala levadura.
Cuando nace viene con pecado. Es triste.
Mas el alma simple de la bestia es pura.
Tú vas a tener

desde hoy qué comer.
Dejarás en paz
rebaños y gente en este país.
¡Que Dios melifique tu ser montaraz!
—Está bien, hermano Francisco de Asís.
—Ante el Señor, que todo ata y desata,
en fe de promesa tiéndeme la pata.
El lobo tendió la pata al hermano
de Asís, que, a su vez, le alargó la mano.
Fueron a la aldea. La gente veía
y lo que miraba casi no creía.
Tras el religioso iba el lobo fiero,
y, baja la testa, quieto le seguía
como un can de casa, o como un cordero.

Francisco, llamó la gente a la plaza
y allí predicó
Y dijo: —He aquí una amable caza.
El hermano lobo se viene conmigo;
me juró no ser ya nuestro enemigo,
y no repetir su ataque sangriento.
Vosotros, en cambio, daréis su alimento
a la pobre bestia de Dios. —¡Así sea!
contestó la gente toda de la aldea.
Y luego, en señal
de contentamiento
movió testa y cola el buen animal,
y entró con Francisco de Asís al convento.

Algún tiempo estuvo el lobo tranquilo
en el santo asilo.
Sus bastas orejas los salmos oían
y los claros ojos se le humedecían.
Aprendió mil gracias y hacía mil juegos
cuando a la cocina iba con los legos.
Y cuando Francisco su oración hacía,

el lobo las pobres sandalias lamía.
Salía a la calle,
iba por el monte, descendía al valle
entraba a las casas y le daban algo
de comer. Mirábanle como a un manso galgo.
Un día, Francisco se ausentó. Y el lobo
dulce, el lobo manso y bueno, el lobo probo
desapareció, tornó a la montaña,
y recomenzaron su aullido y su saña.
Otra vez, sintióse el temor, la alarma,
entre los vecinos y entre los pastores;
colmaba el espanto los alrededores,
de nada servían el valor y el arma,
pues la bestia fiera
no dio tregua a su furor jamás,
como si tuviera
fuegos de Moloch y de Satanás.

Cuando volvió al pueblo el divino santo,
todos lo buscaron con quejas y llanto,
y con mil querellas dieron testimonio
de lo que sufrían y perdían tanto
por aquel infame lobo del demonio.

Francisco de Asís se puso severo.
Se fue a la montaña
a buscar al falso lobo carnicero.
Y junto a su cueva halló a la alimaña.
—En nombre del Padre del sacro universo,
conjúrote, dijo, ¡oh, lobo perverso!,
a que me respondas: ¿Por qué has vuelto al mal?
Contesta. Te escucho.
Como en sorda lucha, habló el animal,
la boca espumosa y el ojo fatal:
—Hermano Francisco, no te acerques mucho...
Yo estaba tranquilo allá en el convento,

al pueblo salía,
y si algo me daban estaba contento
y manso comía.
Mas empecé a ver que en todas las casas
estaba la Envidia, la Saña, la Ira,
y en todos los rostros ardían las brasas
de odio, de lujuria, de infamia y mentira.
Hermanos a hermanos se hacían la guerra,
perdían los débiles, ganaban los malos,
hembra y macho eran como perro y perra,
y un buen día todos me dieron de palos.
Me vieron humilde, lamía las manos
y los pies. Seguía tus sagradas leyes,
todas las criaturas eran mis hermanos,
los hermanos hombres, los hermanos bueyes,
hermanas estrellas y hermanos gusanos.
Y así, me apalearon y me echaron fuera.
Y su risa fue como un agua hirviente,
y entre mis entrañas revivió la fiera,
y me sentí lobo malo de repente;
mas siempre mejor que esa mala gente.
Y recomencé a luchar aquí,
a me defender y a me alimentar.
Como el oso hace, como el jabalí,
que para vivir tienen que matar.
Déjame en el monte, déjame en el risco
déjame existir en mi libertad,
vete a tu convento, hermano Francisco,
sigue tu camino y tu santidad.

El santo de Asís no le dijo nada,
le miró con una profunda mirada,
y partió con lágrimas y con desconsuelos,
y habló al Dios eterno con su corazón.
El viento del bosque llevó su oración,
que era: Padre nuestro, que estás en los cielos...

Ambos escritos atienden a la leyenda original y los dos acentúan el carácter maravilloso de historias poetizadas y su significado, no obstante que el poema de Chesterton es más general y el de Rubén Darío se concreta en una de las tantas historias. Recurren ambos a las leyendas, pero no las dejan inmaculadas, presentan una nueva versión —es oportuno resaltar, en este punto, que los dos coinciden en un amor acucioso por la lectura de obras y autores clásicos, y esto no se explica por una simple aureola de antigüedad deseada en sus obras, sino porque, para ambos, era clara la deuda con los héroes del pensamiento que los anticiparon. No peleaban con la tradición, más bien la enriquecían. La siguiente indicación de Jorge Luis Borges (1989, p. 241) lo confirma en, al menos, una línea temática con respecto de Chesterton:

Hay otro autor cuya obra debemos agradecer todos: Chesterton, heredero de Stevenson. El Londres fantástico en el que ocurren las aventuras del padre Brown y del Hombre que fue Jueves no existiría si él no hubiese leído a Stevenson. Y Stevenson no hubiera escrito sus *Nuevas mil y una noches* si no hubiese leído *Las mil y una noches*. *Las mil y una noches* no son algo que ha muerto. Es un libro tan vasto que no es necesario haberlo leído, ya que es parte previa de nuestra memoria y es parte de esta noche también.

En el poema de Chesterton no aparece el lobo, pero en *La paradoja de la humildad*, como he indicado antes, el episodio y el animal merecen la atención del autor, así como en la *Biografía*. El lobo es uno de los animales más comunes en mitos y leyendas: temido, odiado y perseguido. En la escritura de Rubén Darío es ambivalente, porque *es terrible, es bestia temerosa, de sangre, de robo, de hocico diabólico, con ojos del mal, lobo del demonio, boca espumosa, ojo fatal*, así como *arisco, rudo, rabioso, feroz, infame, torvo y cruel*, pero también *es lobo dulce, lobo manso, lobo bueno, lobo probo*. Los primeros caracteres señalan a lo propio de su especie, los segundos a aquello que el lobo perdió cuando Francisco se ausentó; entonces, este no es un poema sobre Francisco de Asís exclusivamente, también es un poema sobre el mal, también sobre el bien, como el de Chesterton, asimismo, cuando dice, por ejemplo: “aunque lejos esté y se desvanezca la historia, suyo es el relato del triunfo de la misericordia”.

Mientras el latinoamericano escribe que “[e]n el hombre existe / mala levadura. Cuando nace viene con pecado. Es triste. / Mas el alma simple de la bestia es pura”, el inglés escribe “oscura la era y riguroso el dogma, cuando los generosos corazones no eran crueles aún, / y las almas verdaderas no resistían un mundo de amor más grande”. Se hace evidente que los dos tematizan el gran problema moral.

El lobo también puede ser imagen del hombre, o de un lobo carniceiro o tranquilo que libra batalla en nosotros, pues, así como el animal permaneció pacífico mientras estuvo al lado de Francisco, jugaba y hasta lamía las sandalias del santo, y luego reapareció su parte perversa, así igualmente el ser humano pasa de la violencia a la paz, de la paz a la violencia. Si no ha muerto la reflexión, cada ser humano que sufre este drama se pregunta a sí mismo lo que Francisco pregunta al lobo: “¿por qué has vuelto al mal?”. Entonces no es exagerado afirmar que dentro de cada hombre vive asimismo dormido o despierto un Francisco de Asís, que podría analogizarse aquí, precisamente, con uno de los elementos que hace *hombre* al hombre: la reflexión. Esta tensión, esta batalla interna, sí que está puesta en el poema de Chesterton cuando dice: “la vida toda es como un enigma”. Es más, una tesis hallable en casi toda la vida intelectual del escritor inglés es esta: la paradoja es algo inherente a la vida del hombre; el ser humano es lobo de paz y lobo sangriento, reflexiona como un Francisco de Asís o es prosaico como la más plana de la criaturas.

Ha vuelto al mal porque vio en todas las casas “a la Envidia, la Saña, la Ira, / y en todos los rostros ardían las brasas / de odio, de lujuria, de infamia y mentira. / Hermanos a hermanos se hacían la guerra, / perdían los débiles, ganaban los malos”. Ha vuelto al mal porque el lobo pasó de agresor a agredido, de victimario a víctima. Fue la actitud del hombre la que hizo resurgir en su interior la fiera, los hombres, pero no el hombre Francisco, no han respetado el pacto:

Me vieron humilde, lamía las manos / y los pies. Seguía tus sagradas leyes, / todas las criaturas eran mis hermanos, / los hermanos hombres, los hermanos bueyes, / hermanas estrellas y hermanos gusanos. / Y así, me apalearon y me echaron fuera. / Y su risa fue como un agua hirviente, / y entre mis entrañas revivió la fiera, / y me sentí lobo malo de repente; / mas siempre mejor que esa mala gente.

En *Pájaros perdidos* Rabindranath Tagore (2001, p. 460) dice que *el hombre, cuando es animal, es peor que el animal*, esto fue lo que vio el lobo y lo hizo regresar a su maldad.

La referencia de Rubén Darío a Victor Hugo, en la forma de epígrafe a su poema sobre el volcán Momotombo ubicado en Nicaragua, en su libro *El canto errante*, muestra una influencia importante para *las razones del lobo*, pues el epígrafe o cita a Victor Hugo es del poema *Les raisons du Momotombo*, incluido en *La légende des siècles*. Al llegar los españoles a América, dice ahí Victor Hugo, decidieron bautizar los volcanes para calmar los frecuentes terremotos y los volcanes no se opusieron, menos el Momotombo quien sí protestó. Un sacerdote le pregunta por qué resistirse a recibir a Dios y el volcán rebelde contesta que, si bien no le gustaba mucho el dios expulsado, pues era muy avaro, escondía el oro en una fosa, comía carne humana y siempre entre sus dientes sangraba un cadáver, con la llegada de los hombres blancos vio llegar lo que llamaban Santa Inquisición y Santo Oficio y supo de las persecuciones de Torquemada y oyó sobre los osarios gigantescos en Lima repletos de cadáveres de niños. El dios que invocaban los españoles hizo sentir al volcán, en una primera instancia, que los hombres llegados serían como el cielo azul y que Dios era un dios bueno, pero viendo, oyendo y sabiendo aquellas cosas cambió su percepción y no quiso cambiarse el nombre y, como el lobo de Gubbio, se sentía *mejor que esa mala gente*.

Los motivos del lobo de Rubén Darío se conectan con *las razones* del volcán de Victor Hugo, se observan denuncia y rebeldía. Hasta el poema de Rubén Darío se hubiera podido titular *Las razones del lobo* (no es insustancial recordar, en este punto, que los mejores poemas en prosa de Gabriela Mistral llevan por nombre *Los motivos de san Francisco*). El desconsuelo de Francisco al final del texto dariano incluso coincide con el del volcán. La relativa nostalgia de Chesterton en el comienzo de su poema también entra en esta esfera de vivencias dolorosas: “En antiguas épocas cristianas [...]”.

Hay una semejanza importante en términos de intencionalidad de autor entre Chesterton y Rubén Darío en estos poemas: mencioné que ambos conocían las leyendas, pero las trascienden; en las leyendas, en efecto, el milagro se constituye: el lobo vive entre y con los hombres con tranquilidad y muere de viejo gracias a la generosidad de los hombres de la aldea, pero el de Darío es un escenario distinto, recreado, así como Chester-

ton cambia a Francisco —en el poema y en los otros textos que he citado—, poniéndolo como romántico, como poeta vívido, como místico, pero en el orden de estar hacia la radicalidad de cada cosa, no como místico del desvanecimiento. Sin embargo, mientras Chesterton no pone fracaso en el proyecto de Francisco, ni en el poema, ni en los otros textos que he comentado, Darío sí lo hace: atender al desenlace del relato poético permite intuir que hay vacilación en la posición del santo. El milagro no fue posible, la bondad y el amor de Francisco por los hermanos peces, los hermanos gorriones, el hermano sol o la hermana luna de su *Cántico del hermano sol o alabanzas de las criaturas* parece ser que se hace polvo, pues con respecto de la última decisión del hermano lobo se presenta como resignado.

Tampoco se ha respetado el pacto. Si es correcta mi comprensión, y el lobo también es imagen de nosotros, puede ser que Darío se esté refiriendo a la terquedad del hombre, a la obstinación, incluso al pesimismo, el mismo que tanto preocupaba, por no decir chocaba, a Chesterton. Terquedad, obstinación, ante la cual ni Francisco puede hacer algo. Hay entonces una puesta en cuestión de la naturaleza del hombre y del animal en el escrito de Darío, asimismo en el de Chesterton en una línea que antes he subrayado: “la vida toda es como un enigma”. El poeta Darío toma esta opción: “en el hombre existe / mala levadura. Cuando nace viene con pecado. Es triste”. Chesterton esta opción: *habitar en la casa luminosa de Dios o en una cripta de oscura confusión*. Paradoja de la conciencia humana, porque reconocer la tristeza de esta mala levadura es ponerse al menos en las puertas de aquella casa de luz.

La actitud de Francisco al final del poema todavía puede ser leída de otra forma, no como resignación ante el fracaso, sino como aceptación. Más aún, podría leerse como comprensión de lo real y como entrega de la realidad a la inteligencia divina, y que sea esta la que decida, porque, en palabras de Chesterton, “en sus poderosos jardines sacude la más odiada semilla de la naturaleza, / semilla sembrada de una promesa que ningún poder puede libremente hacer”.

Que sea la divinidad la que decida, hay otra construcción literaria en la que este recurso se da como gran misterio: hablo nada menos que del *Fausto* de Goethe. El *Fausto* de Goethe desmide la voluntad del saber, la actividad inagotable. El viejo doctor Fausto efectúa con un demonio un pacto de rejuvenecimiento e hipoteca el alma en contraprestación por la

ayuda infernal para sus audaces y absurdos proyectos. Pero el alma del pecador es rescatada al final, después de una vida centenaria con muchas acciones depravadas, como la seducción y ruina de Margarita o la destrucción de la pareja de viejos Filemón y Baucis, cuya choza es arrasada por Mefistófeles y sus fuerzas diabólicas. Que el alma de Fausto sea rescatada ha sido un meollo de debates acerca de lo inasible de la gracia divina. Goethe decide salvar el alma de Fausto dado el infinito amor de Dios. Desde el punto de vista de la intencionalidad *poiética* del autor, esto se debe al convencimiento según el cual, tal como lo confiesa en una carta a Eckermann (De Campos, 1982, p. 17), la perdurabilidad se alcanza por el acto infatigable; actuar sin cansarse obliga a la naturaleza a darnos otra forma de existencia, porque la acción humana tiene inherente una capacidad transformadora. Y es esta capacidad, más la causa divina, las que resuelven el misterioso final del *Segundo Fausto*: un arte trascendental de la gracia fractura la legalidad del pacto con el demonio, resolviendo la deuda de la hipoteca del alma a favor del hipotecado; el arte divino acepta la intención inexhausta de la acción del viejo Fausto, como si el viejo hubiera comprendido que sus empresas sin límite lo llevarían a ser favorecido al final, pues esta misma intencionalidad sin muerte es prueba de buena fe.

No está de más decir, en unos párrafos que funcionen como paréntesis, que a Chesterton le gustaba más la vieja historia de Fausto, Mefistófeles y Helena que el *Fausto* de Goethe y su historia de Fausto, Mefistófeles y Margarita: no entra en diatriba con la poesía con la que Goethe construyó la obra, de la cual dice “está por encima de mi crítica” (Chesterton, 2010, p. 156). El inglés esgrimista de la palabra cuenta que vio en Yorkshire, en el viejo teatro de títeres, la pieza *Faustus*, después representada en Londres. Para él los muñecos de Yorkshire tenían mucha más vida que algunos de los actores en Londres. Las marionetas intentaban expresarse como hombres, actores trataban de expresarse como marionetas, respectivamente. Sin embargo, esta no es su objeción, sí es esta: en la obra medieval, Fausto se condena por cometer un pecado enorme, jurar lealtad al mal eterno con tal de poseer a Helena de Troya, la belleza suprema corporal, mientras que el nuevo Fausto, el de Goethe, se salva por cometer un pequeño pecado, “un abyecto pecado”, dice Chesterton. El de Goethe no es un Fausto envenenado y arrasado por la dulzura y belleza de alguna dama sobrenatural, tan bella que podría pensarse en ella como una *metamujer*. Tan pronto como se convierte en joven, el Faus-

to de Goethe se transforma en un joven truhan. Y hay algo malo del lado alemán, dice Chesterton, en el enredo del *Fausto* de Goethe, que es:

El hombre arruina a la mujer; la mujer, por consiguiente, salva al hombre [...] Alguien que ha disfrutado del placer será purificado porque otro ha sufrido el dolor, y de este modo, su crueldad terminará siendo lo mismo que la bondad. (2010, p. 156)

Chesterton prefiere la pieza de títeres porque en ella Fausto es finalmente destrozado por negros demonios y arrastrado al infierno, y esto, para él, es menos deprimente.

El fundamento de considerar que sea la divinidad la que decida es, evidentemente, teológico. En el plano de la *Teodicea*, Gottfried Wilhelm Leibniz (2013) no valora como justas con la verdad aquellas valoraciones en las que Dios decide como si su voluntad no fuera ordenada. Por tanto, Leibniz restringe la concepción de alguna noción quimérica y figurarse de ella arbitrariamente alguna utilidad y procurar sostenerla valiéndose de argucias. Poner en la naturaleza divina el poder de hacer lo imposible, el poder de constituir absurdos, el poder de hacer que dos proposiciones contradictorias sean verdaderas al mismo tiempo, son, para Leibniz, actos corrosivos del misterio por vías de la vaguedad, el azar y el capricho. En lugar de esto, hay que contemplar que todo marcha fundado en razones y nada está dejado en la plena indiferencia. No son un despotismo de Dios las leyes de la lógica, Él mismo está sometido a ellas lo mismo que los seres humanos y cualquier otro ser racional que existiese (llámese ángel, demonio o extraterrestre). Dios *puede* crear todo lo que es posible, lo que no implique contradicción, tal como Guillermo de Ockham ya había señalado antes que Leibniz, pero *quiere* crear lo mejor entre los posibles (Leibniz, 2013 [§76]).

¿Que la divinidad decida (teología)?, ¿ya todo está decidido pero es el hombre el que debe vivir y actuar de acuerdo con un orden racional universal (teodicea)? Hay que elegir.

* * *

Hay un pasaje de la monumental *Moby Dick* de Herman Melville que despierta en mí una curiosidad: si el lobo de las leyendas obedeció a Francisco,

si lo hizo el lobo en la versión de Rubén Darío, así como el de las menciones de Chesterton al mismo episodio, y, según Rubén Darío, cuando Francisco estuvo ausente el lobo volvió al mal movido por el mal de los hombres, ¿qué pasaría si Francisco hubiese hablado a unos tiburones, si Francisco hubiese sido el predicador en la siguiente escena de *Moby Dick*?

—Cocinero —dijo Stubb, metiéndose rápidamente en la boca un pedazo de ballena bastante rojo—. ¿No te parece que este bistec está demasiado cocido? Lo has golpeado mucho, cocinero; está demasiado tierno. ¿No te he dicho que para estar bueno un bistec debe ser duro? Mira a esos tiburones, allí, junto a la borda: ¿no ves cómo lo prefieren jugoso y duro? ¡Qué bulla están metiendo! Cocinero, ve a hablarles: díles que los invitamos de buena gana si se conducen con moderación y de un modo civilizado. Pero tienen que estarse callados. ¡Demonios, si ni siquiera puedo oír mi propia voz! Anda, cocinero, dales mi mensaje. Toma, lleva esta linterna.

Tomó una linterna de su improvisado trinchante y agregó:

—¡Ve y espétales un sermón!

El viejo Copo de Nieve tomó con expresión sombría la linterna que le alcanzaba Stubb y cojeó a través de la cubierta hasta la amurada; después bajó con una mano la luz hacia el mar para ver mejor a la congregación, blandió con la otra sus tenazas solemnemente y asomándose por la borda empezó a hablar a los tiburones en un murmullo, mientras Stubb, deslizándose en silencio a sus espaldas, escuchaba lo que decía.

—Amados hermanos: me han ordenado que os diga que acabéis con ese maldito ruido. ¿Me oís? ¡Acabad con esos chasquidos de los labios! Maese Stubb dice que podéis llenaros la panza hasta reventar, pero ¡por Dios!, acabad con esa batahola del infierno.

—Cocinero —lo interrumpió Stubb, dándole una palmada en el hombro—. ¡Cocinero! ¡Maldita sea tu estampa, no debes decir esas cosas cuando estás predicando! ¡Esa no es manera de convertir a los pecadores, cocinero!

—Pero ¿qué he dicho? Ande, predíqueles usted mismo —dijo el cocinero, volviéndose, ceñudo, para marcharse.

—No, cocinero; sigue, sigue tú...

—Bueno. Mis amados hermanos animales...

—¡Eso es! —exclamó Stubb, aprobándolo—. Elógielos, prueba de ese modo...

—... vosotros sois tiburones, y por naturaleza sois muy voraces. Pero os digo que esa voracidad, hermanos animales... ¡Pero dejad de golpear con esa condenada cola! ¿Cómo queréis oírme si no paráis de mover esa cola y esas mandíbulas del diablo?

—Cocinero —dijo Stubb, tomándolo por el cuello—. No te permitiré que digas blasfemias. Háblales como un caballero.

El sermón prosiguió nuevamente.

—No os culpo por vuestra voracidad, amados hermanos; lo manda la naturaleza y nada puede hacerse contra ella. Pero hay que dominar esa naturaleza perversa. Vosotros sois tiburones, sin duda; pero si domináis al tiburón que hay en vosotros, entonces seréis ángeles. Porque los ángeles no son otra cosa que tiburones dominados. Por eso, hermanos, comportaos como personas civilizadas al serviros de esa ballena. No arrebatéis la comida de la boca de vuestros vecinos, os digo. ¿Acaso un tiburón no tiene tanto derecho como otro a esa ballena? Además, por Dios, ninguno de vosotros tiene derecho a esa ballena: esa ballena pertenece a otras personas. Sé que algunos de vosotros tenéis una gran boca, una boca más grande que la de los demás... Pero muchas veces las bocas grandes tienen panzas pequeñas. Por eso la boca grande no está hecha para tragar más, sino a fin de arrancar bocados para los pequeños tiburones que no pueden meterse en esta batahola para servirse por sí solos.

—¡Bien, viejo Copo de Nieve! —gritó Stubb—. ¡Así habla un cristiano! ¡Sigue!

—No sirve de nada, maese Stubb. Esos malditos granujas siguen peleándose. ¡No oyen una sola palabra! Es inútil predicar a estos glotonas mientras no tengan la panza llena. Y su panza no tiene fondo... Y cuando se harten, tampoco me oirán, porque se meterán en el mar e irán a dormir sobre los corales y ya no oirán nada...

—Por mi vida que soy de la misma opinión... Dales la bendición, Copo de Nieve, que yo seguiré comiendo.

Al oírlo, Copo de Nieve, extendiendo las manos sobre la multitud de peces, alzó su voz aguda y gritó:

—¡Malditos hermanos! ¡Haced todo el ruido que podáis, llenaos las condenadas panzas hasta reventar y después idos al infierno! (Melville, 2019, pp. 393-394).

De acuerdo con el Francisco de Chesterton, si el predicador de la escena fuera encarnado por el santo los tiburones hubiesen hecho caso, porque él hablaba *con la autoridad de los jardines de Dios donde se sacude la más odiada semilla de la naturaleza*.

§ 5. FINAL DEL CAPÍTULO

En un breve *Prólogo* para *La cruz azul y otros cuentos* de Chesterton (1988), Jorge Luis Borges afirma que es lícito pensar en que Chesterton hubiera podido ser Franz Kafka: el Chesterton que escribió “que la noche es una nube mayor que el mundo y un monstruo hecho de ojos hubiera podido soñar pesadillas no menos admirables y abrumadoras que la de *El Proceso* o la de *El Castillo*” (Chesterton, 1988 [*Prólogo*]). Para Borges, de hecho, Chesterton sí tuvo aquellos sueños, así como fue exitoso en muchas de sus búsquedas, pues encontró, por ejemplo, su salvación en la fe de Roma, la cual definió, para extrañeza, como basada en el sentido común. Aquellos sueños y las búsquedas fueron en este contexto: padecer, no solo vivir, el fin del siglo XIX. A este respecto, Borges recuerda una epístola del escritor que me ocupa a Edward Bentley: “El mundo era muy viejo, amigo mío, cuando tú y yo éramos jóvenes”. Aunque, el mismo Borges (1984, p. 695), en una breve composición dedicada al escritor inglés, en *Otras inquisiciones*, afirma que Chesterton se defendió de ser Edgar Allan Poe o Franz Kafka, *aun cuando algo en el barro de su yo propendía a la pesadilla, algo secreto, y ciego y central*. Típica pendulación del argentino en su obra, si es tomada como un solo conjunto. No vaciló, eso sí, en llamarlo “mi maestro” (Borges y Fernández Moreno, 1967), en declararse, incluso, “el más devoto de sus lectores” (Borges, 1935). Roberto Bolaño en *Derivas de la pesada* (2005, p. 26), quizá para mayor alegría del argentino, dice que Borges es un personaje de los escritos de Chesterton, así como es un personaje de Bernard Shaw o de Robert Louis Stevenson, incluso de Rudyard Kipling.

Parte de la valoración de Borges sobre los cuentos prologados por él la comparto y la conecto con el poema sobre Francisco de Asís: el poema, como los cuentos reunidos en el volumen acabado de citar, proponen un enigma, *prima facie*, indescifrable: el enigma de la vida humana, el del hombre en relación con y entre sus otros, con y entre las cosas, el de la vida humana que aspira a ser un altar vivo, el enigma de Dios. Entonces no *un* enigma, sino varios. El poema cumple el juicio de Borges sobre *La cruz azul y otros cuentos*: arribar a la verdad y la procura de razonabilidad. Y como cada personaje de esos cuentos, el Francisco de Asís poemático de Chesterton entra en la escena de la historia, pero constituye un capítulo central de toda la historia.

Borges (Chesterton, 1988 [*Prólogo*]) dice que las obras de Chesterton “son curiosamente visuales”. El poema a partir del cual he construido esta primera parte del ensayo no es la excepción, así como no lo es en esto otro que el argentino encontró en la vastísima obra del inglés: “no encierra una sola página que no ofrezca una felicidad”. Tal como *The Everlasting Man* es una “extraña historia universal que prescinde de fechas y en la que casi no hay nombres propios y [...] expresa la trágica hermosura del destino del hombre sobre la tierra”, según como describe el escritor argentino, del mismo modo, el poema, también los demás trabajos usados en este ensayo, ofrecen al hombre una luz puesta a su destino sobre la base de una vida tan singular como la de Francisco de Asís. Ese destino puede ser o debería ser la eternidad. Es más, como muy buena parte de todo el trabajo de Chesterton tiene esta intencionalidad, bien podría hacerse una traspolación y titular esa buena parte con el título de una obra de Max Scheler: *Vom ewigen im Menschen (De lo eterno en el hombre)*.

NOTAS

¹ El uso de cursiva a lo largo de todo el libro puede indicar un parafraseo o un énfasis, o mezcla de ambas cosas, a excepción de los epígrafes o los títulos de obras que son textuales.

² Realizó (2012) también una bibliografía en español extendida en la que referencia las traducciones de la poesía. El orden en que presenta la bibliografía es este: 1. Prosa; 1.1 Ensayos y artículos (aforismos, antologías); 1.2 Biografías; 1.3 Historia y política. Distributismo; 1.4 Narrativa; 1.4.1 Ficción; 1.4.2 Relatos del padre Brown; 2. Poesía; 3. Teatro; 4. Obras completas y obras escogidas; 5. En antologías, prólogos y revistas; y, 6. Sobre Chesterton.

³ También en *Humanismo franciscano* (1982) y en *Visión franciscana de la vida cotidiana* (1991).

⁴ Por ejemplo en la Distinción III del Libro II de *Ordinatio*.

§ 6. SOBRE CÓMO SE HACE UN PERFIL A PARTIR DE
CHESTERTON, UN ESGRIMISTA DE LA PALABRA

Las biografías elaboradas por Chesterton (por ejemplo, las de Charles Dickens, William Blake, Francisco de Asís, Robert Louis Stevenson, Geoffrey Chaucer, Tomás de Aquino, y más) están voluntariamente desprovistas de datos cronológicos y son libres de la manía por la fecha. Sus biografías son, más bien, ensayos. Ensayos desde una biografía. También se pueden definir como perfiles de hombres históricos sobre la base de un escrito como el ensayo. En su *Autobiografía* acepta que la indiferencia por aquellas informaciones cronológicas es como un crimen, pero esta aceptación tiene un tono de sarcasmo, hasta califica a esta indiferencia como mezquindad, cosa que también hace con sarcasmo:

He escrito varios libros, supuestamente vidas de hombres realmente grandes e ilustres, a quienes he rehusado, por mezquindad, los detalles más elementales de la cronología. Resultaría una mezquindad moral el que tuviera yo, ahora, la arrogancia de querer ser exacto respecto a mi propia vida, cuando he dejado de serlo en la de ellos. ¿Quién soy yo para estar fechado más cuidadosamente que Dickens o que Chaucer? ¿Qué blasfemia reservar para mí lo que no he dado a santo Tomás o a san Francisco de Asís! Me parece la cosa clara y la humildad cristiana me manda continuar por la senda del crimen. (1967, p. 277)

Observo que el crimen consistió en *escribir vidas*, y esto literalmente, pero sin la usanza de exactitud del historiador de esas vidas. Las escribió como

ensayista. ¡Alabado sea ese crimen!, sin que esta ovación quiera decir echar por tierra la necesidad de que otros lo hagan como historiadores.

Rodrigo Pinto, en un breve estudio preliminar para *William Blake y otros temperamentos*, recuerda que, para el autor inglés, un perfil es “la línea que separa una cosa de lo que está fuera de ella”. Las biografías de Chesterton, así como la ensayística en sentido estricto y sus escritos periodísticos, trazan esa línea, pero no al amparo de los momentos y su ubicación en las mediciones del tiempo, sino a la luz de cómo uno u otro personaje tematizado por él se presenta en el tiempo y se constituye diferencialmente respecto de su contexto y con respecto de otros. Además, cada uno de los nombres trabajados en sus biografías-ensayos fueron abordados desde el conjunto, desde el todo del nombre histórico y su obra.

Llama poderosamente la atención que se reconozca esta modalidad de comprensión en Chesterton, al tematizar la vida de los hombres en ensayos o biografías, así como en otros escritos que no traten sobre la vida de algún personaje, justo en un texto que dedica el mayor espacio a William Blake, pues existe, entonces, una semejanza metodológica entre ambos artistas ingleses, hecho que no es una casualidad. Me refiero a la forma del trabajo pictórico de Blake con la forma de pensar de Chesterton cuando se trata de hacer entender quién fue cada uno de los hombres a los que dedicó un ensayo o una biografía, o cuando se trata de hacer entender un hecho o un fenómeno. En la *Introducción* de Patrick Harpur a los *Libros proféticos* de William Blake se enseña lo que fue para el pintor inglés la regla de oro del arte, así como de la vida: “cuanto más definida, delgada y nerviosa sea la línea delimitadora, más perfecta será la obra” (Blake, 2013, p. 15). Línea que halló en Rafael y Miguel Ángel, pero no en la pintura al óleo de sus contemporáneos. Blake aborrecía que los colores se manchasen entre sí y que las pinturas al óleo rebosaran de elementos superfluos, en lugar de mostrar la *Humana Forma Divina*. Tal línea es característica en todo el arte religioso: desde el arte budista al chino, así como a El Greco, de las pinturas rupestres a las artesanías celtas, y es muy manifiesta “en las curvas de los arcos y agujas de su amado gótico” (Blake, 2013, p. 15). La línea nítida, definida, firme y nerviosa da a la obra del inglés un movimiento dinámico y le permitió, dice Patrick Harpur en su *Introducción*, contener y definir mayor energía imaginativa, para que contenido y forma, emoción e intelecto, se sostuvieran en fina tensión: poema e imagen funcionando juntos en la misma página,

dialogando. El otro artista inglés de la palabra, Chesterton, parece haber seguido estas consignas e intenciones delimitadoras y manifestantes.

En ese sentido, y dado el experimento de trazar esa línea de separación, los hombres que pensó en sus biografías son muy poco atendidos por vías de información como el nacimiento, los estudios, los títulos, los matrimonios (si es que los hubo), pues estas cosas pueden darse en cualquiera. Por el contrario, lo buscado es aquello maravilloso o extraordinario, también lo desastroso, de esa vida. Si hay recurso a las anécdotas será mucho menos por el hecho de ser incidentes y más porque son tan significativas que se convierten en leyendas. El trazo de aquella línea diferencial es para mostrar al lector lo que el hombre biografiado tiene para decir a nosotros.

Las biografías de Chesterton son ensayos, sí, pero no históricos, sino ensayos filosóficos y literarios, sin dejar de ser, en una medida menor, reflexiones con recursos históricos. El autor supone la familiaridad del lector con los biografiados. Chesterton entrega una comprensión del personaje y, en las más de las oportunidades, sino todas, “a contrapelo de la tradición” como dice Rodrigo Pinto (Chesterton, 2012a, p. 10), pero sin maldecirla, sí evaluándola. En este orden de ideas, con relación al santo de Asís, Chesterton discute con Adderley, quien, más que una biografía, elaboró un devocionario de Francisco.

En aquella obra, *William Blake y otros temperamentos*, Francisco de Asís, Girolamo Savonarola y Carlos II forman uno de los conjuntos diferenciables con relación a los nombres tematizados. Otro conjunto es de escritores: Lord Byron, Charlotte Brontë, William Morris, Lev Tolstói y Robert Louis Stevenson. El otro es el que tiene como dominio a un solo nombre, pero en el que más se demora la disertación: el poeta y pintor William Blake. Ninguno de los seres perfilados por Chesterton en ese libro fue meditado como mera curiosidad histórica, el autor muestra aquello que aprende de esos seres. Además de encontrar ocasión para otras cosas, como ironizar contra el ateísmo y el escepticismo, es el caso de las páginas dedicadas a Carlos II, o dar características propias de “un grande” cuando, al referirse a Robert Louis Stevenson, afirma que el primer requisito fundamental para un grande es ser mal entendido por sus detractores y que el otro gran requisito fundamental es que también sus admiradores hayan hecho un malogro en la comprensión de su trabajo.

Estas características subrayadas de sus perfiles son propias de su maestría en la esgrima de la palabra, cosa evidente en la ductilidad con el lenguaje,

y del talento de cabalgar por los temas montando la yegua briosa de la paradoja.

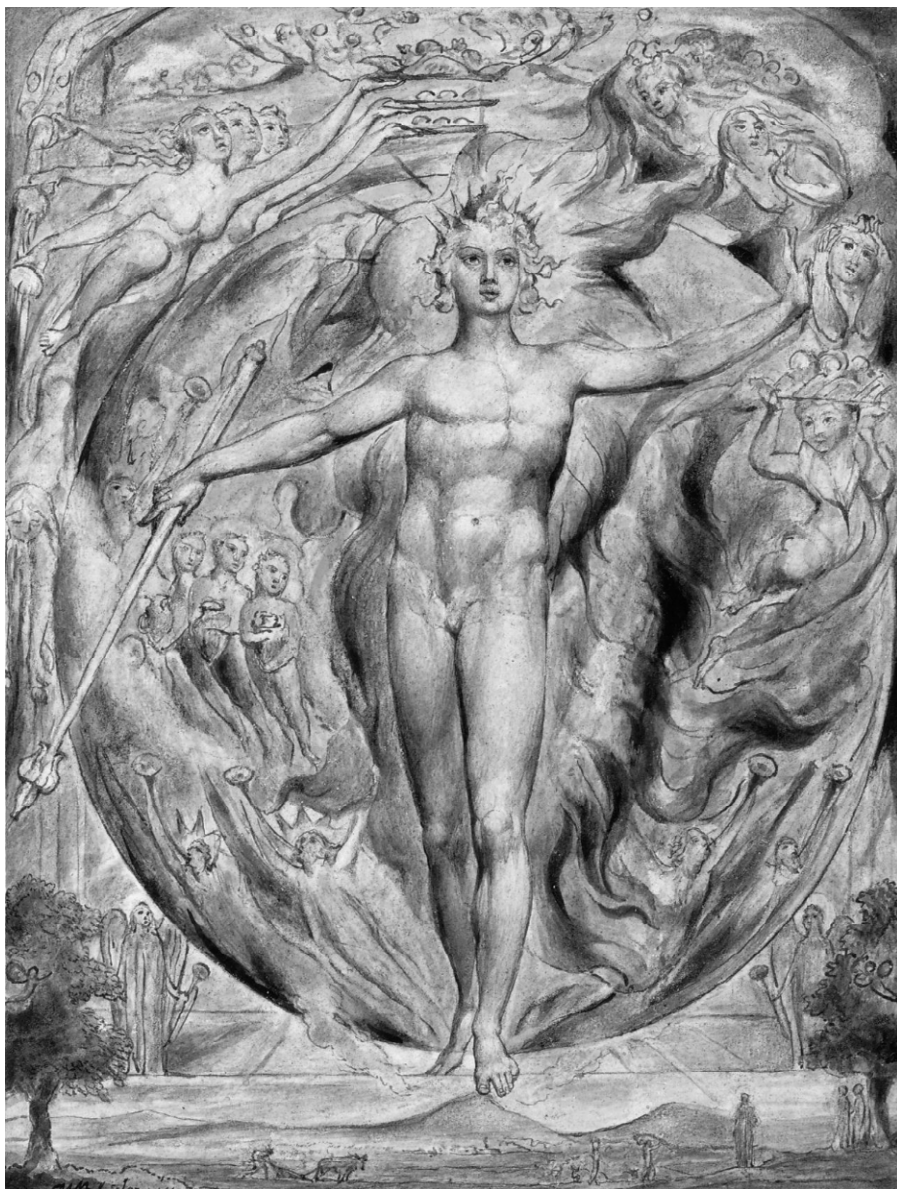
En la *Divina Comedia*, en el Canto XI de *Paraíso*, el magnánimo Dante Alighieri se refirió a la llegada de Francisco de Asís a la Tierra con estas palabras: “vino al mundo un sol ardiente” o “nació un sol al mundo”, o como se quiera según la traducción escogida. Dante, como un astrónomo o un cosmólogo, solo que como astrónomo o cosmólogo de otra índole más mística, con esa afirmación estaba fijando en 1182 y en Asís el nacimiento de una estrella. Del muy conocido episodio en la iglesia San Damián, en el que un crucifijo toma vida y le ordena “Ve, Francisco, y repara mi casa en ruinas”, Dante dice en el mismo Canto: “[...] a una mujer amó / [...] privada del primer marido, / mil cien y un años, en desdén y obscura, / había sola sin amor vivido”. En el caso de Francisco me atrevo a pensar que Chesterton fue capaz de hacer el perfil no solamente de un hombre, sino el de un sol ardiente y un amante, si sigo las palabras de Dante. ¿Cómo se hace el perfil, la biografía, de un hombre que es astro lumínico y amante? Precisamente mostrando aquello que lo hace ser una estrella que se alza, como la que se levanta, dice Dante, sobre el río Ganges; mostrando a un hombre-sol que toca con su pie las colinas o las montañas del mundo humano en signo de que la luz no está lejos, sino que está aquí y se extiende a todos, como en la pintura de William Blake que reproduzco más adelante.

El sol que le nació al mundo con la llegada de Francisco no es una estrella que brotó y murió para el mundo de los siglos XII, XIII o XIV, es una estrella también para nuestros tiempos. Es este sentimiento el que llevó a Chesterton a hacer la biografía, pues en 1900 decía que con Francisco se podía descubrir la respuesta a “gran parte del enigma de estos tristes tiempos nuestros” (Pearce, 1998, p. 244).

§ 7. LA *BIOGRAFÍA* Y CONEXIONES CON OTROS TEXTOS

A. Capítulo 1 de la *Biografía*

En el capítulo 1 de este ensayo he podido trabajar con escritos de Chesterton a Francisco de Asís, concentrando el análisis en el poema. Ahora voy a hacerlo con la *Biografía* y con la “microbiografía” que, ya he insinua-



William Blake (1816-1820). *The Sun at his Eastern Gate* [acuarela, con dibujo a pluma y tinta; manuscrito en pluma y tinta], en <https://www.themorgan.org/collection/William-Blakes-World/81#>

do, se encuentra en *William Blake y otros temperamentos*, sin abandonar el trazo de vectores con otros trabajos, así como con los abordados en el capítulo anterior.

De las tres posibilidades avizoradas para abordar a Francisco de Asís, el autor escoge, según su propia confesión, la más difícil; de hecho, las otras dos son imposibles si el interés es un estudio lo suficientemente serio. Una posibilidad es tratarlo como figura de la historia y como modelo de virtudes sociales, y decir que se anticipó al tiempo. Para el autor, esta vía no basta, porque aun presentando al santo como un humanitario, o aun como estrella matutina del Renacimiento, el significado más fuerte quedaría opaco. Todavía reconstruir la negación de sí mismo que operó Francisco, criticar su castidad o valorarlo como un héroe no bastaría. Incluso se podría dar la espalda a Dios en la historia de un santo. Por supuesto que, a partir de esta última opción, tratándose de quien se habla en la *Biografía*, el significado ya no estaría opaco sino totalmente vedado.

Otra consiste en el otro polo, en presentar a Francisco por vías de un método abiertamente piadoso y vigorizado por el entusiasmo teológico, para llegar al festejo de las paradojas del ascetismo y “todos los sagrados trastornos de la humildad” (Chesterton, 1966, p. 11). Siguiendo esta modalidad, la historia podría demorarse haciendo memoria de ayunos como si fueran batallas de Francisco contra un gran dragón y podría ser finalizada con el hecho de los estigmas. El problema es que esta segunda manera sería ininteligible para los que no comparten la religión de Francisco, sería inteligible, tal vez solamente, para los que experimenten la misma vocación, cosa bien difícil. Así, muy buena parte de los habitantes del mundo que leyeran esta forma de historia juzgarían aquella vida como cosa exageradamente buena o exageradamente mala. Este segundo modo de contar la vida del santo es juzgado por Chesterton como una imposibilidad todavía mayor que la del primer modo, porque se requiere de *otro santo Francisco de Asís* que cuente la vida de *aquel* santo Francisco de Asís.

Sabiendo que no está a salvo de problemas peculiares, el método escogido por Chesterton es este: presentar las cosas ya comprendidas para explicar las que todavía no son comprendidas; por ejemplo, aclarar que Francisco fue un solo hombre, no una docena de hombres; por ejemplo, mostrar lo que hay en su vida de claramente pintoresco y popular; por ejemplo, dar cuenta de la razón que lo movió a ser poeta que alabó a su

señor Sol y a la par ser un hombre que, paradójicamente, buscaba esconderse en una caverna oscura, o ser tan amistoso con un lobo y a la par, paradójicamente, ser tan rudo con el asno de su propio cuerpo, siguiendo la indicación que él mismo hiciera de su organismo. Aún más, dar cuenta de la razón por la cual dijo abrazarse en amor pero, nueva paradoja, se apartaba de las mujeres y su amor, o por qué también en su papel de poeta se gozaba en la potencia y la alegría del fuego pero, paradójicamente, se revolcaba en la nieve. Es decir que el método de Chesterton es la paradoja. Con esta como método no hay temor a las contradicciones humanas, a las contradicciones de una vida. Chesterton se despacha contra Ernest Renan y Matthew Arnold, pues las pruebas de esas contradicciones les fueron extrañas en sus pensamientos sobre Francisco de Asís. Lo que para mí no quiere decir que de ambos no haya importantes contribuciones al entendimiento de la figura histórica de la que se trata aquí, pues Arnold, solo por poner un ejemplo, enseñó que la prosa no podía satisfacer el alma ardiente del santo y por esto recurrió a la poesía. Acontecimiento de poeta tan pregnante en la visión que Chesterton muestra del mismo hombre. A Chesterton le molesta que se hayan empeñado en alabarlo hasta quedar presa de sus propios prejuicios, que eran los mismos del escéptico, y terminaron operando una cosa que molesta todavía más a Chesterton: al encontrar un acto del santo que escapaba a la comprensión de ellos o que no les gustaba, no intentaron entenderlo, solo le dieron la espalda. Y esto hace, a juicio del autor, que incluso la investigación histórica no avance. Puede ser que Chesterton tenga razón y el siguiente argumento parece indestructible:

Arnold alude al ascetismo del Albornia casi atropelladamente, como si fuera un borrón, feo pero innegable, en la belleza de la historia; o, mejor dicho, como si se tratara de una lamentable caída y de una vulgaridad al final de la historia. Ahora bien: esto es, simplemente, estar ciego ante el punto culminante de una historia. Presentar el monte Albornia como el simple fracaso de Francisco, equivale exactamente a presentar el monte Calvario como el simple fracaso de Cristo (1966, p. 14).

Más fuerte queda el argumento de Chesterton, al unirlo con esta idea de las páginas a Francisco en *William Blake y otros temperamentos* (2012a, p. 183),

según la cual es claro que el enorme trabajo práctico del hombre de Asís no puede pasarse por alto, porque, siendo sorprendentemente espiritual y resuelto al borde de la locura, fue uno de los hombres más exitosos en el combate con este mundo amargo.

El ascetismo del Albernia no es, entonces, como bien lo advierte el autor, una lamentable caída y una vulgaridad al final de la historia, es, precisamente, parte de aquel trabajo práctico. Mismo argumento para los estigmas, pues observarlos en la persona de Francisco como si se tratara de una suerte de escándalo, pero que conmueve, aun con pena, es como ver las llagas de Cristo como si se tratara de cinco manchas en su ser. A cualquiera puede repugnarle la idea del ascetismo, a cualquiera también le puede fastidiar la idea del martirio y así experimentar repugnancia “sincera y natural” (Chesterton, 1966, p. 15) por el concepto total o el arquetipo de sacrificio que simboliza la cruz de Cristo, pero si somos lo suficientemente inteligentes conservaremos una actitud objetiva, diría ontológica, para darnos cuenta del punto culminante de la historia, actitud sin la cual se escaparía el punto culminante. No se puede leer racionalmente el Evangelio y considerar la crucifixión de Jesús de Nazaret como un anejo, no solo del texto sino también desde el punto de vista de la vida de Jesús, pues este acto o acontecimiento significa la cumbre de la historia. Es significativo, Chesterton no dice que sea la resurrección el ápice de la historia. Si pudiera introducirme, literalmente, en la mente del autor, creo que encontraría esta explicación: es la crucifixión el punto culminante de la historia, “como la punta de una espada” (1966, p. 15), pues sin muerte no hay resurrección, sin el sacrificio no hay resurrección, aun cuando la resurrección celebrada sea, para la tradición cristiana, la fiesta más importante. Bajo esta lógica teológica de Chesterton, en realidad todas las celebraciones de la vida de Cristo serían importantes, pues el que murió también nació, el que nació también fue concebido, el concebido fue anunciado, el anunciado fue prometido, el que fue prometido preexistía.

Es oportuno recordar en este punto la provocación que Chesterton realiza cuando empieza su versión de William Blake (2012a, p. 17): el poeta y pintor habría sido el primero en comprender que toda biografía debería empezar con estas palabras: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”. Contar la vida de un hombre necesita siglos de trabajo, pues de un tal Jones de Kentish Town, ejemplifica el escritor, la sola palabra *town* (ciu-

dad) remite a un significado que demandaría remontarse a las raíces de la humanidad prehistórica, así como a las últimas revoluciones de la sociedad moderna. Cada término llega a nosotros variopinto de historia, cargado de historia, coloreado de cada etapa que ha cambiado algo en él.

Este desafío de Chesterton no puede menos que evocar una de las más interesantes enseñanzas de Leibniz: cada uno de nosotros es un sujeto del que se pueden ir predicando con verdad infinidad de atributos a cada momento, que nos vinculan con todas las demás realidades del mundo. Una lista completa, infinita, imposible ahora para el entendimiento humano, de todas las verdades de hecho acerca de cada hombre y las relaciones necesarias de que deriva, es la expresión de nuestra esencia. Así, “[e]l único modo correcto de contar una historia sería comenzar por el principio: el principio del mundo; de manera que, en pos de la brevedad, la totalidad de los libros empieza del modo incorrecto” (Chesterton, 2012a, p. 18).

A la provocación de Chesterton añado otra: así como William Blake escribiría la biografía de William Blake omitiendo el nacimiento o los orígenes nobles o plebeyos del sujeto, y acudiendo a una disquisición sobre el gigante Albión, acudiendo también a los desacuerdos entre el espíritu y el espectro del mismo caballero, a las columnas doradas que cubrían la Tierra en sus inicios y a los leones al lado de Dios en su dorada inocencia, así como William Blake sobre William Blake hubiera empezado hablando de bestias salvajes simbólicas y mujeres desnudas, de nubes monstruosas y templos enormes, del mismo modo, subrayo, Francisco de Asís empezaría a hablar de Francisco de Asís con un palabra concreta: *Cristo*. “Los mayores acontecimientos de la biografía de Blake habrían tenido lugar antes de su nacimiento” (Chesterton, 2012a, p. 18), los mayores acontecimientos de la biografía de Francisco de Asís se dieron antes de que llegara al mundo: estos acontecimientos mayores son la creación y la venida de Cristo. Y nótese cómo en la *Biografía* de Chesterton a Francisco en las primeras páginas aparece Cristo.

Se hace más claro por qué no se puede dar un mero rodeo, mucho menos renunciar, al hecho de los estigmas, porque ¿cómo se puede entender a un hombre que lo han invocado como *espejo de Cristo* o *el otro Cristo* (según la tradición que se remonta a Buenaventura de Bagnoregio) sin apreciar, *al menos artísticamente* —dice Chesterton—, la recepción de las heridas en una “nube de misterio y soledad, y no infligidas por mano del hombre”? (Chesterton, 1966, p. 15).

Casi toda la gente que sabe algo sobre Francisco por lecturas, discursos o producciones cinematográficas, conoce su acto de tirarse a la nieve, pero, si como prefiere Chesterton y es necesario presentar las cosas ya comprendidas para explicar las que todavía no son comprendidas, ha de ser pensado que un hombre no se tira en la nieve y da vueltas en ella por una tendencia natural, ni por una ley de su existencia. Hace este tipo de cosas por un impulso más fuerte que el de una tendencia natural, el impulso del enamorado. Aquellos familiarizados con Francisco saben del pasado de trovador de este hombre peculiar, pero a lo mejor no hayan pensado, hasta la *Biografía* de Chesterton, que al proclamarse de nuevo como trovador de Dios, por ejemplo, con el *Cántico del hermano sol o alabanzas de las criaturas*, estaba proclamándose trovador de un nuevo romanticismo, el que consiste en seguir siendo trovador aun en las peores agonías de una vida ascética. Romanticismo que, con la perfección de su “instinto literario”, se podía extender a la estrella más solitaria que la locura de un astrónomo pudiera concebir, pues al verla, Francisco hubiera contemplado en esa estrella el rostro de un nuevo amigo. “Instinto literario” demostrado “cuando llama ‘hermano’ al fuego, y ‘hermana’ al agua, o en la pintoresca demagogia de su afirmación, en el sermón a los peces, de que ‘solo ellos se salvaron en el Diluvio’” (Chesterton, 2012a, p. 186).

Tal romanticismo se proclama como un nuevo misticismo de amor a los hombres y a Dios, pero el enamoramiento hacia los seres humanos no es, en este caso, filantropía: “Un filántropo puede decirse que ama a los antropoides. Pero como San Francisco no amó a la humanidad, sino a los hombres, tampoco hubo de amar a la cristiandad, sino a Cristo” (Chesterton, 1966, p. 16). El biógrafo dice en este punto que podemos pensar que era un lunático porque amaba a una persona imaginaria, pero se trataba, precisamente, de una persona imaginaria, no de una idea imaginaria. Si el ascetismo de Francisco es leído como parte de la historia de un trovador, como parte de las cosas extravagantes que hizo por su dama, desaparece la perplejidad con la que incomoda el ascetismo. En una versión romancesca así, no romanticona o cursi, desaparece la contradicción de un poeta que coge flores al sol y se tira al frío de la nieve. También desaparece la que pueda haber entre alabar toda belleza terrena y corporal, y negarse a tomar bocado; la que pueda haber entre glorificar el oro y la púrpura, y vestirse muy voluntariamente con harapos; la que puede haber entre el hambre de una vida

feliz y, a la par, una gran sed de muerte heroica. Bastaría entender la esencia de los amores nobles para ver que no hay contradicción, pero Francisco superó esto, pues su amor fue mayor, pero tan noble también, que antes de él, hasta Cristo, nadie había oído hablar de un amor como el suyo.

Quien pueda sentir ese amor como una realidad, sentirá la extravagancia de un bello romanticismo. Romanticismo y mística, romanticismo o mística, romanticismo que subsume a la mística, no son contradicciones si se observa que la religión de Francisco no es una especie de teoría, sino, algo así, dice Chesterton, como un conjunto de amores. Como tendré ocasión de tematizar al llegar al capítulo 10 de la *Biografía*, los cambios de naturaleza revolucionaria que llevó a cabo Francisco no acabaron en una nueva religión, y si como dice Chesterton la religión en él no era una doctrina sino una totalidad de amores, entonces, como Jesús de Nazaret, Francisco *luchó contra la corriente de una rueda de fuego*. Según William Blake, Jesús murió por luchar contra la corriente de ese aro de fuego, la rueda de fuego de la religión:

Me hallaba en los valles del sur
y vi una llama de fuego, semejante a una Rueda
de fuego, que rodeaba los cielos. Iba
desde occidente a oriente contra la corriente
de la Creación, y devoraba todo con su estruendosa
furia y con su curso atronador por el cielo y la tierra.
Junto a ésta, el Sol se plegó en un orbe;
junto a ésta, la Luna se desvaneció en un globo,
atravesando la noche; pues por su atroz
e incansable furia, el propio Hombre se contrajo
en una raicilla de una braza de largo.
Y le pregunté a un Vigía y a un Santo
el Nombre de aquello. Me respondió: “Es la Rueda de la Religión”.
Sollocé y dije: “¿Es ésta la ley de Jesús,
esta terrible espada devoradora que gira en todas direcciones?”
Respondió: “Jesús murió porque luchó
contra la corriente de esta Rueda”. (Blake, 2014, p. 439)

Por otra parte, Chesterton quiere resolver la dificultad moderna con respecto de un hombre tan singular como Francisco, de ahí que se conduzca

por la vía de la aclaración de sus aparentes contradicciones. Un lector moderno acepta a Francisco a duras penas, dada la incomodidad que le produce un excéntrico de esta naturaleza, pero Chesterton comprende las excentricidades que parecían incomprensibles por vías del nuevo romanticismo y la mística que su biografiado practicaba como realidades indivisas.

Lo dicho hasta este punto en este apartado A reúne varias de las razones de por qué Chesterton experimentó que había encontrado un amigo cuando oyó por primera vez la historia de san Francisco. Esa primera vez, según testimonia Joseph Pearce (1998, p. 244), se remonta a los días en que sus padres se la leyeron, siendo niño, en el cuarto de juego. Empero, Chesterton confiesa que allá en la mocedad muchas cosas le parecieron supersticiosas, oscuras y hasta bárbaras; en su escrito las presenta lúcidas y resplandecientes, es porque las ha madurado meditativamente.

La vida de Francisco de Asís empezó a ser escrita en 1923. La secretaria de Chesterton en ese momento, Kathleen Chesshire, cuenta cómo la escribió (Pearce, 1998, p. 246) —añado algunas cosas que, ya en este punto del flujo del tiempo, siento que pudieron suceder—: en una mañana de verano, sabiendo que Chesterton no necesitaría sus servicios hasta las diez antes del mediodía, Chesshire fue en bicicleta al pueblo a pagar unas facturas. Cuando regresó, Frances Blogg, la esposa, se encontraba entre sus flores. Céntrica en el jardín una estatua de Francisco de Asís parecía predicar a los pájaros que revoloteaban a su alrededor, como si los pájaros quisieran que la estatua se vivificara y se convirtiera en el hombre del que la materia sólida, pero tibia por el verano, formaba un recuerdo. Chesterton paseaba por el sendero del jardín, que es como si pasara por todos los senderos del mundo, pues un pensador como él no necesita salir del jardín de una casa para entender todos los jardines del mundo, como Sócrates que no salió de Atenas, pero en Atenas descubrió los abismos del concepto y de la ética, y dio forma al Abraham de la fe filosófica, esto es, a Platón. El autor inglés estaba absorto en sus ideas, mejor, estaba concibiendo un libro, concibiendo en el sentido literal. Cuando Chesterton ve a Chesshire regresar, comenzó el trabajo. “Cuando usted quiera”, dijo Chesterton. La vida de Francisco de Asís debía salir para el otoño, por lo que se dieron a la tarea de terminar la obra en el mismo verano. Como se habían comprometido en asistir al *Hall Barn* todas las tardes de junio a ensayar *El sueño*, la biografía debía ser escrita en las horas de la mañana. Terminando el

primer capítulo, el autor revela que aquella figura de un hombre con hábito pardo es la única, entre muchas otras imágenes, que en ninguna etapa de su peregrinación dejó de serle familiar. Entre el brillo del sol, el jardín donde se encontraba la estatua y las palabras de Francisco llamando al fuego como hermano, Chesterton encontraba una cierta armonía. En las sombras de la estatua sobre el suelo, cual místico que como Francisco también creía demasiado, Chesterton veía las sombras favoritas de Francisco, las “de fieras y pájaros, tal como él las vio, grotescas, pero con una aureola de amor divino” (1966, pp. 17-18).

Uno se puede imaginar que Chesterton, a su vez, se imaginaba esta escena: que esa estatua cobraba vida y que a su alrededor daban vueltas y jugaban un hermano lobo y una hermana oveja. Este es el secreto de la historia romancesca y romántica, no romanticona ni cursi —insisto—, que Chesterton ve en Francisco. Secreto por el que los mismos ángeles andarían con temor, por el que el mismo autor caminó también con temor, pero no abrumado “puesto que el santo supo tolerar con alegría a los locos” (1966, p. 19).

B. Capítulo 2...

Chesterton empieza el capítulo 2 con una fuerte crítica a la innovación moderna de sustituir con el periodismo a la historia, incluso a la tradición (si bien el periodismo es una de las materias primas de la historia, no debe reemplazarla). Dicha sustitución lleva a que solo podamos oír o leer el final de cada historia. Los periódicos terminan dando una suerte de sumario de una historia, de una novela, pero no un sumario *de historia*. Se molesta con las reservas biográficas que tiene el periodismo, por las cuales no se piensa en publicar la vida sino cuando se tiene que publicar la muerte. Así como con las vidas, lo mismo con las instituciones y las ideas. Publican la vida de las instituciones y las ideas cuando ya están muertas. “Después de la Gran Guerra, nuestro público empezó a oír hablar de naciones de toda especie que se estaban emancipando. Pero nadie le había hablado hasta entonces de que hubiesen sido esclavizadas” (Chesterton, 1966, p. 24).

Este método puede parecer excitante, pero a la luz de Chesterton no conduce a saber de qué iba la cosa en una u otra historia, de qué trataban. Este método puede gustarle a los que van a las historias solo cuando ocurren

el beso o el asesinato, pero los que quieren saber quiénes fueron los amantes, el asesino o la víctima, dónde fue el beso, cómo lo mataron y por qué alguien acabó con la vida de otro, necesitan mucho más. “El día en que lo iban a matar, Santiago Nasar se levantó a las 5.30 de la mañana, para esperar el buque en que llegaba el obispo” (García Márquez, 1989, p. 9) dicen las primeras líneas del primer capítulo de *Crónica de una muerte anunciada* de Gabriel García Márquez, mismo capítulo que cierra diciendo: “No se moleste, Luisa Santiaga —le gritó al pasar—. Ya lo mataron” (1989, p. 41); y toda la novela es sobre ese día, y desde ese día sobre muchos otros días, sobre ese muerto, los asesinos y sus motivos, incluso sobre los sueños del asesinato, a modo de crónica investigadora llevada a cabo unos veintisiete años después del suceso. “Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo” (García Márquez, 1997, p. 11), así empieza *Cien años soledad* del mismo autor, en la que parece que Macondo es todos los lugares del mundo y los Buendía son todos los seres humanos posibles.

No se puede explicar la mitad de una historia sin el recurso a la otra mitad; es inasible, por ejemplo, la Inquisición española sin saber primero qué era España y qué era la Inquisición. Entonces, antes de hablar de la Inquisición española habría que saber qué fue la Cruzada contra los moros, qué fue el heroico espíritu caballeresco de ese contexto, cuál el sentimiento con respecto a la dominación. Y no se trata de hacer empezar bien una historia que empezó mal o hacer empezar mal una historia que comenzó bien, se trata, exige Chesterton, de que empiece, y en una versión de la historia, como la que él crítica, ese comienzo se nos priva. No basta con tomar las cenizas de las cenizas, hay que conducirse por las cenizas hasta el hecho del fuego y del hecho del fuego hasta la mano que lo encendió. Para el caso de la historia de Francisco de Asís, empezarla por el nacimiento sería desdeñar el punto esencial; de hecho, sería no empezarla si quiera. Así lo ve Chesterton, pues que se hable de reformadores sin decir nada de aquello que han de reformar o de rebeldes sin saber nada de aquello contra lo que se rebelan, es un fracaso de la forma de historia que él amonesta. Y no es una trivialidad que hable en este punto de reformadores exigiendo saber lo que reforman, de rebeldes exigiendo saber lo que atacan, de conmemoraciones exigiendo el recuerdo que se debe invocar, de restauraciones

de cosas que en verdad existieron y que en verdad fueron dañadas. No es una trivialidad porque Francisco de Asís, justamente, reformó, luchó, revivió la memoria, se convirtió en recuerdo y restauró. Entonces escribir sobre Francisco de Asís implica un mundo, hasta un universo, para describir al hombre. Igualmente demanda la historia de ese mundo, al menos en lo que a él lo afectó. Si no, no se puede hacer inteligible cómo es que fue, a la vez, soldado y santo.

Chesterton valora que los siglos XII y XIII fueron como un despertar del mundo, un florecer de cultura y arte, después del largo sueño y bostezo de los cuatro siglos anteriores del XII. Este y el XIII son calificados por el autor como una emancipación. Pero, con Chesterton preguntamos, ¿qué estaba dormido para poder hablar de despertar?, ¿qué estaba enterrado para poder hablar de florecimiento?, ¿qué acabó?, ¿de qué fueron emancipación esos siglos? Estas son preguntas de un punto de controversia entre diversas filosofías de la historia. Los sueños de la humanidad durante esos siglos “oscuros” fueron dispares, pues unos fueron sueños místicos, otros fueron mostreros. Es infantil decir que la emancipación consistió en revelarse contra una “superstición salvaje” para avanzar hacia “luces de civilización”. Partir de una convicción así haría incomprensible la historia de Francisco de Asís. Aquello que finalizó con este renacimiento de los siglos XII y XIII fue una penitencia, una expiación. ¿De qué? La tesis de Chesterton es esta: de la depravación que se extendió como una peste y que siguió al culto de la naturaleza.

La Grecia filosófica y artística “fue quizás la más alta civilización de la humanidad” (Chesterton, 1966, p. 32); descubrió sus artes de la poesía y la representación plástica, y sin que estas riñeran; descubrió sus ideales políticos y su claro sistema de lógica; descubrió también su error y debido a este terminó convirtiéndose al cristianismo. Los griegos filosóficos habían enseñado que si los hombres se conducían por la razón y por la naturaleza no había nada que temer. Pero ni la moral de un Sócrates fue suficiente. Parecería obvio “que el pueblo cuyos poetas concibieron a Elena de Troya, cuyos escultores labraron la Venus de Milo, se conservase santo” (1966, p. 33), pero rendir culto a la belleza y a la salud no conserva bello y sano, “[c]uando el hombre quiere seguir un camino recto, anda torcido. Cuando sigue a su nariz, se arregla de algún modo para desviarla, o quizá para cortársela, aun desfigurándose el rostro”. Un Werner Jaeger (2001b, p. 388) alegaría contra esta tesis de Chesterton, diciendo que, si bien fue muy caro

ante la historia universal concederle al pueblo griego el título glorioso de ser el que conquistó espiritualmente al mundo, no puede olvidarse que no es en su cultura donde se encuentra la carga de la culpa de la muerte del Estado helénico, porque su filosofía, ciencia y retórica fueron, muy por el contrario, las formas en que lo verdaderamente inmortal en la creación de los griegos perduró: *el amor al conocimiento como suprema razón del hombre*. Pero esta idea de Jaeger no riñe del todo con la de Chesterton, este dice que fue “obedeciendo a algo más hondo en la naturaleza humana” lo que los llevó al hundimiento, y el descubrimiento de este algo más hondo fue lo que llevó a los hombres antiguos al cristianismo. Y esto más hondo es, para el autor, la ausencia de algo que los condujera a la mística que no fuera el misterio de las fuerzas innominadas de la naturaleza, pues los mismos misterios de la naturaleza hasta produjeron cosas contra la naturaleza. Chesterton advierte que la observación es sutil, las pasiones naturales se convirtieron en pasiones contra la naturaleza.

Aquellos hombres necesitaban un nuevo cielo y una nueva tierra, porque habían profanado su propio cielo y propia tierra (Chesterton, 1966, p. 36); nada podía purgar aquella tendencia de la humanidad similar a la de los bolos y nada podía purgar la obsesión por la naturaleza que llevaba al sadismo, sino una religión que no fuese terrena.

En este punto que he desarrollado acerca del renacimiento de los siglos XII y XIII y lo que estaba muerto con respecto a ese renacimiento, Chesterton se comporta como un filósofo de la historia y como un psicólogo de la historia.

Ya no era suficiente, según él, una religión natural, ni una magia natural, debían irse al desierto o al fondo de una caverna para no ver aquello que habían depravado. En el desierto y en la caverna duraron cuatro siglos. Cosa que a Chesterton le parece lo más prudente. “Si Dios no podía salvarle, no podían, ciertamente, salvarle los dioses. La Iglesia primitiva llamó demonios a los dioses del paganismo; y tuvo razón” (1966, p. 37). Una diferencia entre quienes se hicieron a esta nueva forma y los que conservaron la religión natural, es que los de esta última no identificaban la relación entre filosofía y religión.

La expiación fue muy larga, la llegada de Francisco de Asís al mundo y el renacimiento que comporta, justamente, son históricos porque él fue uno de los que más señaló y vivió el final de esa expiación.

Asís era, y es todavía, una ciudad erguida en un punto escarpado y entre boscosas colinas de Umbría. En un artículo de Nina Burleigh (30 de agosto de 2015), traducido para *La Nación* de Argentina, se refiere que, desde la muerte de Francisco, la ciudad Asís no ha dejado de recibir peregrinos que llegan al lugar para recorrer el camino de Francisco en los bosques escarpados del Monte Subasio. Burleigh extiende esta información llamando la atención sobre una nueva característica en esta tradición, dada no hace muchos años: la aparición de peregrinos no católicos atraídos por la esencia mística que el santo parece haber dejado perdurando en esos bosques. Como en las ciudades de aquella época de Francisco, sus habitantes podían no saber nada de muchas cosas, pero la guerra no era una de las cosas sobre las que ignoraban. En el tiempo de Francisco, eran muchas las ciudades europeas gobernadas por pequeños gobiernos locales, feudales, algunas tenían un semblante monástico, y otras eran, todavía, ligeramente imperiales. La Italia de esa época había conservado, en parte, el espíritu de la República y poseía varios pequeños Estados. Por una u otra forma, las ciudades, empero, ya no estaban abiertas, esto último como método de defensa de las guerras feudales. Esta es la razón por la que los hombres podían ser ignorantes, pero no sobre la guerra. Además, casi todos los ciudadanos debían ser soldados. “Del fondo de aquellos fragmentos de feudalismo y libertad, y de aquellos restos de ley romana, debía levantarse, a comienzos del siglo XIII, vasta y casi universal, la poderosa civilización de la Edad Media” (Chesterton, 1966, p. 39). La misma que arrastraba, como se ha buscado señalar, una austeridad derivada de aquel largo periodo de penitencia, todavía cuando en los siglos XI y XII iban teniendo lugar las reformas morales que tienen en Francisco a uno de sus héroes y precursores. Era un crepúsculo matinal, pero todavía era un crepúsculo gris, distinción esta con la que Chesterton quiere señalar el significado del pasado religioso inmediato y lejano de Francisco de Asís.

El monasterio, tomado como institución, es casi tan antiguo como el cristianismo. La perfección buscada en él siempre estuvo en relación estrecha con la castidad, la pobreza y la obediencia, al menos desde el punto de vista del discurso, porque en la práctica no siempre se ha logrado. Al amparo de estos objetivos, el monasterio fue civilizador de la humanidad, los monjes enseñaron a la gente a labrar, a sembrar, a leer y a escribir. Pero en este proceso venía inherente otra cosa: los monjes eran prácticos, pero

lo eran severamente. Si bien muchos esclavos fueron declarados libres por sus señores y hay una relativización de la esclavitud pasando de esclavos a siervos, prácticamente libres en lo que respecta a la granja y a la vida familiar, estas ganancias se hicieron bajo la presión del clero, una presión del espíritu de penitencia. Una cosa es ascender a mayores conciencias de libertad por un proceso de la conciencia en el que se hace retroceder las fronteras de la comprensión, y otra muy distinta es la conquista de libertades como respuesta a la culpa. Es cierto, como aclara el autor, que toda sociedad católica debe poseer, en un cierto sentido, una atmósfera de penitencia, y esto con naturalidad, pero no es menos cierto que la penitencia también puede convertirse en exceso, en áspera penitencia. La misma que lleva a que muchas acciones manifiesten “un arrepentimiento de lecho de muerte” (Chesterton, 1966, p. 40).

Un ateo de buena fe, según confesión del mismo pensador, le dijo alguna vez que los hombres permanecieron en la esclavitud solo por el miedo al infierno, a lo que Chesterton alegó que lo correcto históricamente es afirmar, por el contrario, que *los hombres fueron librados de la esclavitud por miedo al infierno*. El ejemplo que pone Chesterton en este punto es la reforma de la disciplina eclesiástica de Gregorio VII, la cual apuntó una inquisición exigente contra la simonía del clero, junto con la necesidad de una idea de vida parroquial mucho más severa. Empero, la cristalización de un celibato sacerdotal más allá de la vida del clero universalizando una obligación, terminó, para muchos, en algo negativo.

En este mismo orden, la guerra heroica, la guerra santa, pero *guerra*, al fin y al cabo, dejó unos héroes, sí, pero héroes de una tragedia. En Arabia se había levantado una suerte de herejía, una religión de carácter militar, así como nómada, que invocaba el nombre de Mahoma. A una gran parte de católicos le pareció que esta nueva religión era una simplificación insana, además de ser una amenaza militar para la cristiandad, hecho al que respondería esta gran parte con una guerra intentando la recuperación de los Lugares Santos.

Esta era la atmosfera, monástica muy penitente y de guerra, una atmosfera gris, sobre la cual Francisco aparecerá como nueva belleza, con todo lo fresco que puede connotar la palabra *nueva*, pues hasta los mismos fuego y agua usados en la guerra para matar o para hidratar a un ejército iban a ser llamados como *hermano* y *hermana*. No solo esto, sino que, en

un sentido que se remonta a un mucho más allá en el tiempo, *el agua ya no iba a ser el lugar donde arrojaban a los esclavos para ser pasto de los peces, ni el fuego un medio para ofrecer a Moloch unos niños, así como las estrellas no iban a ser otra vez las señales de la lejana frígidez de los dioses*. Ahora sí iba a darse la purificación del paganismo, pero no sobre el fundamento de la culpa, sino sobre el de la alegría (fue esta su forma de luchar contra *la rueda de fuego de la religión* de áspera penitencia). El agua, el fuego, las estrellas iban a ser cosas recién creadas que esperaban nombres nuevos de alguien que fuese digno de nombrarlas. El mundo volvería a ser reciente, tan reciente, como escribe Gabriel García Márquez en la primera página de *Cien años de soledad*, *que muchas cosas carecían de nombre y para mencionarlas era necesario señalarlas con el dedo*.

Chesterton ve a partir de Francisco que ni la Tierra ni el universo tienen aquel significado siniestro. Aguardan una reconciliación con el hombre. Extinto el culto a la naturaleza, extinto el descarrío del exceso al que condujo este culto, ahora el hombre podría volver a la naturaleza.

Cuando aún brillaba el crepúsculo, apareció, silenciosa y súbitamente, sobre una pequeña colina que dominaba la ciudad, una figura oscura, contra la oscuridad que se desvanecía. Era el fin de una larga y áspera noche, de una noche en vela, visitada, empero, por las estrellas. Aquella figura estaba de pie, con las manos en alto como en tantas estatuas y pinturas; en torno de ella había un bullicio de pájaros cantando, y a su espalda se abría la aurora. (Chesterton, 1966, pp. 43-44)

¿Son exageradas estas valoraciones de Chesterton?, ¿son solo grandilocuencia? No si hacemos caso a la amonestación de Chesterton según la cual tenemos la tendencia de “pasar por alto los asuntos centrales de la historia humana. Miramos a la humanidad desde demasiado cerca, así que solo vemos los detalles y no los rasgos más vastos y dominantes” (2012a, p. 182). Puedo escoger dos ideas del autor, de otros textos diferentes a la *Biografía*, que también sirven para solucionar ambas dudas. En *El Coro de Alarmas y digresiones* el escritor remite a una anécdota del hermano Giles, uno de los primeros seguidores de Francisco. Un hecho que dice recordar, aun cuando la mayor parte del registro de Giles en la vida de Francisco se hundió para Chesterton en el olvido. Pero no es una trivialidad que re-

cuerde precisamente este (2015, pp. 150-151): unos estudiantes de teología fueron a preguntarle si creía en la libre voluntad y, si creía, cómo conciliar la libre voluntad con la necesidad. El seguidor de Francisco reflexionó la pregunta, pero, en lugar de responder verbalmente, respondió tomando un violín para luego saltar y danzar por el jardín, ejecutando música alegre que expresaba una indiferencia violenta y enérgica. La tonada, dice Chesterton, no fue guardada en los registros, pero se trataba del “coro eterno de la humanidad que modifica todas las artes y burla a todos los individualismos como la risotada y el trueno de algún distante mar”.

En *William Blake y otros temperamentos* obtengo la otra idea: lo que hacía a Francisco, y a los monjes parecidos a él, tener una loca alegría era, entre otras cosas, el universo en sí. Que se afirme del universo estar gobernado por la justicia y la misericordia es un optimismo arrollador, todavía más si se piensa en que, hasta con cierta naturalidad, una tendencia humana es afirmar del universo su atrocidad y confusión. Cosas como la diáfana luz del día, el rayo que despertó o desgajó al árbol, los océanos que furiosos hacen naufragar los barcos, todas aquellas cosas terribles y desconectadas, hasta absurdas, son, para hombres como Francisco de Asís, partes “de una oscura y aterradora y bondadosa conspiración, de un despiadado plan piadoso” (Chesterton, 2012a, p. 182). Si se ponen las cosas patas arriba, como es tan necesario hacerlo a veces para que vuelvan a estar correctas, se entiende que los ascetas eran “pesimistas” porque tenían la capacidad de pagar con cuarenta años de vida toda la eternidad. La idea de la eternidad, que no es privativa de los creyentes de una religión, pues se la encuentra pensada y buscada también por poetas, artistas y científicos, es en sí misma optimista. En este sentido, poetas, artistas y científicos son tan ascetas como los ascetas de oficio; la práctica de su trabajo llega a cotas de ascetismo.

Estas dos ideas (la respuesta dramática y pintoresca de Giles a la pregunta por la paradoja de la libertad y la necesidad, y la confianza en un plan divino, más la idea de eternidad) prueban que no son exageraciones ni grandilocuencia de Chesterton valorar a Francisco como un hombre que traía a la aurora a sus espaldas. El punto es entender cuál aurora, precisamente la de una alegría que no se conocía, o que, al menos, no se conocía desde hace tiempo porque estaba muerta, una alegría tal que era capaz de observar el milagro hasta en las cosas corrientes. Capacidad de observación que W. R. Titterton, en *Chesterton, mi amigo* (2011, p. 121), ve

recíproca en la vida de Francisco y en casi toda la obra de poesía de Chesterton, y que Titterton hace manifiesta en estos versos:

When all my days are ending/ and I have no song to sing,/ I think I shall not be too old/ to stare at everything,/ as I stared once at the nursery door/ or a tall tree or a swing./ Behold the crowning mercies melt,/ the first surprises stay;/ and in my dross is dropped a gift/ for which I dare not pray:/ that man grow used to grief and joy/ but not to night and day./ Strange crawling carpets of the grass,/ wide windows of the sky;/ so in this perilous grace of God/ with all my sins go I;/ and things grow new though I grow old,/ though I grow old and die.
[...]

*Cuando mis días toquen a su fin
y no tenga canción para cantar,
no seré demasiado viejo
para mirar
todo como lo hacía en el cuarto de juegos
o en un columpio o bajo un árbol colosal.*

[...]
*Los honores se funden,
las primeras sorpresas todavía
están y, entre la escoria, hay un regalo
por el cual ni a rezar me atrevería:
que se acostumbre uno a la pena y el gozo,
pero nunca a la noche y el día.*

[...] *Alfombra que gatea, la hierba de los prados;
el cielo como una vidriera.
Así es la peligrosa gracia de Dios y yo
con mis pecados ando en ella.
Las cosas se hacen nuevas, aunque yo me haga viejo,
aunque yo me haga viejo, y muera.* (Titterton, pp. 134, 121-122)

C. Capítulo 3...

El capítulo 3 de la *Biografía* empieza con una bella aclaración sobre la historia del nombre *Francisco* “que, si no es real, no deja de ser típica” (Chester-ton, 1966, p. 47). Sus amigos le llamaban *Francesco* o *el Francesillo* y una de dos razones para ser llamado así era su pasión por la poesía francesa de los trovadores. La otra, pero conectada con la anterior, es esta: al nacer, su madre Donna Pica Bourlemont le habría llamado Juan (o Giovanni, es lo mismo); sin embargo, lo más probable es que Pietro Bernardone, el padre, se encontraba en ese momento en Francia teniendo éxito en sus negocios, mismo éxito que pudo ser causa del gusto por las costumbres sociales de ese país. Al regresar, Pietro habría llamado a Juan como *el francés*. Juan o Francisco, en uso de su conciencia, llegó a considerar aquel país como una nación de hadas propia para los trovadores. En cierta medida, había sido influenciado por su padre.

Pietro era un próspero mercader de ropas, pero no hemos de deslizarnos por un facilismo semántico, pues tal oficio no se corresponde exactamente con lo que en los tiempos modernos se tiene por comerciante o negociador, o industrial, mucho menos a algo dentro del sistema capitalista. Seguramente tuvo a cargo empleados, pero no era un patrono, y más seguro todavía es que empleó a su hijo Francisco. Era igual de rico a un labrador, pues, a la luz de Chesterton, aquel orden social de la época conservaba a la gente en un plano en el que todos, incluso, llevaban a cabo tareas pesadas. *Francesco* o *el francesillo*, o aún *el francés*, en una analogía moderna, se parecía a un señor o a un caballero, pero no al hijo de un comerciante de ropas. Es bastante seguro también este hecho: entre los jóvenes de su villa gozaba de gran popularidad, dada la proximidad a la trova y a las modas francesas. Era algo así como un jefe romántico. También es cierto que gastaba dinero en extravagancias y en prodigalidades. Por estas razones juntas, Donna Pica Bourlemont, más con preocupación que con orgullo, dijo de él alguna vez: “Más parece un príncipe que hijo nuestro” (Chester-ton, 1966, p. 49).

Principesco o no, no es menos cierto que vendía piezas de ropa en una barraca del mercado de su ciudad, y es en este trabajo donde el escritor inglés encuentra una escena sumamente significativa, pues hace evidentes ciertos rasgos propios de su carácter que resultan más que interesantes, por-

que se encuentran antes de la transfiguración trascendental de la fe. La escena es esta: mientras vendía panas y bordados finos a algún comerciante rico de la ciudad, se acercó un pobre a pedir limosna en un modo por demás incorrecto —si es que acaso hay un modo correcto de hacer tal cosa, podría agregarse—. No existían leyes que persiguieran a un hombre por mostrar sus necesidades de pan, por tanto, no había una policía que “protegiera” a los ricos de los actos de los pobres pidiendo alguna cosa. Lo que sí estaba dado era una suerte de costumbre según la cual los forasteros no podían interrumpir un buen negocio, cosa que se extendía, probablemente, a los pobres. Para el comerciante y para el mendigo tuvo Francisco dos actitudes, pero en las que se deja ver que la cortesía no era en él una mera cáscara de ocultamiento o un esnobismo. No significa que su cortesía y modales hayan sido un impedimento para haberse sentido molesto por la coincidencia de sus interlocutores ciertamente separados por el mayor y menor ingreso, pero ajustó rápidamente el negocio para poder prestar atención al mendigo. Aunque lo hubiera hecho rápidamente, el mendigo ya estaba lejos. Saltó entonces de su tienda, dejando abandonadas las piezas finas y a merced de un ladrón, para ir directo a la plaza. Atravesó la plaza, recorrió a paso veloz las calles estrechas y curvas de su pequeña ciudad con el fin de encontrar a aquel mendigo. Cosa que en efecto pudo llevar a cabo junto con darle dinero. Por supuesto que es lícito imaginarse la cara de sorprendido del mendigo.

Francisco, en su inmanencia, se dijo a sí mismo y juró a Dios que nunca iba a negar ayuda a un pobre. Este empeño se convertiría en un hecho mucho más que constatable. Nunca ha habido un hombre, dice Chesterton, *a quien asusten menos sus propias promesas y compromisos*. Su vida, en este sentido, el autor la ve como un conjunto de votos temerarios; pese a temerarios, todos esos votos terminaron bien.

El escritor no quiso disminuir el efecto dramático hallable desde los años de juventud de Francisco, que sí ha sido disminuido por los primeros biógrafos de Francisco con la intención de encontrar presagios o signos de la revolución espiritual que llevaría a cabo. Chesterton, por el contrario, ha aumentado el efecto dramático y haciendo ver que en el joven no había fenómeno alguno de un temperamento característicamente místico. A diferencia de la vida de otros santos, no se encuentra en él siendo un muchacho el sentido temprano de la vocación. Cuando era joven, pensaba tener

éxito como poeta francés o como soldado. En bondad y valentía no superaba a los muchachos de su tiempo y, como estos, gustaba de trajes lúcidos o brillantes, propios de la estética heráldica del Medioevo. Como sus jóvenes contemporáneos, era también festivo. Chesterton lo imagina teniendo que iluminar a su ciudad, para esta tarea Francisco no se hubiera conformado ni contentado con la gracia del rojo, habría preferido toda la gama del arco iris, tal como una pintura medieval. Estos escorzos hacen todavía más potente aquella escena y revelan elementos de la personalidad del muchacho: un joven vestido lucidamente corriendo hacia un mendigo cubierto de harapos, y no para rescatar alguna cosa perdida o robada, sino para darle al mendigo. Un ejemplo de elementos de la personalidad de Francisco es lo que Chesterton llama “espíritu de rapidez”. Según Chesterton, Francisco seguiría corriendo por el resto de su vida hacia los pobres y es nada más que por sus obras de misericordia por lo cual sus retratos han estado variopintos también de apacibilidad, pues una cierta precipitación fue más propia en él, como contrapeso, enseña el pensador inglés, a un alma meramente quieta. Para el autor, Francisco tendría que ser representado, al lado de otros santos, como son representados los ángeles: “con pies alados, y aun con plumas; según el espíritu de aquel texto que llama viento a los ángeles, y fuego ardiente a los mensajeros” (1966, p. 53). La valentía es aquí carrera en el sentido de lanzarse con ímpetu. Entonces, era menos paciencia y más ímpetu e impaciencia lo que había en su alma. Este hecho da luces acerca de una cierta confusión moderna que hay con la palabra “práctico”: si lo práctico quiere decir inmediatamente practicable, entonces lo práctico es lo fácil; bajo esta noción Francisco era muy poco práctico. Pero si la noción es más bien la siguiente era muy práctico: preferir el esfuerzo y la energía rápida por sobre la vacilación y la tardanza —podría afirmarse también, por sobre la procrastinación—. No estaba loco, era, muy por el contrario, el envés de un soñador, aunque Hermann Hesse, como se vio apenas empezando este libro, sí lo llama “soñador”.

Chesterton pasa a otra característica encontrada en la escena con el mendigo con la cual habla de *instinto en la naturaleza del muchacho*: es el concepto de igualdad humana, previa a la mismísima fraternidad franciscana promovida después por él. Que se haya atendido al mercader y al mendigo, que se haya sentido incómodo con la coincidencia de ambos ante él, que haya salido corriendo detrás del mendigo después de haber

procurado primero al mercader, demuestra, según el londinense, que el mercader y el mendigo eran *igualmente* hombres. La magnanimidad que mostraría después con su movimiento espiritual no es otra cosa que la elevación de ese concepto de igualdad.

Chesterton escoge esta anécdota y enfatiza en ella porque quiere liberarse del sentido demasiado pintoresco y del sentido romántico que suelen ser impuestos a la vida de Francisco —y de tantos otros—, de lo que resulta un sedimento sentimental que, concediéndole mucho, solo llega hasta la superficie de la realidad y de los hechos. Muy por el contrario, de Francisco no solo se debe hablar con “historias bonitas”. Aburridos, refritos, torpes, empalagosos y hasta oscuros terminan siendo el cristianismo, sus tradiciones y los hombres relevantes de su desarrollo cuando los creyentes embadurnan la historia de su sistema de creencias y sus hechos con piedad exagerada, que por exagerada es mentirosa e hipócrita, cuando no es que el sistema y sus hechos son embadurnados intencionalmente con mentiras muy bien construidas. Un número desafortunadamente grande de católicos, por ejemplo, se afirman a sí mismos con *Padres nuestros* y *Rosarios* como seres de luz, mientras el resto de la humanidad está compuesta, según ellos, por seres de oscuridad. Otro número lamentablemente grande ha establecido toda una relación estrecha, casi hermanada, entre cristianismo y tiranía ideológicamente conservadora o *de derecha* que, además de tiránica, llega a totalitaria. Y otro número, también desafortunadamente grande, ha tomado como oficio ir por la vida repartiendo condenaciones (“¡Este o aquel se salva!” , “¡Este o aquel se condena!”). No son pocas las veces, muy lamentablemente otra vez, en que los mismos creyentes no conocen el desarrollo de su religión, las tensiones, los fallos, los hundimientos o los verdaderos milagros y los buenos testamentos culturales dejados a la humanidad por espíritus tan grandes como un Roger Bacon que, aparte de ser franciscano, ha sido llamado por Brian Clegg como *el primer científico*, o un Juan de la Cruz que, además de ser un santo y un místico, junto a la santidad y la mística, es uno de los más grandes poetas. Dos ejemplos por los cuales se pueden hacer manifiestos legados culturales sinceros y potentes, pero no son los únicos desde este punto de vista, y son muchos los ejemplos que se podrían poner desde otra *praxis*: la de santos que no fueron hombres de ciencia o de arte, pero sí hombres con gran amor y entrega desinteresada a la humanidad, o, mejor, cuyo único o mayor interés fue

entregar. En este orden de cosas, Francisco de Asís no es el nombre de un sedimento sentimental medieval, es, mucho mejor que esto, “un reto al mundo moderno” (Chesterton, 1966, p. 55).

Aparece otra anécdota en la *Biografía* que, como la anterior, abre ciertos abismos del espíritu y de la mentalidad hasta inconsciente del hombre en tema, aunque, para más riqueza ensayística, la que viene es en un ambiente distinto en la que se dio la anterior. Estalló la guerra entre Asís y Perugia; sin embargo, era costumbre decir que en verdad las guerras no estallaban sino que eran como episodios de un incesante enfrentamiento entre las ciudades-Estado de la Italia de la época. Por supuesto, aquellas guerras no son comparables con las del siglo xx o las contemporáneas que se asemejan más a un cataclismo en el que una parte completa de la humanidad es borrada como si nunca hubiera existido o una parte completa de un continente o el continente entero terminan transformándose en un infierno. Para el literato londinense nuestras guerras son peores y más ideológicas que aquellas; las de la época medieval llevaban a los hombres a morir por las cosas por las que, a su vez, habían vivido: casas, templos y jefes. Si nuestras guerras han paralizado a la civilización, las de la Edad Media en esas pequeñas ciudades, según el escritor, produjeron a un Dante y Miguel Ángel, Ariosto y Ticiano, Leonardo y Colón, Catalina de Siena y Francisco de Asís. Idea que no es, lo advierto, pues no es el tenor con que la escribe, una suerte de justificación y validación de la guerra. Sonó el clarín en Asís y los habitantes se armaron, entre ellos el hombre de la *Biografía* que se estudia. Hizo parte de una compañía de lanceros que cayó prisionera del rival. Chesterton ve la causalidad de este hecho, mayormente, en que uno de la compañía los haya traicionado o haya sido tan cobarde que su mal rendimiento haya producido la derrota. Acude a esta causa, pues, según las leyendas, había entre ellos, los cautivos, y todavía en la prisión, uno al que sus compañeros desdeñaban; “cuando esto sucede en tales circunstancias, es porque la vergüenza militar de la rendición recae sobre alguien concretamente” (Chesterton, 1966, p. 57).

En ese contexto, Francisco fue la excepción, pues la cortesía y jovialidad con las que trataba a sus compañeros cautivos, tratando de levantarles el ánimo, fueron las mismas cortesía y jovialidad practicadas en el trato con el desdeñado, el traidor o el cobarde. No era este un acto de compasión, era un acto de igualdad. Esta actitud es calificada por Chesterton como

casi anárquica, pero esta valoración no es peyorativa, él ve en el hecho una ola submarina que remueve los mares ignotos de la caridad. Esta ola profunda o submarina en el mar de la caridad —me parece significativo extender la imagen que usa Chesterton—, cumple las mismas características ontológicas de una ola gigante submarina en el mar físico, y, como metáfora aplicada a cualquier posible mar de la realidad, enseña a discernir sobre los hombres que movidos por el bien han contribuido tanto que sus actos pueden ser tenidos como otros movimientos de fondo: en la superficie es casi imperceptible una ola submarina, alcanza a producir una cresta de no muchos centímetros de altura que puede no ser observada si el oleaje es intenso. Quizás por esta razón esta clase de olas ha sido rodeada de significados misteriosos desde que su existencia se documentó objetivamente, y cuántas leyendas ha inspirado en su momento entre los marineros. Pero, si la manifestación en la superficie marítima es sutil, no pasa lo mismo si es tomada como cosa en sí, pues una de estas olas es toda una impresionante magnitud en tanto que puede alcanzar una altitud, desde la base, de un centenar de metros o más, ejerciendo así influencia tan potente como la de tener proyección en el clima de la Tierra y en los ecosistemas oceánicos. ¿Cómo se distingue a una de estas olas si está rodeada de agua?, ¿cómo distinguir a un hombre en la historia de la humanidad como una ola submarina? La frontera entre el agua más fría y más salada por debajo, y la más caliente y menos salada por arriba, donde se producen, se detecta con los instrumentos adecuados. Veo en Chesterton y su convertir la paradoja en un instrumento adecuado del pensamiento, la consecuencia de distinguir a dichos hombres que han sido olas profundas. Así como en esa frontera de aguas submarinas se generan olas y hay unas que son capaces de alcanzar alturas como las de un edificio muy alto y viajan enormes distancias, y desempeñan un papel importante en el proceso de mezcla de las aguas —ayudando a conducir hacia abajo a masas calientes de agua y absorbiendo calor de la atmósfera—, análogamente, así, hay hombres que parecen haber nacido en esas fronteras profundas y desde ellas ejercen las más de las influencias en el mar de la casualidad metamorfoseándolo en mar de la causalidad. Hombres y sus actos como olas submarinas tan altas como las del Estrecho de Luzón, entre Taiwán y Filipinas, donde se generan, según se sabe hasta ahora, las olas internas más poderosas. Llegan incluso a una altura de 170 metros y no necesitan más que una

lenta velocidad de apenas unos pocos centímetros por segundo para influir en el clima, cual pieza secreta o escondida del rompecabezas del clima planetario. Esos hombres como olas profundas nacen en las fronteras de lo imaginado y más profundo y lo real o más manifiesto, y desde lo más profundo, para bien, cambian al mundo.

Aquella ola profunda y como secreta en el mar de la caridad, Chesterton la describe tautológicamente: *amó como amó*. Pero él no fue un escritor que cediera al facilismo, antes y después de la tautología; al contrario de muchas tautologías abandonadas en la poca información, el escritor explica que esto significa que amó a todo el mundo y muy especialmente a los que disgustaban a los demás. Había en el biografiado una suerte de ceguera con relación a unas cosas, para ver mejores y más bellas cosas. De acuerdo con la anécdota, era ciego a los límites del buen compañerismo y de los buenos modales, a las fronteras de la vida social, a los escrúpulos sociales y a las convenciones y sus condiciones. Era ciego a lo que fue meramente frontera social, para poder ver al hombre. Como *vasta y universal* califica el escritor la actitud de Francisco en aquella estrecha mazmorra.

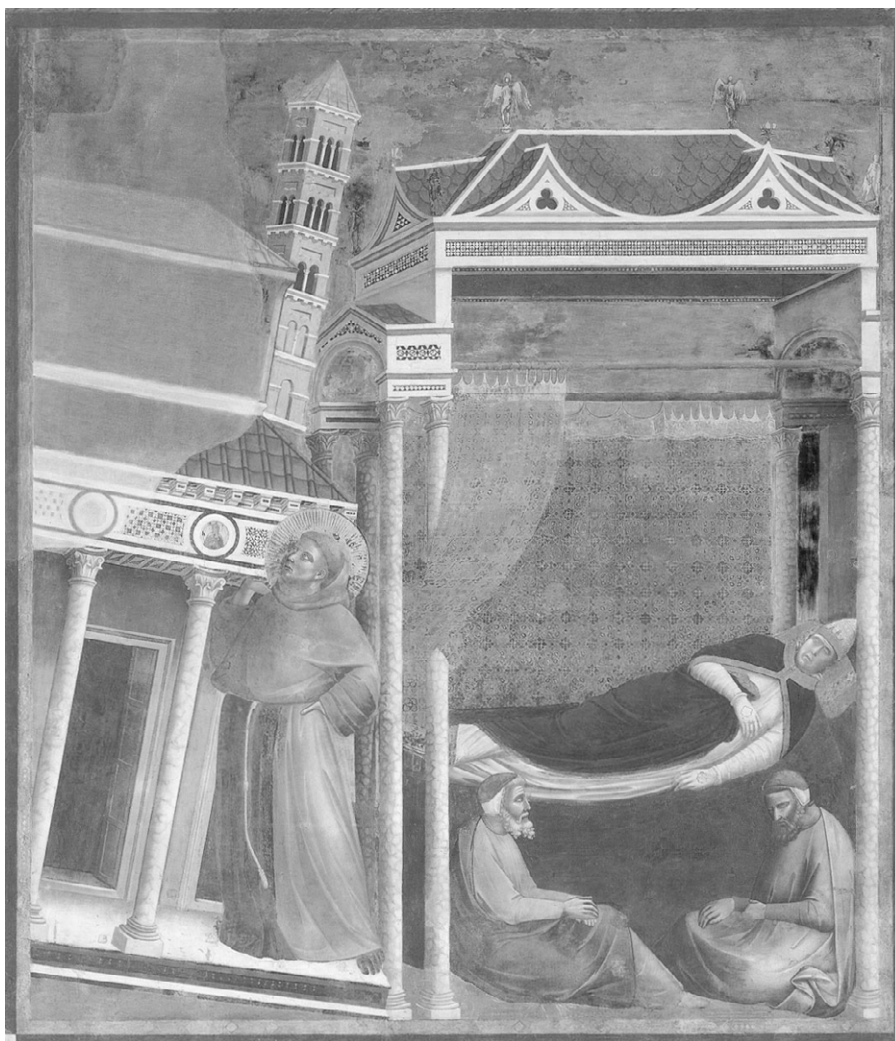
Esta magnanimidad era en Francisco todavía inconsciente, pero como alcanzaba una ley divina no era ilícita de todas formas, aunque él, en ese momento, no supiera que obrara con divinidad ni se le pasara por la cabeza vivir la experiencia monástica.

Por otra parte, así como desde la juventud le acompañó un fino instinto hacia el hombre, también le acompañó algo que lo hizo más serio, es eso a lo que tanto tememos todos que llamamos enfermedad. Él soñaba con lances de guerra y entre las tinieblas tuvo visiones de espadas con cruces labradas, visiones de escudos y yelmos. Al despertar interpretaba el hecho como llamada del guerrero y motivado por una sed de gloria que evoca la gloria de la guirnalda de laurel que César legara a los latinos, se iría de nuevo a otra guerra. Pasando por la puerta de la muralla de Asís, en caballo y con armas, diría jactancioso que iba a volver convertido en gran príncipe. Una dolencia que ya le había atacado en aquel cautiverio volvería a aparecer a poco de esta nueva partida sumiéndolo en un lecho, pero intentó seguir el camino del guerrero incluso antes de sanar. Tuvo otro sueño en el que se le dijo: “No has comprendido el sentido de la visión. Vuelve a tu ciudad” (Chesterton, 1966, p. 63). Dejó la vía de soldado y regresó a Asís, pero no convertido en el príncipe soberbio que quería, pues

volvió enfermo, lánguido y con otro camino en su corazón que no quería recorrer, el de la humillación. Aunque ya lo había probado en derrotas militares. En esta ocasión no había solo fracaso, también había confusión. Él sabía que los dos sueños algo importante debían significar, pero no sabía nada de ese algo. Un día vagaba cabalgando, o por las calles de Asís o por los campos de extramuros, y se le acercó un leproso. Con esto sintió que se puso a prueba su valor; lo que se acercaba no eran el estandarte de una ciudad enemiga, ni sus soldados y espadas ante los que otrora no había retrocedido, tampoco eran los ejércitos que peleaban por la corona de Sicilia, lo que se le acercó fue su propio miedo, el interno, no el miedo externo, y por una sola vez en su vida, quizás, debió sentir su alma congelada. Pero saltó del caballo, sin ninguna transición entre la inmovilidad y el ímpetu, sin ningún puente lógico entre estos dos contrarios, y corrió hacia el leproso y lo abrazó. Le dio todo el dinero que pudo, se montó de nuevo en su caballo y se fue. Pasaron unos segundos probablemente y algunos metros había avanzado, al volver la cabeza Francisco no vio al leproso, no había nadie. Había empezado así a ser príncipe, pero no como había pensado, príncipe entre los leprosos a quienes habría de prestar a lo largo de su vida muchos servicios, así como a otros hombres abandonados a los que Francisco ayudó y de los que fue príncipe también.

D. Capítulo 4...

Esta obra es uno de los frescos de Giotto di Bondone, uno de los iniciadores del movimiento renacentista italiano, ubicada en la parte inferior de la nave de la basílica superior de San Francisco de Asís. Hace parte del ciclo de frescos sobre la vida de san Francisco en veintiocho escenas extraídas de la *Leyenda Mayor* de Buenaventura de Bagnoregio; obras que, no es una futilidad mencionarlo, tienen la estructura que Giotto habría pensado, pero tuvieron la mano, también, de alumnos suyos en su taller. La reproducida aquí se trata de *Inocencio III ve en sueños a Francisco que sostiene la basílica de Letrán que se derrumba*. En el texto *El hombre común y otros ensayos sobre la modernidad* de Chesterton, una de las reflexiones se titula, precisamente, *Giotto y san Francisco* (1996, pp. 86ss.). Ahí se señala: históricamente es posible que de las pinturas exhibidas en la iglesia superior de Asís, la más interesante sea la que conmemora el famoso sueño del Papa Inocencio



Giotto di Bondone (1290-1300). *El sueño de Inocencio III* [fresco],
en <http://www.franciscanos.org/buenaventura/buenaventuraf06.html>

III en el que vio al extraño mendigo, a quien había casi echado a la calle, sosteniendo todo el peso derribado de San Juan de Letrán. Este es, a la luz de Chesterton, un simbolismo mayor, pues remite a todo el peso de san Pedro y de la Iglesia fundada sobre una piedra. El londinense recuerda que

no son pocos los historiadores que, humanamente hablando, han visto en Francisco el héroe que evitó el fin del cristianismo al filo del impulso y el arrastre de los musulmanes desde el exterior y de las herejías pesimistas desde el interior.

En un orden de sentido muy semejante, el capítulo 4 de la *Biografía* se titula *Francisco, constructor*, pero, antes de convertirse en constructor, como enseña el autor, fue necesario que el hombre fuera abatido lo suficiente por Dios con el fin de hacerlo un hombre nuevo con obras nuevas. Hay que remontarse al episodio en las ruinas de la iglesia de San Damián, un templo abandonado y muy venido a menos en la Asís de ese tiempo. Lugar donde acostumbraba a orar ante un crucifijo, muy seguramente atado a la certeza de hallar esperanza en el seno mismo de la desesperación del fracaso de sus ambiciones militares. En estados de conciencia como estos oyó: “Francisco: ¿no ves que mi casa está en ruinas? Anda y restáurala por mi amor” (Chesterton, 1966, p. 68). Personalmente, no me puedo imaginar la voz del Arquitecto universal, del Padre de todo lo bueno, con una fuerza menor a una voz de trueno como la refiere el Salmo 29, que desgaja los cedros, sacude el desierto de Cadés, retuerce los robles, que hace brincar como un novillo al Líbano y al Sarión como cría de búfalo. Imaginarse esa voz hablando desde adentro produce, o debería producir, a mi modo de ver, no menos que *temor* y *temblor*, usando las palabras de Sören Kierkegaard en su libro tan afamado.

Chesterton parece concordar conmigo en esa idea, pues según su narración, Francisco saltó y echó a andar al escuchar la voz. “Andar y hacer algo era una de las exigencias tiránicas de su naturaleza” (Chesterton, 1966, p. 68). Lo que hizo fue decidido y tenaz y mal juzgado en la atmosfera social de su contexto: robó. El escritor no quiere que uno se resbale en un facilismo, pues robar, en realidad no fue lo que hizo; robó según el grosero lenguaje convencional. Con cierta ironía, que, como se ha sugerido, hace parte del método literario de Chesterton, se dice en la *Biografía* que Francisco extendió a su padre la emoción y el privilegio de contribuir. En realidad, advierte el escritor, primero vendió su caballo y luego piezas de la economía de su padre trazando sobre ellas el signo de la cruz, con la intención de significar el destino piadoso que iban a tener las prendas.

Pedro Bernardone vio con otros ojos el hecho, pero no se le puede pedir el mismo genio de su hijo, que tenía puestos el corazón y la razón en

apetitos metafísicos y abstractos. Recurriendo a poderes políticos, él mismo encerró a su hijo bajo llave como quien encierra en una cárcel a un ladrón.

En este contexto los actos de Francisco terminaron echándole encima su propia casa para permanecer durante un tiempo en otras ruinas también simbólicas: las ruinas de la casa y del afecto de su padre. Chesterton se imagina, y se imagina bien, al muchacho tragado por la tierra en una caverna o calabozo conquistados por la invasión que sabe hacer la oscuridad. Recuérdese que una cárcel semejante en Toledo es experimentada por Juan de la Cruz y que la mayoría de entendidos aceptan que en ella escribiría las *Canciones de la noche oscura*, así como *Super flumina Babylonis* y una parte no menor del *Cántico espiritual*; recuérdese que la rebeldía interna, psicológica, inmanente y espiritual del hombre que busca libertad en la *Alegoría de la caverna* de Platón fue gestada en un vientre de la tierra; recuérdese la imagen del ave Fénix que renace de la oscuridad de la muerte tras su entrega sacrificial; recuérdese, como lo enseña Saint-John Perse (2017) en su discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura, que la poesía y la ciencia son dos ciegos de nacimiento que andan a tientas por el mundo y provienen de la misma noche original; la poesía, enseña el mismo autor, no tiene a la oscuridad como naturaleza propia, tiene a la claridad como ser y consagrada a la claridad explora la noche del alma misma y la del misterio que baña al ser humano. Dos temperamentos científicos geniales de la Orden franciscana también sufrieron encarcelamiento y hasta ostracismo, un ostracismo de esos en los que cae el catolicismo; pero durante la reclusión no cesaron de trabajar, por el contrario el encarcelamiento fue un escenario donde sus escritos tomaron nuevas direcciones o en el que se reafirmaron con nuevas luces las anteriores; me refiero nada menos que a Roger Bacon y a Guillermo de Ockham. El primero es uno de los padres del fulgor moderno de la ciencia y el segundo, además de uno de los lógicos más importantes de la historia de la lógica, es el príncipe de los nominalistas, como lo he llamado. Nada menos que Miguel de Cervantes también sufrió varios encarcelamientos, en ellos y entre ellos se concibió buena parte de *Don Quijote de la Mancha*, así como poemas y obras de teatro, tal como enseña, por ejemplo, Estanislao Zuleta en sus magníficas conferencias del segundo semestre de 1975 publicadas con el título *El Quijote, un nuevo sentido de la aventura*. En ellas se refiere que *aquel lugar de la Mancha del que no quiere acordarse* puede ser el lugar al que llamamos *prisión*. Por supuesto, no

estoy afirmando que un viaje forzado o decidido al vientre de la tierra o a una prisión sea condición de transformación y creación, al menos no desde el punto de vista solamente material; desde el simbólico es posible que una ley de creación en el creador humano de un cambio, de un arte, de un conocimiento, sí sea la experiencia de una noche oscura de la vida que puede ser una angustia metafísica, un problema del conocimiento o de comprensión que parece indecible, una experiencia desgarradora, una crisis interrogativa. De hecho, más que solamente histórica o biográfica, Francisco de Asís, Juan de la Cruz, Miguel de Cervantes, y más, precisamente, vivieron angustias metafísicas, problemas del conocimiento o de comprensión, experiencias desgarradoras o crisis interrogativas en las que se experimenta la realidad con la imaginación, pero los demás resienten el experimento, como se ha entendido *la primera y la segunda salida del Quijote*.

Es probable que nadie notara si algo había pasado en Francisco durante el encierro cuando salió de la prisión para comparecer ante el obispo junto con su padre, después de que el encarcelado se negara a reconocer a las autoridades competentes. El obispo le ordenó restituir el dinero a su padre, sin derecho a discusión, en tanto que ninguna bendición debe sellar una buena obra si es realizada por medios injustos. Hecho esto, el conflicto se daría por terminado. En una actitud que puede hacer brotar múltiples interpretaciones, el muchacho dice a su padre: “Hasta hoy he llamado padre a Pedro Bernardone, pero ahora soy el siervo de Dios. No solo restituiré el dinero de mi padre, sino todo cuanto pueda llamarse suyo, aun los mismos vestidos que me dio” (Chesterton, 1966, p. 70). Acto seguido, se despoja de todas las ropas menos una, según una tradición era una camisa de crin. Amontonó las ropas en el suelo y encima del montón puso el dinero. Volvió el rostro al obispo para recibir su bendición como quien vuelve la espalda al mundo y salió tal como había quedado, casi desnudo, hacia el mundo, pero este era ya otro mundo, al menos para él, o al menos el que iba a intentar mostrar. Es significativo que la dirección tomada fue hacia los bosques invernales, andando por el suelo helado entre árboles escarchados del blanco que solo la nieve puede lograr. Nada tenía más que a sí mismo y a la voz de trueno que por dentro le había partido en dos. No tenía dinero, ni familia, no tenía negocio alguno, “o plan, o esperanza en el mundo; y mientras andaba bajo los árboles helados, de pronto rompió a cantar” (Chesterton, 1966, p. 70). Chesterton encuentra subrayable que el canto haya sido en

lengua francesa, o provenzal, no en su lengua nativa en la que, más tarde, tendría fama de poeta. El autor no deja pasar este hecho como una obviedad, pues Francisco es uno de los primeros poetas nacionales en el marco de los dialectos nacionales de Europa. La razón que el escritor encuentra para este acto es que, para Francisco, el francés era la lengua del romanticismo y representaba sus ardores y ambiciones juveniles; también era lenguaje de los trovadores.

Por otro lado, que el canto brotara en un momento tan difícil manifiesta en el cantante un temperamento singular. Chesterton enseña que esta actitud significa la convicción según la cual una nueva luz sobrenatural ilumina las cosas naturales, no renunciando a ellas o destruyéndolas, sino conquistándolas definitivamente.

Después del conflicto, Francisco cayó en la cuenta de lo que Chesterton llama una perogrullada: el modo de construir un templo es construirlo, sin tener que introducirse en la ética comercial de su ciudad, sin tener que introducirse en disputas legales, sin tener que pagar por la construcción ni con dinero propio ni con dinero ajeno. Entonces recolectó piedras, y pidió a la gente que le regalaran piedras. Se convirtió en un mendigo que no pide pan, sino piedras, invirtiendo la parábola. Esta fue otra razón de fama y la gente, hasta la que vivía en lujos, tomó personalmente el asunto, pero esta toma fue buena, no con el resentimiento con respecto de una afrenta. Como un animal de carga llevaba piedras, como un trabajador aprendió las rudas jornadas.

Chesterton dice que toda acción de aquel hombre poseía un cierto carácter alegórico, sobre el cual un buen científico puede llegar a concluir, de hecho, que aquel hombre fue una alegoría en sí misma. Él reconstruía otra cosa además de la San Damián de piedra, estaba asumiendo la conciencia de aquello en lo que podía consistir su verdadera gloria: no en derrotar a los hombres en batalla, sino en constituir la paz. Él estaba reconstruyendo, reconstituyendo, a la Iglesia. Y esto no es posible sin una conciencia revolucionaria, pero no de esas que son esnobistas, hablo de conciencias ciertamente lúcidas que ven lo malo que puede ser un estado de cosas y lo cambian, hablo de conciencias que ven la revolución, también, como revuelta, como regreso a los orígenes de un sentido que debe ser recuperado porque se ha olvidado o se ha perdido, o los hombres lo han extraviado como quien esconde en un laberinto un tesoro. Sören Kierkegaard escribió en

Temor y temblor (1958, p. 11) que “[e]l poeta es el genio del recuerdo”; si se toma esta afirmación y se examina desde ella no solo lo cantado y poco escrito por Francisco sino su vida, entonces Chesterton no es un exagerado por llamarlo *poeta*, pues lo que hizo fue recordar lo que estaba mayormente olvidado: que el amor hace ganar todas las cosas, no perderlas.

La labor de reconstrucción la extendió a Santa María de los Ángeles, en la Porciúncula, así como a otra edificación consagrada a san Pedro; por supuesto, esta última es doble, una de piedra, la otra general o universal. Chesterton ve en estas actividades un drama simbólico, el del simbólico número de tres iglesias en el que, precisa el biógrafo, hay dos que son más relevantes. La de San Damián se constituyó en el lugar del experimento de una orden femenina, así como en el lugar de la historia romántica que lleva el doble nombre de Francisco y Clara. La de la Porciúncula fue el lugar de reunión con sus amigos, así como la casa de muchos hombres sin hogar.

En este punto de la historia no estaba desarrollada la idea monástica y para el biógrafo inglés es imposible saber con exactitud cuándo se concibió originariamente tal idea. Seguir los hechos indica que pudo haberse empezado a gestar a partir del puñado de amigos que lo siguió al comienzo de la aventura de la sencillez y de la devoción por Cristo, inspirada en nociones neotestamentarias. En la convivencia con este grupo surgió lo que posteriormente maduró y se configuró como un plan: imitar a Cristo. Los dos pioneros de la percepción de una nueva vida de espiritualización fueron Bernardo de Quintavalle, un rico y destacado ciudadano, y Pedro, el clérigo de una iglesia cercana. Francisco acompañaba a leprosos y mendigos harapientos y se arrastraba en la pobreza, lo que hace más significativa la adhesión de aquellos dos, pues seguirlo significaba la renuncia a la comodidad de la riqueza material y a la carrera eclesiástica, respectivamente. No es lógico, sino apenas un poco comprensible, si se considera la dificultad de los actos, que el primero vendiera sus bienes y se los diera a los pobres, y que el segundo renunciara a su autoridad y, todavía más, que siendo mayor, siguiera a un muchacho que parecía un loco. Para los ciudadanos de Asís era como si el camello ahora pasara por el ojo de una aguja, porque para Dios todas las cosas son posibles; era como si el orgullo hubiera sido vencido y como si el hombre rico por fin hubiera sido feliz porque ya no poseía nada.

Ahora ya eran tres los excéntricos que vivían en una choza o caverna junto a un hospital de leprosos. *Excéntricos*, fuera del centro, pero habrían

de convertirse en un nuevo centro. Ahora la valentía no consistía solamente en combatir por la corona de Sicilia; en este nuevo centro había que tener diez veces más el valor necesario para combatir por esa corona, porque el riesgo de morir cuidando un leproso durante varios días continuos es muy superior al de combatir a un hombre en el campo de batalla. Chesterton imagina las conversaciones que sostenían como escenas de unos niños hablando en un lenguaje secreto. La amistad de este primer grupo de tres, además de amistad, era algo así como una alianza, pues Bernardo de Quintavalle acompañó a Francisco incluso en su lecho de muerte, así como “sir Bedivere ‘es el primer caballero que armara el rey Arturo, y el último que lo abandonó’” (Chesterton, 1966, p. 76). Chesterton vincula en su poema *La tumba de Arturo*, en algunos aspectos, la figura del rey Arturo con la de Cristo, alguna alusión había hecho en el capítulo 1, entonces se puede extender la relación y decir que sir Bedivere es el apóstol Juan del rey Arturo, así como Bernardo de Quintavalle lo es de Francisco de Asís, solo que, circunstancialmente, estos dos Juanes, a diferencia del amigo de Cristo, estuvieron al principio y al final; el original Juan estuvo al lado de Cristo al final. Pero no es una exageración que este Juan del Evangelio, si hubiera sido el primero en ser llamado, igual hubiera estado completamente al lado de su maestro y amigo. Si a Francisco le han llamado *otro Cristo* y Chesterton relaciona al rey Arturo con Cristo, se puede hacer también la siguiente conexión: *¿de quién dicen los hombres que “podía derribar gigantes”?*, pregunta Chesterton en una de las líneas del poema *El mito de Arturo*, *¿de quién dicen los hombres en Asís que “podía derribar gigantes”?*, preguntaban las conciencias atentas en Asís.

“Grandes historias se contaron de muertos idos / y todos los hombres viven de historias / y la gloria sea con la historia infinita / cuyas viejas nuevas no fallan [...]” escribió Chesterton (2009a) en su poema *La balada del Rey Arturo*, pues bien, una de las historias de las que vivimos o una de las historias que hago viva en este libro, enseña que en ese momento los tres amigos ya eran monjes, pero, en el sentido literal y arcaico, es decir, se pueden identificar como ermitaños. Poseían una relación social sin haber hecho ninguna sociedad. Vistos en conjunto o vistos por separado, de igual forma estaba empezando el latido de un movimiento o de una misión.

Se cuenta que Francisco abrió el Evangelio al azar tres veces en tres lugares distintos; en la primera ocasión, la aparición fue el pasaje del joven

rico que siguió triste porque tenía muchos bienes después de que Jesús de Nazaret le dijera que, si quería entrar a su reino, debía vender todos sus bienes y dárselos a los pobres, de donde saldría la paradoja, ya mencionada pero solucionada, del camello y el ojo de la aguja. El segundo texto fue el del mandato a los discípulos de no llevar nada en su viaje, ni morral, ni dinero en la misión. Y el tercero fue el del mandamiento de llevar la propia cruz si se quiere seguir el camino del cristianismo. Se ha creído que hay toda una relación entre la lectura del primer pasaje y la vinculación de Bernardo de Quintavalle. A lo que continuó la vida ascética “con la choza por ermita” (Chesterton, 1966, p. 77), la cual debió ser muy pública, pero en cierto sentido real también muy mística, retirada del mundo.

Estas acciones hasta ahora narradas debieron ser concebidas como muy singulares por los testigos, pero, como era una sociedad católica, existía la posibilidad (así fuera de naturaleza subconsciente) de que tales acciones no quedaran totalmente inasibles. Que no se pudieran comprender de forma impletiva es un subproducto de la terrible vejez o congelamiento en la que se encontraba la institución en ese momento. Además, aun cuando el sentido común era, según Chesterton, más común en la sociedad de la Edad Media que en la nuestra, para entender en todo su esplendor a un hombre como Francisco se necesitaba, se necesita, mucho más que el sentido común porque hombres como estos no son comunes en ninguna época. Es imaginable que Chesterton haya estado pensando en este punto en la necesidad de una percepción tan afinada como la que reclama William Blake (2013, pp. 104,105) en la *Segunda Visión Memorable* de *El matrimonio del Cielo y el Infierno*, solo que ahora dirigida a un hombre: “If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, infinite / Si las puertas de la percepción estuviesen limpias, cada cosa aparecería al hombre como es, infinita”. Idea que inspiraría el título y parte del contenido de *Las puertas de la percepción* de Aldous Huxley; también el nombre de la banda de rock *The Doors*.

El siglo XIII fue progresivo; para Chesterton fue progresivo con un tanto de exageración: el único realmente progresivo de la historia de la humanidad. La forma de ese progreso fue ordenada, sus reformas no fueron revoluciones, al menos no —le añadido a Chesterton— como a veces se malentendiendo una revolución en nuestros tiempos. Sucede que a la revolución la han hermanado, tantas veces, con la sola lucha armada, pero ¿qué

decir de una revolución de los corazones y las conciencias?, ¿acaso para reformar no tiene primero que pasar una revolución de la primera forma que, precisamente, quiere ser *reformada*?; ¿la lucha armada, por otro lado, no es comprensible?, ¿carece de sentido el levantamiento de un grupo que ha sido sistemáticamente excluido?

Las reformas del siglo XIII fueron progresivas, en efecto, y, como dice el autor, también fueron prácticas, pues impactaron a las instituciones como las ciudades, los gremios y las artes manuales. Que un Bernardo de Quintavalle se uniera al joven que debieron tener por maniático, no debe ser leído como un hecho de sola simpatía por las bellas y finas sutilezas del espíritu de Francisco; es mucho más que sola simpatía, si bien esta no deja de ser importante. Debió ser todo un drama ver a un muchacho robando a su padre y no dando otra explicación de su crimen que haber escuchado una voz recia que le ordenó reparar muros en ruinas, en una sociedad en la que había mucha más igualdad económica que en la nuestra en la que tantas veces nos vemos luchando desesperadamente entre la inseguridad, el hambre y los precios monopolizados del neoliberalismo. No quiero escribir *espectáculo* en lugar de drama, aunque también lo pudo ser, pero no un espectáculo como los del fútbol o una cantante de música *pop* en los que la gente se siente absorbida por un *show* y hasta enloquecen, me refiero a algo espectacular que la gente debió ver como una rareza, pero como una muy buena rareza. Todavía más cuando el joven Francisco se declara independiente de los poderes de la policía y de los magistrados de la ciudad, acogándose a la autoridad de un obispo que, por suerte, era uno benévolo; todavía más cuando se despoja de los vestidos y declara que su padre ya no es más su padre. El drama de verlo después mendigando piedras y materiales de construcción debió ser sorprendente, porque ¿quién mendiga piedras y materiales porque una voz le ordenó reparar una casa?

Es cosa excelente que las grietas sean reparadas, pero que lo sean por alguien que no tenga hendeduras en el cerebro es mucho mejor; y las restauraciones arquitectónicas, como otras tantas cosas, no quedan mejores precisamente por quien tiene en su techo mental alguna teja suelta, por quien le falte un tornillo. Con estas palabras, que destaco y parafraseo, Chesterton va terminando el capítulo 4 para enseñar que lo contenido en el nombre *Francisco de Asís* es el nombre de un genio, aun con las supuestas manías de intercambiar sus vestidos con los de un mendigo, todavía con los de un espantapájaros. La

túnica parda y la cuerda tomada al azar para ceñírsela como un cinturón serían la misma túnica parda y cuerda que, diez años después, vestirían cinco mil hombres, y, más años después, llevaría puestas *il sommo poeta* Dante Alighieri cuando fue sepultado.

E. Capítulo 5...

—¿Nunca se ha deleitado contemplando un paisaje
a través del arco de una ventana?

—preguntó Herne a la joven dama—.

¿Nunca ha visto usted un paisaje que le sugiriese una belleza
digna del paraíso perdido? Claro, eso es porque el cuadro tiene marco...
El marco la distrae a usted del todo para hacerle ver únicamente algo...

¿Cuándo comprenderá la gente que el mundo
es una ventana y no un infinito?

¡Una ventana en un mundo de infinita nada!

Cuando me cubro con esta capucha
llevo mi mundo conmigo mismo y me digo:
este es el mundo que Francisco de Asís vio y amó,
porque era limitado.

La capucha tiene la forma de una ventana gótica.

(Chesterton, 2012b, p. 175)

Un símbolo de gran significado de los muchos que pueden ser invocados para alcanzar una idea de lo acontecido en el espíritu del joven poeta de Asís es el siguiente: sus primeros amigos en Asís se hacían llamar a sí mismos trovadores cuando ostentaban por la ciudad su cortejo de poesía, él llamaba a sus nuevos amigos de misión los *juglares de Dios*.

Mucha gente sabe quiénes fueron los trovadores, mucha gente sabe que, en la Edad Media, en los siglos XII y XIII, resplandeció en Francia y España una escuela de poesía o de poetas amorosos, también escribían o componían sátiras de orden social con gran contenido crítico, así como epopeyas. Lo pintoresca que resulta su historia se debe, en mayor medida, a que cantaban sus propias poesías incluso con el acompañamiento de instrumentos musicales de la época, como arpas, liras, laúdes o guitarras. “Eran ministriles a la vez que hombres de letras” (Chesterton, 1966, p.

86). Los matices del galanteo y del amor, la puesta en escena de los mismos temas amorosos en las *Cortes de amor*, el desarrollo del tema del amor en poesía y en poesía cantada, no tenía como único exceso seguro el sensualismo, otro de los excesos del romanticismo medieval era un exceso de espiritualidad. Y este último punto, enseña el poeta, novelista y ensayista inglés, no es menos importante que cualquier otro punto de la historia para entender el espíritu de Francisco. Este es un ejemplo relevante de lo que algún crítico literario de *Academy and Literature* llamó “extraordinariamente sorprendente” en la obra de Chesterton, esto es, verlo poner en su sitio a personajes como Savonarola, Scott, Francisco de Asís o Tolstói; no sin también motivar alarmas entre los críticos la presunción que exhibía en el minucioso análisis de los distintos “tipos” que estudiaba (Chesterton, 1967, p. 147). En un poema que escribió probablemente entre 1895 y 1899, el autor expresa la idea del *juglar de Dios* en estas líneas:

Por los valles y cerros gigantes,
con el cielo cambiante por encima,
traigo al mundo y a los hombres
el maravilloso amor de mi corazón;
por caminos y pinares,
por el campo y la montaña,
por el mundo y sus alrededores
aún fluye la risa con locura.
(Pearce, 1998, p. 245)

En *El hombre común y otros ensayos sobre la modernidad* (1996), en *La canción de Rolando*, dice que a los *juglares de Dios* los caracterizaba el tipo de alegría que define como alegría mística. Con esta idea, es más comprensible la fuerza que había en el romanticismo de aquella época y en el romanticismo de Francisco, pues lo que fue en los trovadores la celebración del amor —que no siempre era celebración del amor material—, lo que fue en ellos la celebración del amor que llegaba a ser tan etéreo que se volvía alegórico —pues la dama de los trovadores era el ser más hermoso que podía darse—, lo que en ellos fue este amor y celebración fue en Francisco el amor, también, a una dama etérea, universal, llena de gloria a la que él llama *la Pobreza*. Para que alguien pueda amar a una dama como

esta, con las expresiones propias del lenguaje de un trovador, tiene que ser alegre muy singularmente, alegre místicamente. El mismo Dante Alighieri, recuerda el escritor londinense, debe a los trovadores esta forma de hacer las cosas, pues la mujer universal aparece en su obra con una potencia alegórica, y como símbolo agrego yo. Beatriz nunca fue la esposa de Dante, tampoco fue su amante; Beatriz no es ella misma una alegoría, como lo indica Chesterton, pero las referencias a ella, en muy buena parte, sí lo son. No era una alegoría, pero sí un símbolo. Luego, que las alegorías sean muy abstractas no significa que las pasiones sean irreales, más bien son tan reales que necesitan ser expresadas muchas veces con ideas generales o universales. Los trovadores, el mismo Dante, Francisco por supuesto, tenían la capacidad, incluso, de sentirse enamorados ante alegorías, abstracciones y símbolos.

¡Cuánto puede cambiar un hombre o cuánto puede ser impactado milagrosamente por un ser y un hacer románticos de tal naturaleza! Un ejemplo de más adelante en la corriente del tiempo: el poeta Clemens Brentano, tío del gran filósofo Franz Brentano, escribió:

Cada vez veo con más claridad que una enorme cantidad de nuestras acciones está determinada maquinalmente por las novelas, y que las damas, sobre todo al final de su vida, no son sino copias de los caracteres de las novelas que han tomado en préstamo en las bibliotecas de su región. (Safranski, 2009, p. 50)

Así lo recuerda Rüdiger Safranski en su obra *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*.

Chesterton señala una distinción entre el trovador y el juglar, aunque una persona podía ser ambas cosas o anduvieran juntos “como compañeros de armas, como compañeros de arte” (1966, p. 88). El juglar era jocoso, a veces lo llamaban truhan, también podía ser un acróbata y podía suceder al trovador con un espectáculo después de que este hubiera llevado a cabo un acto solemne de presentación del amor, de héroes o de una historia de dolor. Entonces, llamar a sus amigos de aventura mística *juglares de Dios* significaba que en la mente de Francisco había una noción como la de *acróbatas del Señor*. Entre la ambición amorosa del trovador y las bufonadas del juglar, y de una cosa a la otra, está la verdad de aquel hombre, pues

de los dos el juglar es el más próximo al siervo. En *juglares de Dios*, Francisco simboliza que había encontrado el secreto de la vida siendo siervo o figura secundaria, tal como el juglar después del trovador. En esto halló, juzga el pensador inglés, una libertad que rayaba en la exageración. En esta explicación se encuentra, a los ojos del biógrafo, el cambio que el franciscanismo obró en los corazones; es una imagen por la cual el mundo moderno experimenta simpatía. La imagen dice mucho más de lo que, en una primera impresión, creemos que dice, casi siempre es así. La noción, el significado que está en el fondo de la imagen de ser un *juglar de Dios* va de cabeza, como los acróbatas en la mayoría de las ocasiones.

Chesterton cree que es útil recurrir a una explicitación de naturaleza psicológica sobre lo que aconteció al joven mientras estaba prisionero en el vientre de la tierra o en la cárcel, pues el hecho es que Francisco experimentó una transformación psicológica. Merece la pena recordar en este punto las siguientes palabras que no se encuentran en el trabajo biográfico sobre Francisco, sino en el de Tomás de Aquino:

San Francisco era un hombre flaco, pequeño y vivaracho; fino como un hilo y vibrante como la cuerda de un instrumento musical, y en sus movimientos, semejante a la flecha del arco. Toda su vida fue una serie de apuros y escapadas; lanzándose detrás del mendigo, corriendo desnudo a los bosques, arrojándose en el barco extraño, tirándose a la tienda del sultán y ofreciendo echarse al fuego. En su exterior debe haber parecido semejante al esqueleto frágil y oscuro de una hoja de otoño bailando eternamente ante el viento; pero en realidad, el viento era él. (Chesterton, 1970a, pp. 995-996)

Toda su vida fue una serie de apuros y escapadas, de carreras y zambullidas, él era el viento, estas descripciones se conectan de manera perfecta con la idea según la cual la transformación de aquel hombre de Asís fue, “realmente, como la voltereta de un salto mortal, en la que, dando la vuelta completa, volvió a quedar, o pareció quedar, en la posición normal” (Chesterton, 1966, p. 89). Aunque la imagen del juego acrobático puede generar irritación en aquellos que equivocan la santidad y la genialidad concibiéndolas como quietismos, por ella se puede dar luz a ciertos hechos. En el sentido interno, lo vivido por ese hombre fue, dice el biógrafo, una *revolución es-*

piritual. El hombre que salió de la caverna era tan distinto al que entró que puede pensarse con justicia que el hombre de la caverna murió. Fue tan distinto el hombre que salió del antro terroso que solo porque la verdad de los hechos desmiente la imagen, no podemos decir que lo acontecido fue que salió caminando con las manos. Chesterton usa esta imaginación porque él ha enseñado que muchas cosas se ven mejor si estamos de cabeza y esta visión de cabeza, esta visión invertida, se encuentra en místicos como Francisco de Asís, William Blake o Rabindranath Tagore, y puede añadirse con justicia a Dante Alighieri. En esta posición se encuentra la esencia de sus espíritus, observándolos nos damos cuenta de esto: los que están de cabeza son los hombres y lo que ellos están haciendo con la acrobacia es rectificar al mundo, o a nosotros. Aquí se podrían agregar tantos nombres de la mística, también de la ciencia y la filosofía, por ejemplo, Albert Einstein, Kurt Gödel, G. W. Leibniz o Edmund Husserl que han invertido el mundo para corregirlo porque estaba de cabeza, o si no lo han corregido han mostrado, al menos, el camino para hacerlo.

Luego, entre los místicos, tal como Chesterton hace la distinción, el objetivo de la acrobacia es menos un fin ontológico y del conocimiento y más un fin de carácter sobrenatural; de hecho, en Francisco puede que no tenga nada de objetivos filosóficos. Para Chesterton ese no fue el fin en él, en lugar de ello su objetivo era alabar a la divinidad, y si hubiera hecho una acrobacia —pero en el sentido estricto del término como acción física o corpórea de volteretas o cabriolas—, la hubiera realizado buscando colmar la misma esperanza, alabar a la divinidad. Esta actitud pone a Francisco más allá de ser solamente precursor romántico del Renacimiento, la piedra de toque en su ideología es el secreto de recobrar a la naturaleza y el gozo que esta puede proveer, pero al amparo de un gozo sobrenatural.

Francisco pudo ser llamado “cobarde” después de aquel regreso humillante de su frustrada campaña militar; le llamaron “ladrón” después del conflicto con su padre, hasta se puede pensar que la actitud del obispo que le bendijo y medió en ese conflicto fue la de un hombre que veía a un muchacho puesto en ridículo. El caballo del que Francisco se cayó era uno de guerra, el de Pablo no sabemos qué era. En las tres ocasiones en los Hechos de los Apóstoles en las que se menciona la revelación a Pablo se habla de caer a la tierra, pero no se dice en qué iba montado. Sin embargo, se ha vuelto popular afirmar que marchaba montando en un caballo, dado

que en ese instante iba camino a Damasco con poderes y comisión de los sumos sacerdotes. Sea lo que fuere de Pablo, si el suyo era un caballo de político o religioso, el de Francisco era de guerra y la caída es peor. Había pasado de ser un soldado a ser un loco, pero esta palabra tendría en él un significado que él mismo haría brillar. Por supuesto, no es lo mismo hablar de un loco que masacra a una parte de la humanidad a hablar de un loco que es loco porque es excéntrico, y esa excentricidad era una muy laudable. Puede ser locura para muchos que un joven tocado por la mística pase, como un trastornado espiritual, de humillación completa a humillación que se convierte en completa felicidad y bienaventuranza. Aunque muchos podrían decir simplemente: “Por supuesto, era un místico”, pero esta simplificación, por más que sea pronunciada como tal, nunca es del todo una simplificación; para el caso de Francisco, “llevaba la misma palabra loco como una pluma en su gorro; como un penacho o una corona. Seguiría siendo loco; sería cada vez más loco; sería el loco, el bufón [pero nada menos que] de la corte del Rey del Paraíso” (Chesterton, 1966, pp. 93-94).

Chesterton extiende la idea de la acrobacia y la inversión con extraordinaria intuición, no es mera retórica pomposa. Dice que si un hombre pudiese ver el mundo al revés, con todos los árboles y las torres colgando invertidos como en un estanque, el efecto en el corazón y la mente de ese hombre sería *la verdad de la idea de dependencia*. Supóngase que en sus sueños Francisco hubiera visto su ciudad invertida: ahí donde la perspectiva cotidiana ve las grandes piedras de las murallas, los macizos fundamentos de la elevada ciudadela y sus torreones con apariencia de seguridad y firmeza, al invertir todo aquello en un sueño místico, el propio peso y consistencia de la ciudad la haría aparecer terriblemente débil y en un peligro de desplome casi absoluto. Juzgo que no es pompa de lenguaje efectista esta idea de Chesterton, pues si se recuerda a Leibniz se nos ha enseñado que hay un reino de la necesidad omniabarcante y que ningún hecho es un mero acontecer de circunstancia accidental o ajeno a la misma realidad. A favor de estas reflexiones de Chesterton puedo acudir también a las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl en las que se ha demostrado que dentro de las categorías ontológico formales, las más generales, que hacen posible acceder a las formas más puras de la realidad, se encuentran las de *relación y enlace*. ¿Es Chesterton un lógico, aun con sus recurrentes críticas a ciertas partes o prácticas de la lógica? Según esa conexión, lo es.

¿Son Leibniz y Husserl otros místicos?, aun con la reticencia que ambos pudieran mostrar a este calificativo, si estuvieran vivos, de místicos también tuvieron actitudes y asunciones.

A partir de esta actitud, Chesterton indica que Francisco pudo amar más a su ciudad. Haciendo una generalización en la que estemos incluidos, cuando podemos ver en todo su dependencia y enlace debería despertarse en nosotros un conjunto de valoraciones y amores que antes estaban ocultos o dormidos. ¿Qué sería el sol sin el cielo?, ¿qué sería la Tierra sin el sol?, ¿qué sería la vida sin el planeta que es arca?, ¿qué serían las cosas si no están relacionadas?, y, lo más fundamental, ¿qué sería de todo sin estos otros dos cielos: la experiencia y el pensamiento? La naturaleza de ese amor incrementado debió, debe, transformarse, no solo expandirse. Pasó de ser amor en general a amor por cada cosa de Asís, por cada teja de los altos tejados, o cada ave que veía reposando en una torre o volando en el espacio; debió —debemos— verlo todo en una luz nueva y divina que pone ante los ojos todo en eterno peligro y dependencia. Así como Francisco debió ver a su ciudad como susceptible de ser destruida aún con sus piedras y edificios, del mismo modo, si aprendemos, todos podríamos ver las cosas en su bella relación y enlace, y como él agradecer a Dios de no soltarlas en el vacío, agradecer —los que tenemos fe, pero un poco más en el conocimiento que en otra cosa— que la realidad y sus objetos no se desmiembren y desarticulen. Análogamente como él debió agradecer a Dios de que no soltara el cosmos entero, cada uno puede ser agradecido y maravillarse del *Ser* que es siempre y nunca se ha hundido en alguna nada hambrienta. *Agradecer*, como escribió Chesterton, *que el cosmos no se caiga como un inmenso cristal que se destruye convirtiéndose en una lluvia universal de estrellas*; agradecer que el *Ser* no quiere abandonar, ni puede, su naturaleza de infinitos más infinitos como si se licuara en un desastre que no tiene proporciones porque es, insisto, infinitos más infinitos.

Las cosas que experimentamos o vemos se convierten de triviales a extraordinarias, de obvias a significativas cuando son explicadas. También pasan a ser menos temidas y más admiradas, porque “una cosa es realmente admirable cuando tiene sentido, no cuando nada significa” (Chesterton, 1966, p. 95). Al punto en el que un monstruo o una bestia hasta puede ser comprendido, que no es igual, ni que decir tiene, a ser avalado. En esto el autor inglés encuentra el sentido de las narraciones, unas más históricas,

otras más fantásticas, en las que el santo de Asís hablaba con pájaros y fieras. El místico no se relaciona, en este orden de ideas, con el simple misterio; es mucho más que relación con *un simple* misterio —le añado a Chesterton—, es relación con *el gran misterio*. Que un hombre pueda pasar de la trivialización al sentido es una revolución, así como lo es la transición del hombre justo al santo. Un santo, uno verdadero, no un santurrón, mucho menos un santo trivializado con fanatismos y magia rosa, responde ante las cosas como responde ante las cosas un verdadero poeta, aunque terminen diciendo ideas distintas. “Para uno la alegría de la vida es causa de la fe; para el otro es más bien su consecuencia” (Chesterton, 1966, p. 96). Lo que es en el santo, en el santo místico, pleno medio día, es en el artista una luz de rayo. Dice Franz Kafka, en conexión con esta luz de rayo, que el arte vuela en torno a la verdad, pero con la intención firme de no quemarse, su “capacidad consiste en encontrar en el oscuro vacío un lugar, no perceptible anteriormente, donde se pueda capturar de lleno el rayo de luz” (2012, p. 72).

Para el hombre trivializado las cosas no son más que aleatoria circunstancia molecular, para el místico, así como para el santo místico —más para este diría Chesterton—, las cosas son signos de “una antigua familiaridad, rayana casi en la frivolidad. Les llama hermano Fuego y hermana Agua” (Chesterton, 1966, p. 97).

Chesterton encuentra en este punto la elevación de la alabanza. Un poeta puede alabar a la creación entera, al cosmos entero; Francisco, el poeta y el santo, alaba a la creación en tanto acto de creación, la transición de la nada al ser como acto. Un místico es capaz de ubicarse en un momento en el que no existe sino Dios, sin que con esto se pierda el mundo. Igualmente es capaz de alabar a la misma nada de donde fueron creadas las cosas. Aun cuando históricamente hay un hecho muy remoto al que no podemos acceder sino por la imaginación, el místico es capaz de presenciar el acto en el que fueron asentados los fundamentos del mundo; y aquel que tiene la capacidad de ver la relación o dependencia de las cosas ve cada día ese acto de asentamiento de fundamentos; este es un acto constante para un místico como del que tratamos. El que ha visto en todas las cosas su relación, enlace, dependencia, quien ha visto el matrimonio de las cosas reales, o en el que deberían permanecer, ha visto a la realidad tal como es; “la verdad desnuda” la llama Chesterton. “En este sentido resulta exacto decir que el método místico establece relaciones muy saludables con todas

las cosas del mundo” (Chesterton, 1966, p. 99), aunque estas relaciones son segundas, las primeras —de las que derivan para un místico como Francisco las segundas— son las de dependencia con la realidad divina. Con este malabarismo místico hay cosas que pueden producir una risa ligera, no de burla, una risa de esas que se escapa desde nuestra alma hasta el rostro cuando comprendemos cómo es de relativa una cosa con respecto de otra absoluta, por ejemplo, las jerarquías humanas inventadas por el hombre, poniéndose cabeza abajo, ya no quedan tan superiores.

Chesterton quiere mostrar con sus reflexiones a este respecto malabárico místico que la contemplación directa de la realidad divina cambia para bien ciertos valores del mundo, incluso ciertos valores que ya eran saludables.

El místico no quiere sentirse seguro de sí mismo por el mero hecho de comprobar su existencia en un registro. Se vuelve lunático en un sentido muy especial: pierde su nombre anterior, pero conservando su naturaleza, y hasta se puede olvidar del hombre que pudo ser por la esperanza del que ahora puede ser gracias a sus contemplaciones. El biógrafo confirma lo anterior con las expresiones de Francisco en una escena por la que he pasado: “Hasta hoy he llamado padre a Pietro Bernardone; desde ahora soy siervo de Dios”.

Uno de los aspectos de la iluminación mística es el descubrimiento de *una deuda infinita*. Es, *prima facie*, una paradoja el hecho de un hombre lleno de gozo al descubrir que tiene una deuda, y es todavía más paradoja si experimenta el gozo del *descubrimiento de una deuda que es infinita*, la del amor. La paradoja parece todavía más desesperante si se observa que el deudor no podrá pagar su deuda, está pagándola siempre, dando siempre lo que ha recibido pero que es imposible devolver, siempre echando cosas a tal abismo de insondable gratitud despertada por la experiencia del amor. Esta es, nada menos, la clave de la práctica del ascetismo y Chesterton se queja de la incapacidad del mundo moderno de no ser lo suficientemente generoso como para ser capaz de la ascética. Si el amor romántico de condición tan singular, la más singular para el autor, que fue el fundamento de los trovadores, llega a ser olvidado y rebajado a cosa de pura ficción, estará pasando lo mismo que puede darse en la falta de comprensión del mundo moderno acerca del ascetismo: falta de generosidad, también, se aprende de las ideas de Chesterton, falta de genialidad. Si tal cosa llega a ocurrir, y ha ocurrido, tendríamos...

[...] la misma suerte de mofas ininteligentes y de preguntas sin imaginación. Algunos preguntarán qué especie de mujer egoísta debió de ser la que exigió inhumanamente un tributo en forma de flores, o cuán avara criatura hubo de ser pidiendo oro solido en forma de sortija; del mismo modo que preguntan qué especie de Dios egoísta puede haber pedido el sacrificio y la negación de sí mismo. Habrán perdido la clave de todo lo que los enamorados han significado por amor; y no comprenderán que la renuncia tiene lugar precisamente porque no ha sido pedida. El punto esencial acerca de San Francisco está, precisamente, en que fue asceta, pero no fue sombrío. Tan pronto como se vio derribado de su cabalgadura por la gloriosa humillación sufrida en su visión de la dependencia del amor divino, lanzóse al ayuno y a la vigilia exactamente como cuando se lanzó, furioso, a la batalla. Había abandonado su corcel, pero no hubo alto ni freno en el ímpetu atronador de su ataque. *No se encerraba en él nada negativo; su sistema no era régimen y estoica sencillez de vida. No era simplemente renuncia de sí mismo en el sentido de dominio de sí mismo. Era cosa tan positiva como una pasión; tenía todo el aspecto de ser tan positiva como el placer*¹. (Chesterton, 1966, pp. 101-102)

El biógrafo encuentra en el conjunto de actitudes y de la personalidad de Francisco un reto para la sociedad moderna. Intentando imaginar lo que pasaba por la cabeza de Chesterton con esta valoración de la vida del santo como un reto para la sociedad actual, se podría pensar en que pudo tener en mente a un hombre del mundo contemporáneo preguntándose ¿cómo alguien puede ser feliz siendo místico y asceta?, y con esta pregunta sentir que la misma cabeza se le a reventar, pues el mismo que hace la pregunta puede estar viviendo solo para poseer y consumir, no viviendo para vivir.

F. Capítulo 6...

Chesterton empieza el capítulo sexto de la *Biografía* con una valoración contundente: Francisco de Asís es una de las personalidades más poderosas, singulares y originales de toda la historia humana. En sí mismo, Francisco era un carácter. Fue un humanista, ciertamente, pero también fue un humo-

rista, en el mejor sentido antiguo de los ingleses: alguien que tiene siempre buen humor mientras sigue su camino y hace aquello que solo él puede hacer. La calidad biográfica de Francisco de Asís es la misma que tienen otras personalidades como las del místico, poeta y pintor William Blake. En ambos, en muchos otros, se cumple que la atmósfera que produjeron fue auténtica, es decir que sus actos fueron inesperados y al mismo tiempo nunca inapropiados. Sus actos fueron adecuados y de desconcertante consecuencia, al punto que Francisco hay que verlo, en el sentido de la individualidad y personalidad, como cosa aparte del resto de los hombres de su tiempo. Todavía dentro del conjunto de los santos, aquel hombre es una especie de excéntrico. Es él mismo y no otra cosa externa; fue su temperamento y no otra cosa, lo que produjo el éxito del resto de su historia. Que la gente obrara muy distinta si lo encontraban o no en los caminos italianos, que luego pudiera verse un tumulto a su alrededor, que pudiera verse una apelación al Papa, que pudiera verse un grupo de hombres con hábito pardo sitiando las cátedras de autoridad, que puedan contarse decisiones papales que impactaron a ese grupo, así como sesiones heréticas, que el mundo estuviera siendo movido por un nuevo movimiento, que la palabra *fraile* se hiciera más familiar en Europa, todas estas cosas fueron posibles porque debajo de la *capucha con forma de una ventana gótica*, como la nombra Chesterton en *El regreso de don Quijote* (2012b, p. 175), había un rostro humano, había un hombre. Él era un extranjero que se acercaba al mundo, pero de arriba hacia abajo, de camino arriba hacia su ciudad Asís.

Para mayor felicidad de su humanidad —no era un ángel, esta no es la historia de un ángel—, Chesterton lo describe delgado, de mediana estatura; es más por su vivacidad que por los trabajos en los que quiso “romperse la espalda”, como se dice popularmente, por lo que puede ser descrito como fornido y alto. Era moreno, del color común en los países meridionales. De barba oscura, fina y puntiaguda, semejante a la que se observa en los cuadros bajo la capucha de los gnomos. Sus ojos eran encendidos, no amarillos, encendidos por el fuego que consume a los hombres más originales, un fuego o un arder como de los que habla Albert Camus (1996, p. 77) en *Retorno a Tipasa*, pero con la imagen de “una doble sed que no se puede engañar mucho tiempo sin que el ser se seque”, es decir, unos ojos ardiendo el fuego del deseo de calmar una doble sed: “amar y admirar”, como la nombra también Camus. Posiblemente por esta misma

razón, se puede decir que todavía por encima de la gesticulación característica de los italianos al hablar, Francisco tendía naturalmente a la gesticulación vehemente. Chesterton supone que sus gestos eran, también, todavía más corteses y hospitalarios que los de los italianos. La vivacidad, la vehemencia y la cortesía, el pensador inglés las conecta con el hecho de afirmar que aquel hombre de Asís fue uno de los fundadores del drama medieval, por tanto, del drama moderno, pero fue, al mismo tiempo, la antítesis de un personaje teatral en el sentido egoísta; fue, por lo demás, un personaje dramático. Este escorzo de su personalidad es tratado por el biógrafo a través de lo que se ha llamado *el amor a la naturaleza*. Pero Chesterton lo hace con reservas y corrigiendo lo que esa expresión inexacta puede significar, hace de un tópico un nuevo concepto —y sobre este punto ya he adelantado algo en el § 3. *Hermanidad con la naturaleza, humildad renovada, fraternidad universal y romanticismo optimista*, en el capítulo 1 de este mismo ensayo.

Dice que no fue un amante de la naturaleza, la afirmación *amante de la naturaleza* significa la aceptación del universo material como un vago ambiente, pero esto es lo que precisamente no fue, no hubo en él lo que el pensador llama, no sin crudeza, *una especie de panteísmo sentimental*. Un ermitaño podría amar a la naturaleza como último término, pero en el hombre de Asís del que tratamos nada había en última instancia, solo hubiera admitido como último término la tiniebla divina o, lo que es más, el fondo de esa misma tiniebla divina desde el cual el amor universal llama una a una a todas las cosas con su propia forma y color. Esto es, que cada cosa era dramática mucho más que ser, cada cosa, un punto en un ambiente. En este dramatismo el ambiente era visto, en lugar de como una instantánea, como algo en acción, como en un drama. Cada cosa en él era sagrada y distinta. El resultado de este drama era llamar al árbol y al pájaro como hermanos, lo que significa que el hombre también era sagrado y distinto, y entre sagrados y distintos se está en un plano, precisamente, de hermandad. Con un dramático así, cualquier escenario podría cobrar vida y no ser solo un fondo o un marco, con un dramático así los árboles casi impávidos e inmortalmente pacientes se convertirían en *Ents*, árboles cuidadores de árboles que se mueven o caminan para cumplir su tarea de centinelas de los bosques según la mitología de J. R. R. Tolkien en *The Lord of the Rings*.

Con un dramatismo como el de Francisco, don Quijote tiene razón,

los molinos no son molinos, son gigantes, o como mínimo, gigantes molinos que actúan. Todo en él se hallaba en primer término, todo se convertiría en acción o personaje, “[e]sta es la cualidad por la cual, como poeta, fue lo más opuesto al panteísta. No llamó madre a la Naturaleza, llamaba hermano a un determinado gorrión o jumento” (Chesterton, 1966, p. 112). Si acaso hubiera hecho una distribución familiar llamando tía a un pelícano o tío a un elefante, cosa que hubiera sido normal hacer según Chesterton, el significado del acto es el mismo: llamar a las criaturas individualmente, porque, según su fe, el Creador a cada una dio un lugar concreto. Era como un niño, pero no era infantil, su misticismo era cercano al sentido común de los niños. Recuérdese lo que dijo Jesús de Nazaret, apelando a los niños, con respecto de quién va a entrar a su reino. Esta mención evangélica viene en auxilio o confirmación de dos cosas: (una) que Chesterton no es un exagerado en sus observaciones sobre Francisco porque (dos) si este hombre paradigmático de Asís ardía de amor por el Reino celeste, intencionalmente tuvo que hacerse como un niño.

Un niño, enseña el biógrafo, comprende sin dificultad alguna que Dios hizo al perro y al gato, y que sacar al perro y al gato de la nada es algo misterioso que apenas puede imaginar, pero no comprende si se le dice que el perro y el gato forman, con todas las demás cosas, algo infinito llamado *Naturaleza*. El biografiado por Chesterton fue místico, pero no misticador y no estaría de acuerdo con la versión de la mística como una actitud que disuelve todo; fue un místico del día y de la noche, no un místico del crepúsculo. No fue un visionario oriental de aquellos de los que Chesterton se queja, que solo por el exceso de escepticismo no son materialistas. La mística que al autor llama más la atención es la del realismo y el hombre de quien escribe la vida fue un místico realista justamente en el sentido en que las criaturas son más preciosas que todos y cada uno de los blasones que los príncipes y nobles se daban a sí mismos. Entonces podía cantar como Walt Whitman:

Creo que una hoja de hierba no es inferior al curso trazado
por las estrellas,
Y la hormiga es igualmente perfecta, y así un grano de
arena y el huevo del abadejo,
Y que la rana arbórea es una obra maestra digna de los

más altos,
Y que la zarzamora podría adornar las estancias del cielo,
Y que la articulación más insignificante de mi mano
podría humillar a todas las máquinas,
Y que la vaca paciendo cabizbaja supera a todas las
estatuas,
Y que un ratón es milagro suficiente para confundir
a millones de infieles. (2012, p. 26)

Aunque, como lo escribí en el párrafo 2 de este mismo libro, según Chesterton (1975, p. 140) en su obra *Ortodoxia*, en alabanza a todo bien Francisco cantaría más gritón que Walt Whitman. Es difícil imaginarse un canto de la misma o mayor esperanza que el de Whitman, pero se entiende que el de Francisco tenía más fe que el del poeta estadounidense y, sin embargo, se podrían encontrar muchas analogías entre el realismo del uno y del otro en donde cada cosa tiene su lugar y su acción; por ejemplo, en estas líneas de Whitman (2016) en la sección 3 de *Salut au Monde* podría encuadrarse aquel realismo familiar de Francisco:

Yo escucho cantar al artesano y a la mujer del granjero
cantar,
Yo escucho en la lejanía el rumor de los niños, y el de los
animales en las primeras horas del día,
Yo escucho los desafiantes gritos de los australianos
persiguiendo al potro salvaje,
Yo escucho la danza española, con sus castañuelas, a la
sombra del castaño, al son del rabel y de la guitarra,
Yo escucho los continuos ecos procedentes del Támesis, Yo
escucho las fieras canciones francesas de libertad, Yo escucho al
botero italiano y su armonioso recitado de anejos poemas,
Yo escucho las langostas en Siria cuando devoran el grano y
la hierba, y el turbión de sus voraces nubes.
Yo escucho la copla del copto, al ponerse el sol, cuando se
vuelca melancólicamente sobre el seno negro, venerable y
amplio de su madre el Nilo.
Yo escucho el gorjeo del mulatero mexicano, y las

campanillas de la mula,
 yo escucho al almuédano árabe lanzando su llamada desde la
 torre de la mezquita,
 Yo escucho a los sacerdotes cristianos ante el altar de sus
 templos, yo escucho las respuestas del bajo y la soprano.
 Yo escucho el grito del cosaco, y la voz del marino que zarpa
 hacia el mar de Okotsk,
 Yo escucho el jadear de la caravana de esclavos cuando
 prosigue su marcha, mientras pasan las broncas escuadras
 de a dos y de a tres, ligados por cadenas en los puños y en los
 tobillos,
 Yo escucho al hebrero que lee sus protocolos y sus salmos, Yo
 escucho los mitos rimados de los griegos, y las vibrantes
 leyendas de los romanos,
 Yo escucho el relato de la vida divina y la sangrienta muerte
 de Cristo, el hermoso Dios,
 Yo escucho al hindú que enseña a su discípulo dilecto los
 amores, las guerras, los adagios de poetas que los escribieron
 hace tres mil años y que, intactos, nos han sido transmitidos
 hasta este día.

Subrayo el carácter universal del poema y llamo a conectarlo con el encuentro de Francisco y el sultán de Egipto Melek-el-Kamel, nieto del famoso Saladino, con la actitud universal de Francisco en búsqueda de un adversario, que en él no era tal, ¿era, aun perteneciendo a otra fe, otro de sus hermanos?

Chesterton corona a Francisco por encima de los títulos feudales, su corona es más que el laurel de César o que la Corona de Hierro de los lombardos. Esta coronación no es arbitraria, pues con afinada intuición poética el pobre de Asís se había llamado a sí mismo como *hermano del sol y de la luna*. Ahora bien, su drama poético no fue solo para referirse y significar las cosas, porque ver dramáticamente todas las cosas lo hace, al mismo tiempo, un dramático en sí mismo. En este sentido, *si Francisco de Asís no es comprendido como poeta, no es comprendido en nada absolutamente*. Esta certeza sostiene toda la *Biografía* hecha por Chesterton —el trabajo de Hermann Hesse sobre el mismo hombre, también se sostiene en

dicha certeza—. Es más, Chesterton lo llama el “único poeta feliz” de entre todos los poetas desventurados del mundo. Aún más todavía, fue “un poeta cuya vida fue, por entero, un poema” (Chesterton, 1966, p. 114). De esta afirmación he tenido oportunidad de reflexión en el capítulo 1, pero no es trivial seguir extendiéndola.

Que su vida haya sido el poema significa que las cosas que dijo son más imaginativas que las pocas cosas que escribió, y las que hizo lo fueron más que las dichas, en tanto que pudo llevar sus escenas a una bella conclusión. Como dice el autor, aunque aquí lo pongo un poco más fuerte, hablar del arte de vivir se ha vuelto un discurso aprendido y hueco, pero, paradójicamente, aquel personaje medieval poeta y santo tuvo la capacidad de convertir la vida en arte. A partir de este tipo de signos de su personalidad que se han ido mostrando, se puede entender que su nombre tenga tanta memoria en la humanidad.

Se pueden enumerar muchos ejemplos de la singularidad psicológica del hombre del que trato. Chesterton se detiene en uno en el cual él mismo encuentra suficiencia para reconstruir muchos de los aspectos de la personalidad del místico de Asís. Es el *Cántico del hermano sol o alabanzas de las criaturas* que entonó para elevar al cielo sus ardores de poeta. Literariamente hablando, el escritor londinense lo clasifica como algo tan sencillo y directo como es una balada, con un fino instinto de diferenciación: hay que observar, por ejemplo, “el sentido del sexo en las cosas inanimadas, que va mucho más allá de los géneros arbitrarios de la gramática. No obró al azar quien llamó hermano al fuego, valiente, alegre y vigoroso, y hermana al agua, pura, clara y casta” (Chesterton, 1966, p. 116). Dice el pensador inglés que Francisco se forjó su propia mitología y que tuvo la agudeza de distinguir a la autoridad del sol con un título que amplía el significado del de hermano cuando lo llamó *don Sol*, hecho calificado en la *Biografía* como *infantilismo inspirado, solo comparable con los cuentos de hadas*.

Se ha hablado ya del temperamento de niño, en el sentido de conservar el sentido común de los niños, pues bien, el *Cántico* de que se habla ahora está lleno de alegría, pero, asimismo, de recuerdos de la infancia que reaparecerán a lo largo de la vida y brotarán como afirmaciones en conversaciones habituales. Recuérdese en este punto lo que he contado en el análisis del poema de Chesterton sobre Francisco, acerca de cómo recibe

al *hermano fuego* cuando le van a cauterizar las sienas sin anestesia, cómo lo recibe mientras sacan y dirigen hacia su cara el tizón del horno. Momento que Chesterton, ¡sin misericordia!, llama *una obra maestra* si se habla del arte de vivir. ¡Vaya obra maestra! No muchos poetas han podido recordar su propia poesía en un momento concreto así o vivir uno de sus propios poemas. El escritor se imagina el susto y el desconcierto que pudiera pasar William Blake si un tigre de Bengala, real, de gran tamaño, con la terrible simetría que pone en el tigre simbólico de su poema, hubiera metido la cabeza por una ventana de su casa de campo en Felpham con la clara intención de arrancarle la cabeza con un mordisco o con sus garras. Blake, aun con la grandeza mística y artística que sin duda poseía, dudaría, según cree Chesterton, en saludar con cortesía a su visitante y recitar el poema que escribió (2009, pp. 89-91):

¡Tigre! ¡Tigre!, luz llameante
 En los bosques de la noche,
 ¿Qué ojo o mano inmortal
 Pudo idear tu terrible simetría?

¿En qué distantes abismos, en qué cielos,
 Ardió el fuego de tus ojos?
 ¿Con qué alas osó elevarse? ¿Y qué mano
 Osó tomar ese fuego?

¿Y qué hombro y qué arte,
 Torció fibras de tu pecho?
 Y al comenzar a latir tu corazón
 ¿Qué mano terrible o pie?

¿Qué martillo, qué cadena?
 ¿Qué horno forjó tu seso?
 ¿Qué yunque? ¿Qué osado puño
 Cñió su terror mortal?

Cuando los astros lanzaron sus venablos,

Y cubrieron sus lágrimas los cielos,
¿Sonrió al contemplar su obra?
¿Quien te creó, creó el Cordero?

¡Tigre! ¡Tigre!, luz llameante
En los bosques de la noche,
¿Qué ojo o mano inmortal
Osó idear tu terrible simetría?

Sin embargo, más allá de Chesterton, en William Blake y su lucha por la recuperación de la inocencia y la unidad del alma y el ser también es imaginable, en una escena tal, el acto de pronunciar unas palabras como las de Norah en el poema *El tigre* de Jorge Luis Borges: “delicado y fatal, cargado de infinita energía [...] el tigre arquetípico, ya que el individuo, en su caso, es toda la especie. Pensamos que era sanguinario y hermoso. Norah, una niña, dijo: Está hecho para el amor” (1989, p. 173). Otro poeta se llamó a sí mismo *Tigre*, por supuesto me refiero a Pablo Neruda y su “Soy el tigre. / Te acecho entre las hojas / anchas como lingotes / de mineral mojado [...]” (2003, pp. 180-181).

Chesterton dice que aquel saludo al fuego como hermano es tan solo uno de muchos actos de la misma calidad de los que está llena la vida de Francisco. El autor lo escoge por su dramatismo tan significativo. Le sirve a su vez para establecer la diferencia entre la fraternidad buscada por el biografiado y lo que se llama camaradería; la búsqueda no fue dar “palmaditas en la espalda”, fue infinitamente más profunda. Uno de sus amigos, recuerda el escritor, “decía de alguien que era capaz de presentar excusas al mismo gato”, a lo que Chesterton agrega que “San Francisco lo hubiera hecho realmente” (1966, p. 121), pues cuando se fue a predicar a un bosque lleno de pájaros les habló no sin antes pedirles permiso: “Hermanitos, si ya han dicho lo que querían decir, déjenme ahora hablar a mí”, y, en efecto, los pájaros callaron, “cosa que yo creo sin esfuerzo”, dice Chesterton (1966, p. 121). Expresión semejante usa en su trabajo sobre Blake en que afirma *creer*, como este, en los ángeles, incluso en los ángeles caídos. Pero este creer, que es igual a afirmar, no es un acto ciego, pues en el mismo trabajo —en *William Blake y otros temperamentos*— en que se pone del lado del poeta y pintor reconoce en él un sistema teológico tan denso e interdependiente,

realizado en una década, como el que la Iglesia católica ha hecho pero en dos mil años.

Si no se observa que en las relaciones de Francisco con los animales no solo había amor sino también reverencia a Dios, esas relaciones quedan incomprensibles o susceptibles de comprensiones mal logradas. De hecho, hasta presentaba excusas a una silla o a una mesa por sentarse en ella. Esta actitud dramática se debía a que siempre observó, o al menos la mayoría de las veces, un elemento ceremonial en las cosas, todavía más si se trataba de las cosas propias de la labor de su vida, la que Chesterton define como *apelación a la humanidad o apelación a los seres humanos*.

Así como no veía en el bosque una masa confusa de árboles, no veía en los hombres una masa confusa de hombres. Un hombre era para él *un* hombre, no una cifra perdida en una multitud espesa, ni siquiera un hombre que no está en una multitud sino en un desierto se desaparecería para él. Desde el Papa hasta el mendigo, desde el sultán hasta los ladrones, ningún hombre podría decir que Francisco de Asís no se interesó por él. Chesterton hace énfasis en que esta conducta no se trataba de compasión, se trataba de relacionarse con los hombres a las maneras de una corte en la que todos eran iguales, eran reyes. *Gestos como estos eran mágicos, obraban en los hombres como encantamientos*, y no eran impostados, eran naturales.

El significado de la revolución que llevó a cabo se puede entender también si imaginamos *un rostro ansioso, bajo la parda capucha, que se dirige siempre a alguna parte, como quien sigue, contemplando, el vuelo de los pájaros*, y mientras lo sigue va cantando.

G. Capítulo 7...

*No ha existido hombre en el mundo
a quien con menos propiedad
pudiéramos aplicar la palabra "nostalgia".
Aunque su temperamento tenía mucho de romántico,
nada tuvo de sentimental.
No era lo bastante melancólico para ello.
Era de temperamento demasiado rápido
e impetuoso para turbarse con dudas*

*y consideraciones acerca de su carrera;
pero se reprochaba duramente por no llevar una marcha más veloz.*
(Chesterton, 1966, pp. 146-147)

Por invitación llegó un cuarto hombre a aquella compañía de tres (Francisco de Asís, Bernardo de Quintavalle y Pedro el clérigo), llamado Egidio, pero no era para ellos imaginable todavía que a la sombra de Egidio podría seguir una multitud de hombres tan grande como indeterminada. Posiblemente, los tres primeros llegaron a pensar que iba a aumentar el número de amigos, pero del hecho de aumentar tanto como empezó a suceder no eran conscientes. Sin embargo, por este tiempo Francisco tuvo otro de sus sueños que era ya un signo de lo que iba a pasar. Fue un sueño lleno de voces, pero ahora las voces eran clamores diferenciados: franceses, italianos, ingleses, españoles, alemanes que proclaman la gloria de Dios en sus propias lenguas.

Él no llamaba *monjes* a sus seguidores, tampoco es claro que en este punto tuviera el propósito de que se convirtieran en ello. En lugar de esto los llamaba *frailes menores*, aunque, de acuerdo con su mentalidad, literalmente los llamaba *hermanitos*. Para el biógrafo no es extraño que, en este punto, tuviera resuelto que debían hacer los tres votos de pobreza, castidad y obediencia característicos de los monjes (al menos de los más sinceros). A algo que temía seguramente es a la idea de convertirse en sacerdotes seculares, pues, de acuerdo con su psicología, las magistraturas pueden llevar a cualquiera a un orgullo impersonal y corporativo que terminaría enturbiando con pomposidad la versión sencilla de la vida que buscaba.

Una de las grandes diferencias entre su disciplina y la del sistema monástico antiguo es que para él los monjes debían ser itinerantes, no sedentarios. Debían estar con el mundo. Idea que puede ser debatida al amparo del argumento según el cual, al mezclarse con el mundo, son inevitables muchos peligros. El escritor inglés encuentra en Francisco una idea para vencer ese argumento y menciona el episodio en que el obispo de Asís estaba horrorizado ante la vida del grupo en la Porciúncula, sin bienes, sin comodidades, alimentándose mal, posiblemente, y durmiendo sobre el suelo. El joven lunático de Asís le dijo: “Si poseyésemos bienes nos serían indispensables armas y leyes para defenderlos” (Chesterton, 1966, p. 131). La lógica de esta afirmación es irrefutable para el autor inglés, y si alguna vez se supo de Francisco que haya explotado en ira fue cuando le propu-

sieron la excepción a esta regla.

El significado de la regla es este: el hombre elegido, que debe dirigirse a todas partes y a gentes de todas las condiciones, aun cuando estas últimas sean las peores, no debe tener ataduras porque el hombre elegido debe ser un hombre diferente, no un hombre corriente. Aun cuando su afecto por los hombres corrientes fue sincero en el sentido en el que en verdad los amó, el que lleve la tarea que propuso de compartir un nuevo entusiasmo espiritual debe ser plenamente libre de cadenas materiales o, al menos, lo más que se pueda, y este más debe ser cada vez más. Así como era necesario ser libre de una vida enclaustrada, también debía ser libre del mundo; más cuando el mundo feudal en que vivió era toda una red de dependencias que llegaba a ser laberinto. Lo mismo para las dependencias sociales que se dan en cualquier tiempo, pues también son una red que raya en lo intrincado. Francisco no quería obediencia a él, al menos no la quería como algo que tiene la forma de un tener que hacerlo; él quería voluntad libre de hacerlo. Una cosa es ser obediente y otra ser dependiente.

Chesterton se imagina al hombre de Asís pensando en sus compañeros tan libres como peces que pueden entrar y salir libremente de una red. Y si lo podían hacer, es porque *fueron peces menudos, en el mismo sentido, peces resbaladizos.*

Tal cosa llegaría al punto ideal de considerar que lo único que debían poseer era su arpa, queriendo decir con esto poseer solo su canto y solo a lo que significa su canto debían asirse. Con agudeza, Chesterton enseña que las formas correctas de comprensión de la regla confluyen todas en *ser delgados para poder pasar entre los barrotes y salir de una jaula, así como en ser livianos para andar de prisa y llegar muy lejos.*

No se puede someter con hambre a alguien que practica el ayuno, ni puede arruinarse al alguien que ya es un mendigo. Otra fina observación del artista inglés. Idea a la que llama “un cálculo”, por el cual, en analogía con la acrobacia para ver el mundo de cabeza, se sometía al mundo a flanquearlo y hasta a burlarse de él para ponerlo en un punto el que no se sabe qué hacer con él, con el mundo.

Hay otra diferencia importante entre las antiguas comunidades monásticas y la nueva comunidad que se funda: las antiguas debían tener un número determinado de celdas o de camas, una capacidad instalada —para usar términos técnicos— para un número determinado de hermanos, he-

cho que los hacía dependientes de esa misma capacidad instalada. Los seguidores de Francisco, por otro lado, no tenían alguna razón económica que fuera impedimento para seguirlo.

Todavía otra diferencia: la comunidad de amigos fundada por Francisco poseía, incluso, rasgos democráticos que se conectan con el optimismo del fundador, optimismo por el cual fue mucho lo que pidió de la naturaleza humana, pero no porque la despreciara, sino porque creía demasiado en ella. Su optimismo no ingenuo pidió a los hombres que lo siguieron, pero pidió asimismo a los hombres que lo recibían. De hecho, aquello del trato con el hombre corriente se entiende si lo extraordinario que esperaba de sus enviados consistía en hacer a los hombres verdaderamente corrientes, esto es, verdaderamente hombres.

Un aspecto psicológico, de los muchos encontrados y algunos tematizados en este ensayo, que más llamaron la atención del biógrafo, es la capacidad de Francisco de Asís de dar en el corazón de las cosas, podría decirse, en el meollo de las cosas, por ejemplo, proveer un nuevo camino a la fe por medio de la amistad tratando a los demás de un modo en que desarmaba soberbias y petulancias. Otro ejemplo es este: seguramente se hizo consciente de cómo iba a desarrollarse el futuro y decidió irse a Roma a fundar una orden cuando no se contaba con más de doce “franciscanos” en todo el mundo. Aun cuando el tema hubiera podido remitirse al obispo de la ciudad, su mentalidad obstinada lo llevó a un tribunal más general: al de toda la cristiandad.

Chesterton ve en ese acto una vertiginosa desproporción en la forma de ver las cosas, como si aquel fundador no pudiera, al menos con las formas convencionales, distinguir cosas grandes de pequeñas, como si todas fueran grandes. El hecho escogido por Chesterton para probar su idea es cuando Francisco viaja a reunirse con el Emperador...

[...] entronizado entre sus ejércitos, bajo el águila del Sacro Imperio Romano, e interceder por las vidas de unos pajarillos. San Francisco era muy capaz de presentarse ante cincuenta emperadores para interceder en favor de un solo pájaro. Partió con solo dos compañeros para convertir al mundo musulmán. Y salió con once compañeros a pedir al Papa que creara un nuevo mundo monástico. (Chesterton, 1966, p. 138)

De acuerdo a una tradición que se remonta a Buenaventura de Bagnorerio, el Papa Inocencio III se encontraba meditando en la terraza de San Juan de Letrán cuando se le acercó un hombre vestido como un campesino, o como un pastor, pues por pastor lo tomó Inocencio. El pontífice se deshizo de él prontamente pensando que era un pastor loco. No pensó más en él hasta la noche en la que tuvo un sueño —del cual he hablado antes— en el que el templo de San Juan de Letrán, donde el mismo Papa se paseaba tan seguro, se venía abajo. Pero una figura humana sostenía todo el templo, era la del campesino o pastor harapiento a quien horas atrás había dado la espalda. Chesterton ve en la imagen del sueño el modo en que Francisco conquistó tanto la atención como el favor de Roma. Giovanni di San Paolo, un cardenal amigo —pudo haber sido el primer amigo entre las altas autoridades—, intercedió a favor del proyecto franciscano. Entre las autoridades de la Iglesia el ideal parecía demasiado áspero para la humanidad, más cuando se está en cuidado de un ascetismo excesivo el de Francisco podía ser visto como peligroso.

El fraile se oponía al monje y aunque pueda parecer más valiente el fraile, no se debe olvidar que, en muy buena parte, del sistema monacal derivaron cosas como “la conservación de los clásicos, la iniciación del arte gótico, los proyectos científicos y filosóficos, los manuscritos iluminados y los cristales policromos” (Chesterton. 1966, p. 139).

El sistema monacal se basa en la idea de la seguridad y del reposo, Francisco y su grupo parecían más unos aventureros, al punto que el biógrafo inglés califica a su forma de vivir como “novelesca”.

El cardenal Giovanni di San Paolo argumentó a favor diciendo que si la vida de aquellos era áspera, no por esto era menos fiel al Evangelio. El Papa concedió la aprobación verbal comprometiéndose con ratificarla más formalmente si el movimiento llegaba a dimensiones más grandes. El periodo siguiente a la historia de la orden fue precisamente el aumento de los hombres que deseaban el mismo camino. Según una referencia que Chesterton considera importante, hubo un lugar en el que la población entera, hombres, mujeres y niños, abandonando sus tareas, riquezas y viviendas pidieron unirse a ellos. Fue en este punto, según la versión del pensador inglés, en que Francisco de Asís vislumbró la idea de la Tercera Orden en la que se pudiera seguir al movimiento franciscano sin tener que abandonar las moradas ni las costumbres. La Orden Primera había entrado ya en

la historia, pero la idea de la Tercera Orden, dado que la presencia era muy grande por los caminos de aquella Italia, era otra innovación. La Segunda Orden fue para las mujeres, la cual no hubiera nacido sin la amistad de Francisco y santa Clara. “Un amigo es como otro yo”, escribió Ezequiel Quintero en su bellissimo ensayo *La amistad de los poetas: Dante se laurea con Virgilio*, y esto, dice el autor, “implica la confirmación de la intersubjetividad como piedra de apoyo para la vuelta a lo Uno indual. La amistad entre discípulo y maestro es retorno a la naturaleza original a través de las substancias de lo inexistente: imaginación y fe” (2021, pp. 147-148).

Clara era una muchacha de buena posición económica de la ciudad de Asís a la que Francisco ayudó a escapar de su casa para que entrara en la vida monástica. La escena conjunta muchos de los elementos propios de una fuga romántica, como podría escribirla William Shakespeare, pues Clara escapó por una abertura hecha en la pared y huyó atravesando un bosque para ser recibida a medianoche con antorchas encendidas. Con cierto aburrido prosaísmo, los amores terrenales son vistos como los únicos reales y los amores divinos como vivencias de locos, pero ¿acaso las fugas, los sacrificios y los peligros por los que pasa un amante para alcanzar la gloria divina de su arte amado, por los que pasa un amante para alcanzar la gloria divina de su saber científico amado, por los que pasa un alma para alcanzar a su divinidad amada, son actos de fuga, de sacrificio y de valentía menos valiosos que los realizados para llegar a alguien? Con una agudeza a todas luces reconocible, Chesterton escribió a este respecto:

Si se hubiese tratado, en realidad, de una fuga romántica, y la muchacha hubiera acabado en novia, en vez de acabar en monja, casi toda la opinión moderna la hubiera convertido en heroína. Si la intervención del Fraile con relación a Clara hubiese sido la intervención de aquel otro fraile con relación a Julieta, todo el mundo hubiera simpatizado con ella, exactamente como con Julieta. No es concluyente decir que Clara solo tenía diecisiete años. Julieta solo tenía catorce. En aquellos tempranos tiempos de la Edad Media, las jovencitas se casaban y los jovencitos combatían; y una muchacha de diecisiete años, en el siglo XIII, ya era lo bastante mayor para saber lo que hacía. (1966, pp. 142-243)

La vida de Clara después de este escape de amor confirma que sabía lo que hacía. No solo por amor a una persona temporal se puede negar al padre, también por un amor divino, todavía más por un amor divino. Así como el padre de Francisco, el de Clara fue negado por ella cuando se escapó. Julieta negó a su padre por su Romeo, Clara lo hizo por su Cristo, como Francisco lo hizo por el amor en sí. La diferencia es que el de Julieta no fue un romance felizmente culminado, como el de Cayetano Delaura —descendiente de Garcilaso de la Vega— que sacrificó su vida de religioso por su Sierva María en *Del amor y otros demonios*, aunque algunos podríamos creer que sí lo fueron porque vivir, perder y morir por amor a alguien vale la pena.

La fuga de Clara es un momento feliz para los partidarios de la emancipación de las mujeres. Ella vivió la vida que quiso vivir, no la que su padre quería, que muy seguramente iba a ser el resultado de un arreglo convencional. La rebelión de Clara contra su casa la llevó a fundar otra casa, la de un movimiento femenino que deseaba seguir al amor en sí como Francisco de Asís lo hacía. “Deben sentir dicha aquellos que cuentan con amigos capaces de perseguir los mismos sueños”, escribió Ezequiel Quintero (2021, pp. 143-144) en el mismo ensayo hace poco referido; mucha debió ser, entonces, la felicidad de Francisco.

Hay un hecho simbólico de la relación de Francisco y Clara, que Chesterton no quiso dejar pasar en la *Biografía*. Se trata de una noche en la que los ciudadanos de Asís vieron un gran resplandor hacia el punto donde se encontraba el convento de Clara, por lo que los habitantes se imaginaron que parte del bosque y todo el convento estaban en llamas. Salieron a prisa, pero lo que encontraron fue un bosque y un convento intactos, convento en el que estaban Francisco y Clara en un diálogo sobre el amor. Ellos, el diálogo y el tema del diálogo eran el resplandor.

Sobre la Tercera Orden, que muchas veces es razón de confusiones, dada la relación de contacto entre orden seglar y orden religiosa, Chesterton insiste sobre el final de capítulo 7 de la *Biografía* para valorarla como un logro en el que la visión de Francisco se extiende más allá de los frailes y las monjas, en la que han estado personajes como el rey San Luis, tan conocido por su tarea hacia los pobres, o también, nada menos, Dante Alighieri, así como el científico Luigi Galvani.

H. Capítulo 8...

¿Es una extravagancia llamar a Francisco de Asís como *segundo Cristo*? Los franciscanos no se convirtieron en una secta desabrida y secundaria o en nueva religión, y en esto, a juicio de Chesterton, fue la buena intervención del Papa lo que los mantuvo bajo control.

La expresión *segundo Cristo* no debe ser motivo de idolatría, la diferencia entre Francisco de Asís y Cristo sigue siendo la del Creador y la criatura. Quizás la gran conciencia de este “contraste colosal” es una de las razones por las cuales él fue *otro Cristo*; sin la conciencia de esta diferencia, Francisco no hubiera proyectado imitar al Maestro, seguirlo, al punto en el que las vidas históricas de ambos coinciden en muchos puntos, al punto en que en la práctica llegó a espejar al Maestro.

En relación estrecha con la idea de ser *espejo de Cristo*, en *El hombre común y otros ensayos sobre la modernidad* (1996), Chesterton enseña que aquello verdadero respecto del arte abstracto anterior a la revolución humanística de Giotto di Bondone, es igualmente cierto respecto de la teología abstracta y de la revolución humanista de Francisco. Lo verdadero en Giotto que refiere el autor es la belleza animada, un arte que busca cobrar vida al punto que un esquema comienza a moverse. Lo igualmente verdadero en Francisco, en estrecha relación de analogía con el arte vivo de Giotto, es que, si bien él no inventó la idea del amor de Dios y del Dios del amor, fue él quien inventó el regreso a los Evangelios para encontrar esa idea y convertirla en vida. Entre los Evangelios y el movimiento franciscano la idea puede ser encontrada en los dogmas teológicos, en los cuadros bizantinos, dibujada con líneas desnudas y simples como un diagrama matemático, así como aseverado, ese amor, como realidad oscura o *Logos* inherente por aquellos con la capacidad de contemplar la idea de contenido y equilibrio lógicos. Empero, en las palabras de Francisco de Asís, como en los cuadros de Giotto, la idea de ese amor se hizo popular por la pantomima. Entonces se descubre, afirma Chesterton, que Francisco fue, en muchos sentidos, *el creador de aquella forma teatral de la Edad Media que se llamó milagro; en muchas de sus historias se manifiesta algo rígido que cobra vida.*

Si Francisco de Asís fue como Cristo, Cristo fue como Francisco de Asís, en tanto que los secretos de la historia del Maestro en Galilea son los mismos secretos, o al menos la mayoría, de la historia de Francisco en la Italia de su

época. Lo que significa que, así como es tan valioso explicar la historia de Cristo a la luz de la historia de Francisco, es tan valiosa la explicación dándole la vuelta: explicar la historia de Francisco a la luz de la historia de Cristo. “San Francisco es espejo de Cristo un poco como la luna es espejo del sol. La luna es mucho menor que el sol, pero también está mucho más cerca de nosotros; y, siendo menos brillante, resulta más visible” (Chesterton, 1966, p. 153).

En ese mismo sentido, muchas de las pequeñas cosas que en Cristo parecen misterios, en Francisco de Asís serían paradojas características de sus actos y sus palabras. Aun con la dificultad que presenta traducir y comprender muchas de las frases de Cristo en su contexto, las frases de aquel grupo de amigos seguidores de Francisco y las de Francisco mismo son análogas, y lo extraño es que estas últimas son más comprensibles que las del Evangelio; ambas seguirían siendo hasta fantásticas, pero las de Francisco y sus primeros amigos serían más familiares. Incluso ha llegado a pasar, como lo advierte Chesterton, que las palabras de Cristo que causan molestia en alguno son las mismas palabras en versión de Francisco sin que cause molestia en ese alguno.

Nadie se sorprendería al leer que fray Junípero corrió en pos del ladrón que robó su capucha, rogándole que tomase también su hábito, porque así lo ordenaba San Francisco. Nadie se sorprendería si San Francisco hubiese dicho a un joven noble, al punto de ser admitido en su compañía, que, lejos de perseguir a un bandido para recuperar los zapatos que le robara, debía perseguirle para regalarle las medias. (Chesterton, 1966, p. 155)

Hay una nota característica y clara en Francisco: la de burlarse de la idea de posesión, la de desarmar al enemigo con la generosidad, la del sentido humorístico de sorprender al mundo con algo inesperado, la de la alegría que lleva una entusiasta convicción hasta un extremo lógico. Pero este espíritu, que se llama aquí “nota característica y clara” a la luz del biógrafo, es el mismo espíritu que gobernó la ética de Cristo. Lo que se puede encontrar próximo a nuestro tiempo en la historia de Francisco de Asís, es lo mismo que Francisco encontró próximo y fresco en su tiempo: la historia de Jesús de Nazaret. Así, la misión de los amigos de Francisco es la misma que la de los amigos de Jesús de Nazaret.

La comprensión de Francisco fue igualmente audaz para el Sermón de la Montaña y para otro sermón que tuvo menos palabras pero más símbolos, por este último me refiero al Sermón del Gólgota. Esto puede observarse en que, así como en Jesús de Nazaret hubo un progresivo intensificar el contenido de su mensaje mientras más próximo se encontraba a su muerte, análogamente, Francisco fue convirtiendo en más ambiciosa su esperanza personal en la medida en que la existencia de la Orden de Frailes Menores lograba expandirse, así como entrar en crisis como organización y movimiento, y en la medida en que se sentía cerca de la muerte al punto de desearla, al punto de buscar el martirio. Chesterton, incluso, ve esta última intención en la expedición a Oriente, así como el propósito de terminar las Cruzadas pero sin una victoria con armas. Es decir que iba con una contradicción en su corazón, o más que con una contradicción ¿con una paradoja?

El martirio para él no es un medio para un fin, sino un fin en sí mismo, en la proporción en la que con el martirio imitaba a Cristo. El peligro que representaba atravesar el cuartel general de los cruzados para dirigirse al cuartel general de los árabes, hasta obtener una audiencia con el sultán, sabiendo los árabes que venía de pasar por en medio de los cruzados, es prueba de ello. Con el sultán hizo la provocación de probar la divinidad de su esperanza tirándose al fuego, para que los dedicados y doctos de la religión musulmana hicieran lo mismo en búsqueda de idéntica prueba. Y se hubiera echado al fuego si hubiese sido el caso, hasta se dice que sí lo hizo. Es una razón muy probable que su cortesía al hacer la tentativa sea la que impidió que fuera víctima de otros muy probables instrumentos de tortura de los musulmanes, en tanto que el temperamento de los pomposos sultanes de la tradición hija de Saladino tenía muy valorada una finura o tacto como los que Francisco practicaba en el trato con los demás. Es igual de cierto que otra razón posible por la cual no terminó torturado es la buena impresión que causó en el sultán.

Por dichas razones, y otras en las que no puedo extenderme por razones de espacio, tal como también lo hace Chesterton en la *Biografía*, por el peligro que comportaba atravesar los ejércitos de cruzada y hablar frente a frente con un enemigo de su continente, la historia de Francisco de Asís “puede contarse como una especie de irónica tragicomedia titulada *El hombre a quien no puede matarse*” (Chesterton, 1966, p. 165).

Era demasiado amable y a la vez demasiado lanzado hacia su esperanza como para matarlo por sus creencias; los enemigos lo recibían como verdadero hombre, no por su doctrina.

El encuentro de Francisco con el sultán, o mejor, lo que significa, siempre será un ejemplo de ello precisamente, de *encuentro* aun cuando los reunidos son diferentes; trascendiendo que haya sido en definitiva el puente entre Oriente y Occidente, cuánto se puede extrañar lo que pudo haber sido ese puente en definitiva; es decir que, hasta en términos políticos, se pueden hallar en él enseñanzas para que se pueda construir ese puente, y que no sea de guerra, sino de paz.

El movimiento espiritual inaugurado por Francisco crecía en Italia con la idea de construir, en lugar de con la idea de otros, también pertenecientes a la Iglesia, que crecían a la par de la idea de destruir. Esta no es una realidad dada solo en aquel tiempo, se puede encontrar en toda la historia del cristianismo y, por supuesto, de la Iglesia católica.

Se había establecido en Bolonia una casa que reunía misiones franciscanas, y el hombre de la aventura por Oriente, al regresar de ella, increpó a la multitud allí reunida preguntando por qué se ofendía a la Señora Pobreza con lujos de palacios. Este hecho es signo de la división que siguió en la Orden, unos muy cercanos a Francisco, otros que lo seguían, pero censurando algunas de sus ideas considerándolas como meras histerias. También es el signo de cómo transcurrieron los últimos años de su vida: en soledad, aun cuando varios de sus amigos no lo abandonarían nunca.

Hay otro hecho, entre los más importantes, que revela, además de su condición mística, el desarrollo de su conciencia y su lugar en el mundo: divisó en el cielo a un inmenso ser alado como un serafín, abierto en forma de cruz. Es motivo de discusión si la figura estaba crucificada o en postura de crucifixión, o si albergaba en las alas un crucifijo. Acudiendo a la tradición de Buenaventura de Bagnoregio, a Chesterton le parece mejor afirmar que la figura se hallaba crucificada, aunque esto contradiga la tesis según la cual un serafín no puede ser crucificado, en tanto que una potestad terrible y antigua como un serafín está exenta de dolores como esos. Chesterton, con Buenaventura, indica que la aparente contradicción tiene como sentido que Francisco de Asís debía ser crucificado en espíritu, no como hombre.

La vasta potestad inefable, por otro lado, llenaba todo el firmamento, y su dolor de crucificado eran tan grande como su mismo conjunto que

abarcaba todo el cielo sobre la cabeza de Francisco. Ese dolor atravesó su alma como una espada de pena y compasión, su éxtasis fue también de agonía y no solo de visión. Una vez desaparecida la entidad enorme, el místico inclinó la cabeza ya sumido en calma y quietud como en un tiempo que parece quedar en suspenso por la gran revelación que antecedió, como en una atmósfera de consumación. Lo que se había consumado, además, eran las señales reales de los clavos de Cristo en sus propias manos. Las manos de Francisco estaban atravesadas cada una por una herida, análoga a la herida en el alma que había dejado semejante experiencia —la narración de Buenaventura de Bagnoregio en su *Itinerario de la mente a Dios* es de una revelación que tiene fuertes semejanzas con las de Francisco de Asís.

I. Capítulo 9...

La historia de los estigmas en Francisco de Asís está inalienablemente unida a la historia del final de su vida. La visión mística después de la cual aparece marcado fue como un vasto espejo de su propia alma, así como fue la coronación y sello de su propia existencia. Asimismo se cree que a partir de la experiencia del Serafín empezó a quedarse ciego.

Chesterton conecta este episodio con el siempre controvertido tema de obrar milagros y rápido se despacha en contra de lo que él califica como un prejuicio: que los milagros no acontecen. Prejuicio que engrana con la mentalidad escéptica del siglo XVIII hacia acá, que se ha construido al amparo del descubrimiento del funcionamiento del cosmos. Por supuesto que muchas de las ideas sobre cómo funciona la realidad física que en ese entonces eran tenidas como inamovibles, hoy son parte, importante desde luego, de lo que fue el desarrollo científico de la concepción científica del mundo, pero parte que ha sido refutada, negada, corregida o extendida. Basta con recordar el principio de incertidumbre de Heisenberg y la teoría de la relatividad de Albert Einstein, *cataclismos* teóricos de los más importantes del siglo XX en todas las ciencias —como los llama Rebecca Goldstein (2007, p. 22)—, que sacudieron nuestras nociones de la realidad hasta en los más hondo, con tanta fuerza que todavía no se han terminado de descubrir las consecuencias de esos resultados científicos y aquellos puntos en los cuales nuestras ideas eran más bien ilusiones.



Giotto di Bondone (1290-1300). *La impresión de las llagas* [fresco], en <http://www.franciscanos.org/buenaventura/buenaventura5.html#t19>

Sobre aquel escepticismo Chesterton escribió:

Cuando contaron a Voltaire que había sido hallado el fósil de un pez entre los picos alpestres, se rio abiertamente del caso, diciendo que algún monje o ermitaño dado al ayuno debió de echar allí las espinas del pescado que consumiera (probablemente para perpetrar algún nuevo engaño frailuno). Ahora todo el mundo sabe que la ciencia se

ha vengado del escepticismo. La frontera entre lo creíble y lo increíble se ha convertido no solo en cosa tan vaga como lo fue en cualquier crepúsculo bárbaro, sino que lo creíble va evidentemente aumentando, y lo increíble disminuyendo. En tiempos de Voltaire, uno no sabía qué nuevo milagro tendría que derribar. En nuestro tiempo uno no sabe qué nuevo milagro tendrá que admitir. (1966, p. 175)

El autor confiesa que, desde muy joven, le inquietaba y extrañaba cómo se podía aplicar el método escéptico a la historia, pues todo el conocimiento de ciertos periodos históricos —por ejemplo, el periodo medieval— se basa en ciertas crónicas que, si bien funcionan como coordinadas, fueron escritas por anónimos y, todavía más, crónicas escritas por personas ya muertas. Los anónimos y los difuntos que escribieron esas crónicas no pueden ser interpelados directamente por nosotros; lo único que hacemos es comprender y encontrar nuevas conexiones o relaciones. También, muchas de las afirmaciones que legaron no pueden ser corroboradas.

Chesterton manifiesta su incomodidad, con cierta ironía, acerca de cómo los historiadores han aceptado conjuntos de detalles de esas crónicas valorándolos como verídicos definitivamente y han negado, a la vez, y de improviso, la veracidad de un detalle extraordinario.

Chesterton se confiesa capaz de comprender, en ese sentido, que se afirme que los detalles extraordinarios fueron incluidos en una crónica por locos o embusteros, pero si esto es así, reclama el escritor, entonces todas las crónicas fueron escritas por locos o embusteros, dados los múltiples hechos extraordinarios que acompañan a los ordinarios en toda crónica. Dice respecto de los historiadores con esa actitud, que él desapruueba:

“La credulidad de la época admitió sin esfuerzo el hecho de que Juana de Arco pudiera señalar al Delfín por inspiración del Cielo, aun cuando iba disfrazado”. [Y les reclama Chesterton] ¿Por qué, según el mismo principio, no escriben: “La credulidad de la época llegaba hasta suponer que una oscura muchacha campesina pudiese obtener audiencia en la corte del Delfín?” (Chesterton, 1966, p. 176)

De acuerdo con esta discusión, cuando se califica como una extravagancia que Francisco de Asís se tirara al fuego y saliera ileso, ¿cuál es el principio

que impide que se califique de extravagante que el mismo hombre entrara en el campo de los musulmanes y saliera ileso? La primera cosa es tanto un campo de peligro como el de los musulmanes, y no verlo es, sugiere el biógrafo, un acto irracional.

Ahora bien, las crónicas de Francisco no pudieron ser escritas por locos o embusteros; tuvieron que ser escritas por gente capaz de creer en lo que creía el hombre narrado. Y si eran locos los que las escribieron, eran locos como Francisco, locos por su excentricidad, no locos por su falta de mente.

A consideración de Chesterton, el que anda suscitando dudas acerca de hechos como obrar milagros, está al mismo tiempo poniendo dudas en la existencia de hombres como Francisco. Luego, el escritor no está negando que, desde cierto aspecto, se pueda hacer la distinción entre cosas probables y cosas improbables en la historia del santo de Asís. Esto es cuestión de crítica literaria acerca de la naturaleza de la historia, en el sentido en el que algunas historias son más serias que otras con respecto a su referente.

Para un creyente es racional admitir los milagros, para un ateo es racional no admitirlos. Pero la no admisión siempre estará ligada, de acuerdo con el autor, con una posición solamente materialista frente a la realidad. Nótese, sin embargo, cómo el mundo contemporáneo vive en la tensión permanente entre lo imposible y lo posible, es muy difícil anticipar cuándo la ciencia sustentará alguna superstición antigua o cuándo destruirá otra definitivamente, pero entre las dos cosas se mueve. Cosas que antes eran tenidas por imposibles, hoy son realizaciones técnicas. Esos imposibles que han pasado al hecho son desastrosos, muy desastrosos, buenos o muy buenos. Acerca de los *muy desastrosos*, Gabriel García Márquez, en su discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura en 1982, rememorando a su maestro William Faulkner en su famoso “Me niego a admitir el fin del hombre”, se declara consciente de este hecho: “por primera vez desde los orígenes de la humanidad, el desastre colosal que él se negaba a admitir hace 32 años es ahora nada más que una simple posibilidad científica” (2014a, p. 15). El 6 de agosto de 1986 en el discurso *El cataclismo de Damocles*, el mismo Gabo declaraba que para esa fecha ya existían en el mundo más de cincuenta mil ojivas nucleares emplazadas:

En términos caseros, esto quiere decir que cada ser humano, sin excluir a los niños, está sentado en un barril con unas cuatro toneladas de

dinamita, cuya explosión total puede eliminar doce veces todo rastro de vida en la Tierra. La potencia de aniquilación de esta amenaza colosal, que pende sobre nuestras cabezas como un cataclismo de Damocles, plantea la posibilidad teórica de inutilizar cuatro planetas más que los que giran alrededor del Sol, y de influir en el equilibrio del Sistema Solar. Ninguna ciencia, ningún arte, ninguna industria se ha doblado a sí misma tantas veces como la industria nuclear desde su origen, hace cuarenta y un años, ni ninguna otra creación del ingenio humano ha tenido nunca tanto poder de determinación sobre el destino del mundo. (García Márquez, 2010, pp. 44-45)

O, como dice Álvaro Tirado Mejía con cierta ironía en *Los años sesenta. Una revolución en la cultura*, explicando los antecedentes de la década de los años sesenta, “la humanidad vivía con la pesadilla del holocausto nuclear y los jóvenes constituían la primera generación en percibir que no solo Dios podía acabar con el mundo” (2014, p. 20).

En Chesterton es evidente la molestia histórica: creemos con mucha facilidad en lo monstruoso y terrible, pero en lo más bello y en los milagros no. “Lo más terrible se aprende enseguida, y lo hermoso nos cuesta la vida”, canta Silvio Rodríguez. Sobre los milagros de Francisco de Asís, los llamados milagros de las curaciones, Chesterton se pregunta: “¿Por qué los declararía absurdos algún escéptico notable, cuando la cura por sugestión es ya un negocio yanqui tan próspero como la exhibición de Barnum?” (1966, p. 180).

Otra porción de los milagros es muy parecida a las anécdotas de Cristo que se refieren a la percepción del pensamiento, y, como los anteriores, ¿por qué habrían de ser censurados si hoy en día hay mucha gente que cree en la adivinación como un juego de salón? Le agrego a Chesterton, ¿por qué habrían de ser censurados si con un gran arte de lectura del lenguaje corporal se alcanza a descubrir gran parte de lo que el otro está pensando o sintiendo?

Otra parte, todavía más problemática —para mí, de hecho, es muy difícil— son los milagros en relación con las reliquias o fragmentos de cosas que le pertenecieron a Francisco de Asís. Chesterton se pregunta “¿Por qué dejarlas por inconcebibles, cuando los mismos trucos psíquicos de salón se realizan siempre tocando algún objeto familiar o teniendo en la mano algún objeto del difunto?” (1966, p. 181).

El biógrafo confiesa que su intención en toda la obra no es otra que presentar o introducir y si alguien estudia más hondamente la vida de Francisco de Asís en virtud de su introducción se declararía satisfecho. Si ese alguien pasara de su presentación a un estudio más profundo, pronto descubriría que el aspecto sobrenatural de la historia de Francisco de Asís parece tan natural como lo demás. Como es presentación o introducción, el método de Chesterton no ha sido el histórico, aun cuando este es juzgado por él como el mejor; el método no ha sido referir la totalidad de la historia; el método ha sido confrontar a la humanidad entera con Francisco de Asís. Es claro que este procedimiento tiene, contemplando la obra de Chesterton en su conjunto y la intencionalidad de autor, algo que puede llamarse *metamétodo*, que en Chesterton es la paradoja y su sentido, cosa que he tenido oportunidad de mostrar antes, y que se robustece con la analogía y la parábola.

El conjunto de leyendas y anécdotas sobre Francisco de Asís es de una vastedad difícil de cubrir, al menos en un solo ensayo. Esta razón hace que Chesterton se dirija en la línea de elaborar la presentación de Francisco e ilustrar con algunas leyendas o anécdotas una explicación. Leyendas y anécdotas que si son referidas a hechos sobrenaturales son todavía más vastas. Si se tomaran aleatoriamente algunas anécdotas para hablar de la vida de Francisco, el resultado sería que una posible biografía hecha de tal modo quedaría más poblada de acontecimientos sobrenaturales que naturales. Chesterton no cree que esa misma proporción sea la de la vida humana. En todo caso, las historias se distribuyen en clases. Unas tienen el carácter de cuentos de hadas, más por la forma que por el argumento; son como narraciones de labriegos o dirigidas a hijos de labriegos que no tienen la intención de fundar una doctrina religiosa aceptada o reprobada después, sino la intención de redondear de la manera más simétrica la historia contada. Otra clase son todas las historias que pertenecen a “un realismo más acusado” (Chesterton, 1966, p. 183), como testimonios de verdad o de mentira.

La historia de los estigmas no es una leyenda puesta posteriormente a la fama de Francisco, no es algo así como un epílogo o apéndice de la historia, mucho menos es una incrustación; todo lo contrario, es una historia que brotó en las narraciones durante la vida de aquel hombre y en las historias más próximas a su tiempo. Chesterton admite que los biógrafos más

primitivos, los más cercanos como Buenaventura, Celano y los tres compañeros, declaran que recibió las llagas místicas, pero no declaran haberlas visto. Los tres compañeros no hacen una declaración jurada, pero, de hecho, ninguna de las partes contadas de su vida tiene una declaración así. Este no es, según el autor inglés, un argumento que sirva para la negación.

Las crónicas primitivas no dicen “Vi las llagas de san Francisco”, solo dicen que “a san Francisco le fueron infligidas las llagas”, así como no dicen “Vi a san Francisco entrando en la Porciúncula”, sino que dicen “San Francisco entró en la Porciúncula”. Otra vez, a partir de este hecho, Chesterton se siente molesto con la actitud de profesar fe a unos en calidad de testigos personales de un hecho, pero que se les niegue la verdad a ellos como testigos directos de otro hecho. Las narraciones primitivas sobre Francisco son de una sola pieza, no se les puede pedir que tengan juramentos de los narradores, no se les puede pedir la comprobación de una u otra cosa. Ahora bien, este problema no atañe solo a Francisco de Asís y lo que de preternatural haya tenido su vida, es un problema de la historia como saber y, desde luego, de la filosofía de la historia. La historia como saber tiene un objeto desvanecido que intenta reconstruir; ha logrado hacerlo, así como no ha podido hacerlo muchas veces.

La tarea de la historia son los hechos y los sujetos individuales en relaciones entre ellos y con esos hechos. Un hecho ya dado no puede cambiarse, somos nosotros los que cambiamos con cada comprensión o mala comprensión del hecho. Por esta razón, los hechos quedan como envueltos en cierto tipo de necesidad (porque no pueden ser cambiados), pero siguen siendo contingentes en la medida, y es una gran medida, en que el presente es una de las posibilidades que tuvo como futuro el pasado, así como lo pasado fue una de las posibilidades que tuvo como futuro un pasado más remoto o así como nuestro futuro, cuando esté realizado, es una posibilidad de entre infinitas posibilidades del futuro en este presente que fluye. En este orden de ideas, la historia se ocupa de lo singular y lo concreto, de lo contingente, no se le puede pedir a la historia alguna explicación mediante *raisons d'être* universales, se le podría pedir a la filosofía de la historia. Esta realidad no destruye el carácter de ciencia de la historia, aun cuando la ciencia trata de lo universal y lo necesario, y la razón es esta: no son necesarios *estos* o *aquellos* hechos, no son necesarias las *relaciones concretas* que los hechos tuvieron, pero sí es necesario que *se den* hechos, cualesquiera.

ra sean, y es más necesario todavía que los hechos estén en alguna relación causal y de proceso, aunque no sea siempre la misma clase de relación.

Es claro que un hecho histórico puede tener, y los tiene, muchos juicios y revisiones analíticas, lo que no es claro es si *unos* juicios y *unas* revisiones analíticas concretas no nos están alejando del derecho a la verdad. No se le puede pedir a la historia una coincidencia exacta con el pasado, pero de esto no se sigue el argumento empobrecido según el cual no hay pasado ni hechos.

La observación, sumada a más observación y todavía a más observación, más la conjunción del mayor número de perspectivas de los hechos, el examen y la reflexión de todos los datos, deben estar gobernados por la consigna y la determinación de poder acercarse más y más al análisis de los hechos, componiendo y recomponiendo secuencias, obstrucciones, enlaces, ralentizaciones, aceleraciones, finales, coyunturas y reapariciones de hechos y procesos. Para esto se necesita la misma capacidad de conocimiento abstracto, formal e ideal que se le pide al mejor de los matemáticos, porque llegar del encadenamiento de lo singular con lo singular hasta un proceso es contemplar toda una estructura.

La historia como saber es tan potencialmente infinita como es una ciencia con los axiomas más poderosos e ilimitados. Su paradoja, que consiste en ser una ciencia que no se acaba, es su misma naturaleza. Luego, si la historia se nutre de la filosofía de la historia, toda aquella duda que pueda rodear su estatuto científico quedaría solucionada, porque, además de hechos, relaciones y procesos, trataría del sentido de los hechos, las relaciones y los procesos, no solo de cómo se dieron.

Ahora bien, quítese a la reflexión sobre Francisco de Asís, a la reflexión cualquiera sea que trate de la vida de un hombre, las ideas de secuencia, obstrucción, enlace, ralentización, aceleración, quiebre, coyunturas y reapariciones —quítese, subrayo— y toda la vida de ese hombre quedará inasible. Con respecto de Francisco de Asís, él mismo fue, por ejemplo, una secuencia sobrenatural que, hace ver Chesterton, “va llenando más y más su vida según su muerte se va acercando” (1966, p. 185). En él lo sobrenatural no consistía en apartarse de lo natural, lo sobrenatural no lo hizo un hombre lúgubre ni deshumanizado; por el contrario, su misticismo enseñaba a la humanidad que la mística hace al hombre alegre y más humano.

Su misticismo era deífico; no era misticismo natural como también se puede encontrar. En el sentido deífico o sobrenatural, Chesterton dice que

“estuvo vagando como hombre moribundo, del mismo modo que estuvo vagando como hombre lleno de vida” (1966, p. 186). Llegando al final de su vida, como encarnando una paradoja, el fuego interno de su temperamento se volvía a levantar. El hecho con el que el autor constata esta experiencia es con una alegría que Francisco sintió en un momento concreto cuando divisó sobre las colinas de Asís la majestuosa columnata de la Porciúncula. Alegría a la que veo, como Chesterton ve, unión con la nostalgia. El mismo que se había hecho vagabundo después de una visión, el mismo que se negó a sí mismo el sentido de posesión, el mismo que tuvo por gloria y evangelio ser un hombre sin hogar, experimentó nostalgia por su hogar.

Aquella nostalgia concertada con alegría, o alegría concertada con nostalgia, que no es nostalgia depresiva ni destructora, puede ser puesta en la mente y la boca de Francisco, puede ser puesta en la mente y la boca de cualquiera de nosotros, con estas líneas de un poema de Chesterton:

No ha sido poca cosa llorar como lloramos,
no ha sido poca cosa hacer lo que hemos hecho,
no ha sido poca cosa mantenerse despierto
mientras todos los hombres se dormían,
o contemplar estrellas que nunca han visto el sol.

No ha sido poca cosa oler la rosa mística,
aunque se haya tronchado
y solamente queden las espinas,
no ha sido poca cosa sentir un hambre igual
a la de quienes probaron el pan que hacen los dioses.

[Sus amigos en la escena de la muerte,
podrían haberle contestado...]
Haberte visto a ti, tu rostro inolvidable
—valiente como el solo de clarines
que llaman a la lucha,
puro cual lirio blanco junto al agua—,
no ha sido poca cosa,
aunque de mí te separas hoy,
ya para siempre.

[Francisco continuaría...]
Aprender los asuntos cerrados a los débiles,
pasiones milenarias, arriesgadas,
altas y misteriosas,
no es poco ser más sabio que este mundo,
no es poco ser más viejo que los cielos.

En un tiempo de escépticas polillas
y de cínicos óxidos,
y de vidas cebadas y hastiadas del dulzor,
en un mundo de amores huidizos
y ansias que se diluyen,
no es poco estar seguro de un deseo.

Benditos sean nuestros oídos pues ellos escucharon,
benditos sean nuestros ojos pues también ellos vieron.
Dejemos que el relámpago y el trueno
descarguen sobre el hombre, y la bestia, y el pájaro.
No ha sido poca cosa haber vivido. (2014, pp. 131-133)

Francisco había estado en Rieti, en Nursia, en Nápoles (posiblemente), en Cortona, como en una suerte de peregrinación de despedida orquestada por los hermanos que lo rodeaban. Inmediatamente después del regreso a casa, en el que sintió nostalgia y ordenó volver siempre al hogar, una vez que pasó en procesión por los arcos de su hogar, se tendió en el lecho y sus compañeros se hicieron alrededor de él en la actitud de ser la última vez. Se despidió de lo más íntimos, dentro de los cuales estaban los más antiguos, y fue bajado del lecho por orden suya para ponerse sobre la tierra desnuda. Solo vestía una camisa de crin, como en los días de invierno en los que caminó por los bosques alejándose de su padre. Esta escena es la última afirmación de su idea: “la alabanza y el agradecimiento elevándose a su más alta culminación desde la desnudez y la nada” (Chesterton, 1966, p. 188). Para el escritor inglés, es una seguridad que los ojos del hombre en el suelo, quemados y ciegos, solo veían su objeto y origen.

También es seguro, para el escritor, que su alma se encontró frente a frente con Cristo. El hombre en el suelo únicamente pensaba en el amor

en sí; sus amigos, que debieron ser irradiados por la mística del momento, pensaban en recuerdos agrupados. El que salía del mundo, escribe Chesterton cargado de emoción, “era un hombre, un poeta, un vigía en la vida, como una luz que ya jamás volvió a verse en la tierra ni en el mar; algo que no podrá reemplazarse ni repetirse mientras dure la Tierra” (1966, p. 188).

Chesterton parece burlarse de aquella sentencia de Nietzsche tan famosa, que dice: “en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ése murió en la cruz” (1993, p. 69), así como de las líneas que dicen: “El ‘evangelio’ *murió* en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama ‘evangelio’ era ya la antítesis de lo que *él* había vivido: una ‘mala nueva’, un *disangelio*” (1993, p. 69). Burlarse y llamar al orden, pues Chesterton escribe: “Se ha dicho que no existió más que un Cristiano y murió en la cruz; pero es más exacto decir, en este sentido, que no existió más que un franciscano y se llamó Francisco” (1966, p. 188). No obstante, en justicia, Nietzsche dice, a renglón seguido en su texto:

[...] solo la *práctica* cristiana, una vida tal como la *vivió* el que murió en la cruz, es cristiana... Todavía hoy *esa* vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos... *No* un creer, sino un hacer, sobre todo un *no-hacer-muchas-cosas*, un *ser* distinto [...] Reducir el ser-cristiano, la cristiandad, a un tener-algo-por-verdadero, a una mera fenomenalidad de conciencia, significa negar la cristiandad. *De hecho no ha habido en absoluto cristianos.* (1993, p. 69)

Aunque no pase de hipótesis lo siguiente, ayuda a entender mejor la cuestión: supóngase que Nietzsche hubiese escrito —por favor, contrastar los detalles donde cambia—: “No ha habido más que un puñado de cristianos y todos han muerto en su propia cruz real o simbólica. El Evangelio no murió en la cruz, pero son muy pocos los que, a partir del Evangelio, no realizaron una antítesis de este, de lo que Cristo vivió. La práctica cristiana es una vida tal como la *vivió* el que murió en la cruz. Todavía hoy esa vida es posible, para ciertos hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos. No solo como un creer, sino un hacer, sobre todo un *no-hacer-muchas-cosas* y un *hacer-muchas-otras*, un ser distinto. Reducir el ser-cristiano, la cristiandad, a solo tener-algo-por-ver-

dadero, a una mera fenomenalidad de conciencia, significa negar la cristiandad. De hecho, ha habido cristianos verdaderos, pero son muy pocos”.

Una vez supuesto que lo escribió, también se puede suponer que Chesterton diría: “En este punto exactamente le acompaña la razón”. También diría: “El nombre de uno de esos pocos es Francisco de Asís”; también acotaría que “Cada hombre puede imitar a Cristo no como aprendiéndose un libreto y un conjunto de acciones, lo puede imitar en el marco de su vida”.

Por otro lado, así como un gran pintor no puede dejar sus ojos por testamento, había algo que Francisco no podía dejar detrás con su muerte; dejaba su obra, pero no podía quedarse él. Francisco, según la valoración de Chesterton, fue un artista en vida y estaba llamado a serlo en la muerte y por esto, piensa el escritor, tuvo más derecho que Nerón a decir “¡Qué artista pierde el mundo!” o “¡Qué gran artista muere conmigo!”, pues la de Nerón fue una vida llena de actitudes calculadas, como un actor, mientras que la vida de Francisco fue una vida llena de gracia natural y continua como la de un atleta.

A su alrededor se encontraban aquellos que lo amaron, a lo mejor también estaban algunos que secretamente lo persiguieron, aunque esto último normalmente no se mencione. Los que lo amaron y los que no tanto, y los que definitivamente no, después de la muerte de su líder entraron en disputas. Estaban Bernardo de Quintavalle, su primer amigo, Angelo, quien fuera su secretario, y Elías, su sucesor. A este último, buena parte de la tradición lo ha convertido en una suerte de Judas “y, según parece, apenas fue peor que un funcionario que ocupa un puesto inadecuado. Su tragedia consistió en que vestía hábito franciscano sin tener corazón franciscano, o teniendo, por lo menos, una cabeza muy poco franciscana” (Chesterton, 1966, p. 189). No sobra recordar con Chesterton que es posible que Elías haya amado a Francisco, porque hasta muchos rufianes lo amaron.

El biógrafo consigna en su ensayo una imaginación sobre la última hora de su biografiado, dice que *los pájaros conocieron el momento en el que se dio la muerte del santo, y hubo en ellos estremecimiento con el cielo del atardecer*. Dice también que *los pájaros debieron hacer alguna señal en el cielo, como alguna vez con una orden de Francisco de Asís lo habían hecho*. Dice que *en los bosques algunas bestias sintieron que no volverían a ser observadas ni comprendidas*, así como dice que *no se sabe si los ladrones, los desterrados y los parias llegaron a sentir escalofrío*. En los pasillos, estancias y pórticos

de la Porciúncula hubo un súbito silencio, con el que “las pardas figuras quedaron inmóviles como estatuas de bronce, porque ya no latía aquel gran corazón que no se quebró hasta que contuvo al mundo entero” (Chesterton, 1966, p. 190).

J. Capítulo 10...

El último capítulo de su ensayo-*Biografía*, Chesterton lo empieza con una ironía, una triste ironía, por cierto: *Francisco de Asís deseó y buscó la concordia entre los hombres, pero murió entre crecientes disputas*. Ahora bien, no se deben exagerar los desacuerdos que presencié al final de su vida, como quieren algunos contra los que Chesterton se despacha porque quieren hacer ver como un fracaso todos los ideales de Francisco. En esto, el escritor hace la distinción entre los que presentan la obra dañada por la maldad del mundo y los que la presentan dañada por la maldad de la Iglesia. Empero, como Chesterton fue muy consciente de los dominios de su libro, no se introduce en una discusión sobre la Orden franciscana o sobre la Iglesia y el Papado, o sobre la política que se siguió con relación a los franciscanos más radicales o *fraticelli*. Para el autor es suficiente con presentar la naturaleza de la controversia surgida después de muerto Francisco, pero que, como se sabe, ya venía constituyéndose en vida de él. Se trata del voto de pobreza o renuncia a toda clase de posesiones. El asunto es que algunos franciscanos llevaron más allá la renuncia, más allá incluso, en opinión de Chesterton, de donde alguien la había llevado: propusieron abolir no solo la propiedad privada, sino la propiedad general. Significaba que se negaban corporativamente a ser propietarios de alguna cosa como edificios, provisiones, utensilios, etcétera, con las consecuencias que la verdad o no de esta posición podría tener en toda la Iglesia, como le responde Guillermo de Baskerville a Adso, y este es apenas uno de muchos ejemplos: importa menos saber si Cristo fue o no pobre, pero más “si la Iglesia debe o no ser pobre. Y la pobreza no se refiere tanto a la posesión o no de un palacio, como a la conservación o a la pérdida del derecho de legislar sobre las cosas terrenales” (Eco, 1993, p. 327).

En aquellos que fueron más radicales hubo hombres de espíritu desinteresado, magnánimos y con la voluntad suficiente para consagrarse al ideal de Francisco de Asís. Así como esto es cierto, también lo es que las au-

toridades eclesiásticas no valoraron como viable un arreglo de cosas así de radical, por lo que, aceptándolo a medias o en mínimas cuantías, de todas formas iban a modificar el ideal. Chesterton observa que poner el ideal en términos de un arreglo era negar el ideal, porque este era, en verdad, negación de todo arreglo. “Todo el mundo sabía, naturalmente, que los Franciscanos eran comunistas; pero aquello tenía más de anarquía que de comunista” (Chesterton, 1966, p. 194).

Como fuese dado el asunto, y aún por encima de los mejores argumentos, había una realidad práctica a la cual responder: alguna cosa o alguien debía responsabilizarse de lo que acontezca con edificios históricos, los bienes y las posesiones corrientes. Pero, todavía por encima de esta realidad práctica, y por encima de los argumentos a favor del ideal, estaba el ideal que el biógrafo Chesterton califica, no peyorativamente, como extremo. Era, en cierto sentido, contrario a lo socialista, contrario también a lo social, pues a lo que renunciaban o a lo que buscaban renunciar es a la propiedad social, a poseer legalmente sobre la base de la capacidad colectiva. El Papa no solo mantuvo un tono hostil y duro hacia los entusiastas, también intentó mantener un convenio en el que el Papado conservaba la propiedad como garantía para los que habían renunciado a usar de la propiedad.

Los santos, como Francisco de Asís, son grandes hombres cuando los Papas han sido de poca talla, pero también sucede que los grandes se equivocan y los de poca talla tienen la razón. Chesterton hace esta indicación que parafraseo, para decir que el Papa tenía razón cuando decía, en medio de la discordia por el tema de la pobreza, que el mundo no había sido hecho solamente para los franciscanos. Sin embargo, el fondo de la discusión es para el autor todavía más hondo; para él Francisco de Asís fue tan grande y original que llevaba dentro de sí algo propio de los que fundan una religión. De hecho, algunos de sus seguidores lo tenían, o estaban dispuestos a tenerlo, como fundador de una nueva religión, que sería algo así como que el espíritu franciscano se apartara del cristianismo, como el cristianismo se apartó de Israel, al punto que hubo seguidores a su alrededor que llegaron a desear que eclipsara al cristianismo.

Francisco, un fuego que anduvo en forma humana, o una forma humana que llevaba fuego metafísico por dentro, fue el principio de un incendio que iba a consumir muy buena parte de la antigua civilización cristiana. Aquella rueda de fuego de religión triste y penitente fue superada por un

nuevo fuego de alegría. Y es este, precisamente, el punto que el Papa tuvo que resolver, es decir, si el cristianismo debía absorber a Francisco o el cristianismo ser subsumido a Francisco.

Hay que volver, como invita Chesterton en el último capítulo de su ensayo-*Biografía*, a la consideración de Francisco como un poeta, como un hombre que puede expresar su personalidad. Es característico de hombres así que sus limitaciones sean las que los engrandecen. Francisco fue por lo que tuvo, pero también, hasta cierto punto, por lo que no tuvo. Luego, los límites de Francisco no pueden ser los límites con los que se mida los de la humanidad entera. En esta idea Chesterton tiene razón, pues imitar a Cristo, entiendo yo, imitar a Francisco, no es copiar, es más bien seguir; pero en lo que quepa seguir, también este seguir tiene de personal y particular.

El autor explica, por otro lado, que el cierto distanciamiento de Francisco con respecto de lo que sea ilustración y cultura no se debe a un capricho de un esnobista, se debe a que el conjunto de su enseñanza tenía que ser sencillo al punto “que un bobo de villorrio pudiese comprenderlo” (1966, p. 197). Chesterton observa con tal radicalidad este hecho, que dice del conjunto del punto de vista de Francisco consistir en

[...] en contemplar con ojos nuevos un mundo nuevo que podía haber sido creado aquella misma mañana. A excepción de las grandes cosas primarias: la Creación y la historia del Paraíso terrenal, la primera Navidad y la primera Pascua, para el santo no tenía el mundo historia alguna. Pero ¿es cosa deseada o deseable que toda la Iglesia católica carezca de historia? (1966, p. 197)

La noción de *historia* en esa pregunta está conectada con la de *registro*, en el sentido en que Francisco enseñó que el registro de las faltas había sido perdonado para que los hombres pudiesen reconciliarse con Dios, con la naturaleza y consigo mismos. Chesterton ve en él un hombre que dijo a los hombres que empezasen de nuevo y es esto ese algo del que se hablaba antes como lo que portan los hombres que fundan una nueva religión. Él mismo, dice el escritor, empezó de nuevo, pues su poesía, como “primer poeta italiano”, así lo llama Chesterton, no sabe de la poesía de Virgilio y no porque Virgilio deba ser olvidado, sino porque Francisco fue como un niño en una mansión tenebrosa que él quería levantar de una antigua

condenación; hecho en el que tuvo éxito según la inocencia y una ignorancia que no es estupidez sino, como se ha sugerido, voltear la página del registro de las faltas. Así, la esencia de su historia “está en que pudo arrancar la verde hierba sin saber que crecía sobre un hombre asesinado, o subirse a un manzano ignorando que había sido la horca de un suicida” (Chester-ton, 1966, p. 199).

Olvido de una gran culpa y frescura fue lo que trajo aquel hombre al mundo, sin que esto signifique la imposición de una ignorancia al mundo, aunque hubiera sido cosa muy puesta en razón que aquel niño simbólico hiciese del mundo un nuevo y muy grande cuarto de juegos, con paredes desnudas y blancas en las cuales escribir otras historias.

La revolución que elaboró no desembocó en una nueva religión. Todavía con la grandeza de la revolución que inició, si hubiese sido una nueva religión la historia la tendría como una religión muy estrecha. Pero vista la revolución en el vientre del cristianismo, con ella el cristianismo se enriqueció o tiene las bases para una ampliación, que no debe ser contada en número de hombres sino en el nivel de comprensión al que se puede llegar del mensaje de Jesús de Nazaret. Para algunos fue herejía, incluso levantó la forma contra el espíritu y muchos después de Francisco rompieron con la Iglesia a favor de lo que pudieron llamar “programa íntegro de Asís”. Pero muchos de estos rebeldes ulteriores llegaron a extremos como convertirse en violentos y declararon, en nombre de él, la guerra contra la humanidad. Pero no había en esa rebeldía asomo de Francisco, porque el inaugurador del franciscanismo había sido místico al mismo tiempo que cristiano, místico al mismo tiempo que hombre, no un místico a precio de la eliminación del hombre. Hecho que muestra en él, aun con lo extravagante y romántico que fue, un vínculo estrecho con la racionalidad. Su cordura, paradójicamente, está unida a su extravagancia, pues tuvo la cordura de ir al corazón del laberinto, acto que es, dado lo escaso del acto, muy extravagante. Su cordura también estuvo unida a un especial sentido del humor que acompañó muchos de sus actos, como procurando no caer en endurecerse en el ropaje de la rectitud sectaria.

Todo lo que de Francisco ha sido aquí tematizado, más una cantidad de muchas más realidades no tratadas, fue el terreno nutricio de los avances que para la teología y la mística desarrolló Buenaventura de Bagnoregio, así como del sistema de metafísica de Juan Duns Escoto, equiparable en

calidad y robustez al de Tomás de Aquino; igualmente fue el terreno fértil de la lectura crítica y telúrica que Guillermo de Ockham hizo a Aristóteles; asimismo, lo fue para los avances en física, más concretamente en matemática física, de Roger Bacon². ¿También sirvió de inspiración a Dante Alighieri, en lo que toca a su *Divina Comedia*, presentando categorías y nociones de una religión natural que siglos atrás anticipaba la fe del cristianismo?

Por último, Francisco escribió una gramática de la aceptación, de la gratitud, comprendió a fondo lo que Chesterton llama “teoría del agradecimiento” (1966, p. 203). Él sabía “que la mejor manera de poder medir el milagro sumo del mero hecho de la existencia, es darnos cuenta de que, a no ser por una merced singular, no existiríamos siquiera” (Chesterton, 1966, p. 203). Agradecimiento que Chesterton extiende como un deber de nosotros hacia Francisco, pues, por ejemplo, antes del nacimiento de Dante, ya había dado a Italia su poesía, ya había vivido sus escenas antes que Giotto di Bondone las representara en pinturas, y si Francisco de Asís, aquel niño simbólico, fue tan afortunadamente influyente en Giotto, cuánto influyó por extensión a la humanidad pictórica europea a través de Giotto.

Si el niño de madera de un pesebre cobró vida o no cuando fue abrazado por ese otro niño simbólico, de acuerdo con las leyendas, es menos importante que haber cobrado vida *el drama* en su pecho. Él no fue, a la luz de Chesterton, un cuerpo que tomó espíritu, sino el mismo espíritu el que tomó cuerpo, como “un fuego errante, como salido de ninguna parte” (Chesterton, 1966, p. 204). Incluso fue el alma de la civilización medieval, antes que esta tomara cuerpo.

Su amor y ardor por la humanidad fue abstracto, en el sentido propio y preciso de abstracto, esto es, ideal; o fue en sí mismo un ideal que, como todo ideal, si bien nunca alcanzable en perfección, es un camino de aproximación a la utopía, un camino de aproximación asintótica a que se realice lo bueno imposible.

§ 8. CIERRE (BREVÍSIMO)

*Es cierto que prosiguió en su carrera heroica
y nada natural desde el momento en que se fue,
vistiendo su camisa de crin, por los bosques invernales,
hasta que, en su misma agonía, deseó yacer desnudo
sobre la tierra desnuda para mostrar que nada poseía y nada era.
Y podemos decir, casi con la misma honda certidumbre,
que las estrellas, al pasar sobre aquel cuerpo enjuto y consumido,
yaciendo en el suelo roquero, pudieron (siquiera una vez
en sus brillantes rodeos sobre el mundo de la humanidad que lucha)
contemplar a un hombre feliz.
(Chesterton, 1966, p. 103)*

A muchos seres humanos nos cuesta creer en lo que creyeron Francisco de Asís y Chesterton, pero viendo sus voluntades, la forma en la que creyeron y muchos de sus actos, los escépticos podemos creer en ellos, y así, por extensión, el buen Dios, porque es bueno, seguramente nos salve a los que no somos como Chesterton o Francisco. Por supuesto, los escépticos que intento poner a salvo con esta afirmación, los hombres que no creen demasiado, son los escépticos de buena fe y buena voluntad, es decir, los buscadores eternos, no esos escépticos que solo quieren ver arder el mundo. Los que quiero poner a salvo son los que, crean o no en lo que tanto confiaron Francisco de Asís y Chesterton, buscan, como Francisco de Asís, la *facultad extraordinaria de caer de pie en todos los brincos que podemos dar en las tinieblas*.

Es probable que este libro haya quedado mal titulado, pero he decidido no corregirme en ese punto. Francisco de Asís es el hombre que creía demasiado, pero Chesterton también lo fue. *Dos hombres que creían demasiado (y pudieron ser felices por ello)*, posiblemente sería el otro título y subtítulo. Termino afirmando lo anterior pues el lector habrá notado o sentido que todo mi ensayo no fue acerca de Francisco de Asís exclusivamente, también fue sobre Chesterton. De todas formas, mi ensayo también consistió en otras cosas, además del significado de esos dos nombres: todo ensayo, creo, es o debería ser un escrito sobre lo que significa leer, sobre el significado de la



Giotto di Bondone (1290-1300). *La oración ante el Crucifijo de San Damián* [fresco],
en <http://www.franciscanos.org/buenaventura/buenaventura1.html#t1>

lectura en nuestras vidas; o todo ensayo es o debería ser una lectura filosófica y artística de la vida y las totalidades que amplíe su comprensión. Como autor que soy, estas dos convicciones han sido axiomas prácticos cuando oficio el trabajo de ensayista.

NOTAS

¹ Énfasis mío.

² He incluido una Adición al final, en la que hago una serie de provocaciones y comparaciones sobre los aportes de Tomás de Aquino, Buenaventura de Bagnoregio, Roger Bacon, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham al desarrollo de las ideas o de la filosofía. Provocaciones y comparaciones que llevé en forma de conferencia a la celebración del Octavo Centenario del Natalicio de san Buenaventura, en la Universidad de San Buenaventura de Bogotá, Colombia, el jueves 13 de septiembre de 2018 —aunque el texto puesto como Adición, tiene correcciones y extensiones con respecto al de dicha conferencia—. También fueron parte del material de mi conferencia *Mística y Filosofía, ¿en verdad el hombre soporta lo inefable?*, en el Primer Congreso Internacional de Mística y Filosofía, en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia, el 20 y 21 de septiembre de 2018.

¿SE PUEDE HABLAR DE CUÁL FUE EL MÁS IMPORTANTE DE
LOS HEREDEROS DEL TESTAMENTO DE FRANCISCO DE ASÍS,
DENTRO DE LOS CERCANOS A SU TIEMPO, EN EL
MARCO DEL DESARROLLO DE LAS IDEAS O DE LA FILOSOFÍA?

A. Preámbulo

Kurt Gödel, uno de los más importantes lógicos y matemáticos, estimó a Platón, a René Descartes, a G. W. Leibniz y a Edmund Husserl como los que más se acercaron a la definición del mundo tutelada por sus componentes básicos y las reglas de su composición, esto es, como la primera línea de los genios filosóficos y científicos. Edmund Husserl, a su vez, en el § 10 de la *Primera meditación cartesiana*, juzgó a Descartes como el que hizo el descubrimiento más importante: el axioma del pienso; aunque también habló de la majestad de Platón y de Leibniz. En analogía, el matemático Gian-Carlo Rota (Palombi, 2011, p. 13¹) llegó a la convicción de que, dados los alcances de la fenomenología, Husserl es “el más grande filósofo de la historia”. El gran Alexander Grothendieck, por otro lado, dedicó esfuerzos a meditar acerca de dieciocho personajes con mentes excepcionales, personajes realmente diferentes a nivel espiritual del resto de los humanos, los llamó *Los mutantes*, hombres que dejaron realizar en ellos mismos el trabajo de Dios “y que de todo corazón lo secundaron. Hombres, además, que pusieron su persona y su vida al servicio de la misión nacida y renacida en tales momentos creativos” (s.f., p. 758). El *mutante* también, consciente o inconscientemente, dice Grothendieck, encarna y realiza una misión que, trascendente a él mismo, tenga o no conciencia de ella, de manera

visible u oculta a todos, salvo a Dios, “ayuda a la progresión de nuestra especie entera” (s.f., p. 758). *Los mutantes* de Grothendieck prefiguran en al menos un aspecto de la existencia y del ser el famoso “hombre del mañana”, el “hombre nuevo”. No son superhombres a los que se deba dedicar un culto, son verdaderamente vivos, hombres espiritualmente vivos (aunque, justamente por esto último, venerarlos también es justo). Dentro de los tematizados por el matemático, que fue más que un matemático (¿un místico tal vez?, él se llamó a sí mismo de ese modo en *La llave de los Sueños*), destaco a Walt Whitman al que Grothendieck también llamó como un *Prometeo*. Él, siendo matemático, solo destacó en sus *mutantes* a un matemático: Georg Friedrich B. Riemann. Aparece también Teilhard de Chardin y en una suerte de caso aparte Charles Darwin.

Empiezo este texto complementario con estas calificaciones al albur para *calentar motores* con respecto de lo que sigue. Esta *Adición* es una provocación más que la respuesta a la interrogación del título. Consiste en medir fuerzas, en poner en la contienda de un pulso filosófico e histórico a los hombres Buenaventura de Bagnoregio, Roger Bacon, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. La policía filosófica, con sus ojos histéricos, me podría decir que es superflua la pregunta lanzada, que es del todo indecidible, irresoluble. Sin embargo, ¿en verdad es inútil preguntar por la grandeza superior de uno sobre otro u otros?, ¿no será más bien que la policía filosófica y sus lazarillos le tienen miedo a este tipo de preguntas, porque muchos que en realidad no son filósofos, porque no son estrellas que iluminan el cielo oscuro de la confusión, quedan en mala posición si son pasados por el cedazo de un examen lógico y científico?, ¿por qué habríamos de temer a la definición de quién consiguió más altura filosófica y quien heredó más al desarrollo de las ideas, si como dijo Bernardo de Chartres, repetido por Isaac Newton, *si he logrado ver más lejos, es porque he subido a hombros de gigantes?* Se cree que Newton se refería a Nicolás Copérnico, a Galileo Galilei, a Johannes Kepler, a René Descartes y a Christian Huygens. También se sabe que estaba burlándose de Robert Hooke, a quien iba dirigida la carta donde parafrasea la idea de Bernardo de Chartres, pues Hooke tenía la espalda curvada y deformada y era de muy poca estatura. Ironía con la que Newton no cesaba con Hooke una rivalidad que alcanzó cotas de novela.

Interesante cuestión, pues si suponemos que es cierto el primer motivo de Newton, sin Guillermo de Ockham, dice Carlos Fuentes (2002),

ni Copérnico ni Galileo hubieran tenido el coraje de separar la razón de la fe, la experiencia científica, de la existencia de Dios. El lógico y fraile inglés hizo esto con tanta radicalidad que sus vástagos más radicales, los *occamistas*, no solo separaron la Iglesia del Estado, sino que, como él, pusieron una santa y buena sospecha a un Dios engañador; andado el tiempo, esta sospecha terminaría convirtiéndose en la búsqueda del fundamento último del conocimiento. En este sentido, habría que ir de gigante en gigante hasta llegar a un punto en el que pueda uno sentirse seguro en el principio. Este principio lo constituye, a mi modo de ver, el *astro doble* Sócrates-Platón (Husserl, 1998, p. 57), Platón el cronista de Sócrates y Platón el cronista de sí mismo. Según Hans Blumenberg (2011, p. 357), antes de Sócrates los estadios fueron prefilosóficos. Ralph Waldo Emerson escribió:

Jamás hubo en el mundo semejante vastedad de especulación filosófica. De Platón proceden todas las cosas que todavía se escriben y se discuten entre los hombres de pensamiento. Grande estrago hace en nuestras originalidades. Hemos alcanzado con él la montaña de donde han sido arrancadas todas estas piedras que amontonamos. (1960, p. 25)

No desconozco ni olvido que hubo otros de gran dignidad entre los siglos XIII y XIV, además de los citados Buenaventura de Bagnoregio, Roger Bacon, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham; por supuesto que me refiero a Tomás de Aquino. Si me devuelvo un poco y voy al siglo XII, los nombres de Anselmo y Alberto Magno tendrían que ser requeridos, y la figura de Pedro Abelardo es inalienable. Tan solo basta con recordar el epitafio de su tumba, compuesto por Eloísa su amante: *un nombre basta para gloria de esta tumba. Aquí yace Pedro Abelardo. Solo él supo cuánto era posible saber* (Fidelzait, 2005, p. 21). Por el lado oriental hay que invocar a Avicena y a Averroes. Si regreso al siglo XIII, Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, Mateo de Aquasparta, Rogerio Marston, Pedro Olivi, Pedro de Trabes, Vidal de Four, Ricardo de Middleton, Guillermo de Ware, Ramón Llull, también Roberto Grosseteste, Tomás de York, Ricardo Fishacre, Roberto Kilwardby, John Peckham, y no se puede dejar de mentar a Walter Burleigh, a Juan Buridano, a Alberto de Sajonia o a Nicolás de Oresme. Empero, la relevancia es mayor en Tomás de Aquino, Buenaventura de Bagnoregio, Juan Duns Escoto, Roger Bacon y Guillermo de Ockham, aunque a Pedro

Abelardo lo pondría junto a ellos, así como a Ramón Llull. No desconozco ni olvido, también, que ninguno de estos nombres se salva de haber caído en excesos y en faltas hasta de orden filosófico ideologizado cuando, por ejemplo, en mal uso del poder, uno condena a otro la doctrina y la persona, como es el caso de la puesta bajo vigilancia de Roger Bacon por Buenaventura de Bagnoregio en 1257.

Voy a revisar algunas de las declaraciones que se han hecho y bajo qué argumento, por autores más cercanos a nosotros en el tiempo, al respecto del mejor de esos cinco: Buenaventura, Roger Bacon, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, y Tomás de Aquino aunque no haya pertenecido a la Orden de Francisco de Asís, pero que incluyo dada su relevancia y su lugar en el debate filosófico con los primeros cuatro. Omito a Ramón Llull y a Dante Alighieri, quienes pertenecieron a los terciarios franciscanos, según se sabe o se dice. A Ramón Llull, a quien Chesterton (1966, p. 159) valora como un sabio poco comprendido, lo omito en esta breve comparación del trabajo de estos nombres importantes por una razón: a falta de espacio en el presente libro y cuando hay impedimentos de espacio hay que elegir, aunque duela la elección. Por tratarse de franciscanos hubiera podido omitir a Tomás de Aquino. Hasta hace poco tiempo no estaba tan seguro de que la obra de Ramón Llull fuera de los mismos alcances de aquellos cinco, aun cuando en mi *Tratado de teoría de la verdad...* logré dedicarle un buen espacio en el capítulo sobre Roger Bacon, pero ahora estoy seguro que sí lo es y no cambiaré de juicio más adelante. De acuerdo con el punto en el que llevo la lectura de su obra, estoy completamente confiado en que se encuentra en el mismo nivel en el que aquí no he podido exponerlo. Aunque, para no ser tan injusto, dada la relevancia de Leibniz y sus investigaciones, recordar la siguiente valoración ya es cumplir, así sea mínimamente, con no echar de menos a Ramón Llull. El *Arte Magna* de Ramón Llull, juzga Leibniz, *es, nada menos, una genial iniciación de la idea de una combinatoria y, por tanto, de todo el desarrollo de la lógica moderna* (Xirau, 2012). Las ideas leibnizianas de la *Machina combinatoria sive analitica* y de la *Característica universal* que debían valer de *Instrumentum algebraicum* para la reducción de todas las ecuaciones, tienen por parte de su autor, Leibniz, la confesión de la filiación con fuentes concretas, una de ellas Ramón Llull. Ideas que son origen de la lógica algorítmica contemporánea y el principio de universal racionalización; la arquitectura

lógica de este principio, tanto en Leibniz como en Ramón Llull, se asienta en una estructura metafísica. Solo que en Ramón Llull esta estructura metafísica (que es ontología platónico agustiniana de tradición franciscana) es instrumento de conversión y salvación. Sí que lamento no contar con el lugar suficiente para incluirlo en este contraste que me propongo desarrollar. Como la culpa no me deja tranquilo, con la concisión proverbial que muchas veces supo ejercer Jorge Luis Borges, al menos estas líneas—estas, más la valoración de Leibniz que rememoré y también las conexiones hacen que tenga un poco de paz—:

Estoy en una esquina de la calle Raymundo Lulio, en Mallorca. Emerson dijo que el lenguaje es poesía fósil; para comprender su dictamen, bástenos recordar que todas las palabras abstractas son, de hecho, metáforas, incluso la palabra *metáfora*, que en griego es traslación. El siglo trece, que profesaba el culto de la Escritura, es decir, de un conjunto de palabras aprobadas y elegidas por el Espíritu, no podía pensar de ese modo. Un hombre de genio, Raymundo Lulio, que había dotado a Dios de ciertos predicados (la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud y la gloria), ideó una suerte de máquina de pensar hecha de círculos concéntricos de madera, llenos de símbolos de los predicados divinos y que, rotados por el investigador, darían una suma indefinida y casi infinita de conceptos de orden teológico. Hizo lo propio con las facultades del alma y con las cualidades de todas las cosas del mundo. Previsiblemente, todo ese mecanismo combinatorio no sirvió para nada. Siglos después Jonathan Swift se burló de él en el *Viaje Tercero de Gulliver*; Leibniz lo ponderó pero se abstuvo, por supuesto, de reconstruirlo. La ciencia experimental que Francis Bacon profetizó nos ha dado ahora la cibernética, que ha permitido que los hombres pisen la luna y cuyas computadoras son, si la frase es lícita, tardías hermanas de los ambiciosos redondeles de Lulio. (Borges, 1989, p. 440)

A Dante Alighieri lo omito por estas razones: además de la falta de espacio como con Ramón Llull, porque su trabajo mayormente relevante es poético y compararlo con otros merece una reflexión aparte y porque como poeta no es justo confrontarlo con los nombres mencionados; no es justo

con él y, dada su grandeza artística, es posible que sea menos justo con los otros. Lo que no quiere decir que en Dante no se pueda hallar filosofía, en él hay filosofía de la historia, filosofía política, filosofía moral, ética, también lingüística, y no solamente en la prosa, el espesor filosófico del poema dantesco es tal que la obra de Dante puede ser definida como filosofía y teología expresadas a través de formas poéticas, ¡nada menos! También se puede definir como proyecto lírico que practica conceptos y problemas filosóficos y teológicos, recuperando, además, materiales míticos. ¿O se consagran en él ambas definiciones como constituyendo un matrimonio? Solo la *Divina Comedia* sería suficiente para demostrar la capital relación entre filosofía y literatura. En la obra de Dante la presencia, por ejemplo, de Agustín de Hipona, de Tomás de Aquino, de la cosmología aristotélica y de un racionalismo y misticismo mezclados no es un mero fondo inconsciente. En el ámbito de la literatura o de obra de arte literaria, el mismo Ramón Llull destaca con su *Libro de las maravillas*. Para ambos casos, Ramón Llull y Dante, espero desarrollar en próximos años investigaciones separadas², o, al menos, un nuevo trabajo de pulso filosófico en que pueda introducir a Ramón Llull.

Los instrumentos o recursos con los que me armo para este texto complementario serán filosóficos, de historia y de literatura.

B. Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino

Bertrand Russell señala, en su ensayo *Misticismo y lógica* (2010), que el misticismo es, en esencia, un poco más que una intensificación y profundidad de sentimiento en relación con lo que se cree acerca del universo. Y los hombres más eminentes que han sido filósofos han sentido la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo: que se puedan concertar ambas fuerzas lleva a una angustia metafísica tan honda que hace de la filosofía algo más grande que la ciencia y la misma religión. Cuando un espíritu humano puede pensar las *ideas universales* de la verdad, del bien y de lo bello y, al mismo tiempo, no despreciar las cosas más pequeñas, está combinando la mística con el temperamento científico. Y si la filosofía quiere realizar sus mayores potencias, el filósofo deberá llevar a cabo la incursión mística en una realidad superior y un bien oculto sin el olvido de lo más pequeño y aparentemente innecesario. El fracaso en esto, dice Bertrand Russell

en el mismo ensayo, lleva a la filosofía a la inconsistencia, a la mortecina filosófica y a la insustancialidad, por no decir que a la insipidez.

Veo estas exigencias realizadas en el trabajo *Itinerario de la mente a Dios* de Buenaventura de Bagnoregio (2010). Aunque es obvia la inclinación superior de Buenaventura por la mística, si he de hablar de la grandeza de este pensador, no podía menos que hacer esta alusión. Pongo en el mismo nivel de creación ese ensayo de Buenaventura con obras canónicas de la mística como los escritos poéticos de san Juan de la Cruz o los de Rabindranath Tagore. Ahí en Buenaventura, como en Juan de la Cruz o en Rabindranath Tagore y sus poesías, sucede que se pone una gran interrogación al conocimiento corriente, sucede que esta sospecha es la bisagra de un mundo más amplio. Se da también que una primera experiencia del misterio puesto ante los ojos se convierte de saber oculto a certeza definida. Se da que no es la creencia lo que los llevó a la revelación, sino que la revelación es el resultado de haber interrogado. Sucede también que la creencia es obtenida solamente porque han reflexionado la experiencia inefable. En Buenaventura, como en tantos místicos, ocurre la intuición, pero no cualquiera, sino la intuición inteligible que lo lleva a ver lo que los ojos de la carne no pueden: un mundo en el envés del mundo de los cuerpos, pero que determina eternamente los cuerpos porque se encuentra inherente a ellos.

La gloria contemplada por Buenaventura después de haber peregrinado por las seis alas del serafín es la misma que busca el artista o el poeta, la misma que busca el filósofo: lo eterno. Una vez llegados a este punto ya no hay escalas, ni sombras, ni semejanzas ni imágenes, sino ejemplares. No es que la operación intelectual de la mente quede anulada, más bien absorbida en una operación superior que es la contemplación perfecta, conocimiento del *Primer principio*. Aquí Buenaventura realiza las exigencias: sintetizar la ciencia filosófica y la ciencia divina.

En Buenaventura, como en otros místicos, se da, en el punto séptimo de su ensayo, el exceso mental y místico, descansa el entendimiento, a causa del exceso la vivencia se traslada totalmente a Dios. Más que el problema de la vivencia clausurada, en la mística observo la tensión de realizar en cada instante las potencias de la vida según el *telos* de efectivizar precisamente una realización perfecta. El amor es lo que mueve sobrenaturalmente la vida humana y en la estética mística se conjugan voluntad, intelecto y amor. Solo con estas tres fuerzas se puede soñar con llegar al

final de la atracción final en la que debe culminar todo movimiento, todo acto, toda potencia, toda vida: la eternidad.

La ausencia de palabras atribuible al estado místico no se debe entender como inoperancia de la mente, sino como un estado actual en el que el místico está siendo afectado y se está dejando afectar, para luego poder hablar. Si no fuera así, ¿qué necesidad hay de poner en versos la experiencia, como es el caso de los mismos Juan de la Cruz, Rabindranath Tagore y, añádase, Teresa de Ávila, Raúl Gómez Jattin o William Blake, este último que, además, puso esa misma experiencia mística no solo en poesía sino en imagen pictórica?, ¿si no fuera así, para qué Buenaventura se esforzó en contar y enseñar el ascenso?, ¿para qué comunicarla si es incomunicable?, ¿cómo puede desearse, anhelarse o amarse la eternidad sino porque previamente al menos podemos mencionarla, nombrarla, pensarla y soñarla?

Al traspaso, a la superación mística de las fronteras se le debe llamar, a la luz de Buenaventura, la *punta del afecto*, y como el amor no se cura sino con amor, el anhelo de amor no se sacia sino con ser amado, todavía el hombre debe creer posible el misterio para buscarlo. Podría decirse que, para Buenaventura, la experiencia mística es el vértice de la vida, y, de alguna manera, es la muerte sin muerte en tanto que desvanecimiento intelectual y afectivo. Experiencia que solo puede ser conquistada si las fuerzas volitivas, estéticas y epistemológicas del hombre se armonizan con el infinito.

Entonces, en la mística se prima la voluntad o el espíritu, porque la revelación no tendría vasija si el entendimiento sensible y el racional no se abren al misterio; la mística es mucho menos un credo acerca del mundo y mucho más una actitud ante la vida. Del mismo modo como la mística necesita del entendimiento, el entendimiento científico necesita de la reverencia en que vive el místico. De hecho, de nuevo a la luz de Bertrand Russell, la mística, más que revelar fantasmas, hace cognoscible la posibilidad de la vida humana por lo más noble, lo verdadero, lo bello y, agregó, por lo Uno. Russell dice que la mística no manifiesta nada acerca de lo no humano o acerca de la naturaleza del universo. En verdad, no se pronuncia acerca de lo no humano, pero, al contrario de Russell, creo que, además de revelar la sed humana de eternidad, sí se pronuncia acerca del universo, pues, si en el místico hay una experiencia de unidad con el universo, hablar de sus vivencias sería una declaración esencial de las totalidades, al punto que, como se vio con Francisco de Asís y Chesterton, cada cosa tiene su lugar dramático.

Para medir, pues, la estatura de Buenaventura podríamos quedar contentos con esto, con que su *Itinerario de la mente a Dios*, su obra de mayor reminiscencia, es un monumento de la mística. Sin embargo, me gustaría compararlo brevemente con Tomás de Aquino. *Conferencias sobre la obra de los seis días* de 1273, o *Hexaëmeron* (*Opera omnia* V, pp. 327-454; 1934; 2010), fue el cumplimiento de una tarea que había quedado inconclusa desde febrero de 1257 cuando el doctor medieval fue alejado de las cátedras y puesto como Ministro General de la Orden. Las *Conferencias* reúnen los problemas temáticos que dieciséis años antes habían hundido a Juan de Parma. Alois Dempf (1930, p. 119) las califica como el proyecto más amplio de una *Summa* en el Medioevo y como el esfuerzo más importante de construcción de una filosofía de la historia y de la sociedad en la misma Edad Media (Ratzinger, 2013, p. 371), cosa que ciertamente se contrapone a la idea más difundida según la cual es la *Summa* de Tomás de Aquino (2001) la más amplia e importante.

Otro punto de comparación importante es la recepción de Aristóteles: Joseph Ratzinger (1959, p. 121), reseñando y debatiendo el trabajo de Étienne Gilson (1948) sobre Buenaventura y el de Jules D'Albi (1923) —quien fue el primero en llamar la atención sobre la controversia con Aristóteles y con Tomás de Aquino—, advierte que en el periodo del magisterio docente, en el cual se deja ver claro un escolasticismo, no hay todavía rastro de antiaristotelismo, lo cual es evidenciado en que “en el primer periodo de la actividad científica de Buenaventura (que duró hasta 1257³) se pueden entresacar más de cuatrocientas citas en las que Aristóteles es tratado de forma claramente amistosa” (Ratzinger, 2013, p. 523). Durante el periodo como profesor, Aristóteles es “el filósofo”, como lo fue para Tomás de Aquino durante toda su vida. Llama la atención que durante el tiempo de creación del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (*Opera omnia* I-IV) la posición frente a Platón será por mucho menos receptiva y más agreste. Hecho que cambió en 1273 en las *Conferencias sobre la obra de los seis días* (*Opera omnia* V/*Hexaëmeron*) en las que ya no ve en el Estagirita la lógica laudable sino la ciega obstinación en el error, y, en cambio, alaba a Platón por haber sido el pionero de la explicación de la creación del mundo en el tiempo. Ratzinger (1959, p. 122), empero, observa que Buenaventura nunca abandona la apropiación del vocabulario técnico aprendido de Aristóteles, aun con la llegada del agustinismo de Alejandro de

Hales a su formación, pues Alejandro de Hales ingresó a la Orden franciscana en 1231 (Canals Vidal, 1992, p. 193) y Buenaventura había empezado a estudiar en París en 1234.

Ahora bien, una cosa es Aristóteles como lógico y otra como teólogo, y otra el Aristóteles *comentado*. Es sobre estos dos últimos ante todo que se dirige la pugnacidad del doctor Buenaventura. En este no hay rechazo total, tampoco recepción absoluta. Lo que se da en él es un aristotelismo ecléctico condimentado con otras elecciones teóricas no necesariamente aristotélicas, cosa que da pie para afirmar con Gilson (1948, p. 13) que la obra completa de Tomás de Aquino no es la única que representa una respuesta a Aristóteles, la de Buenaventura también lo es.

Tal como señalan Fernand Van Steenberghen⁴ y Ratzinger (1959, p. 127) con este, al iniciarse el siglo XIII, todavía no hay en París corrientes filosóficas bien definidas. Hay estudios lógicos inspirados en el *Órganon* entrecruzados con investigaciones teológicas de cuño metodológico especulativo con énfasis en Agustín, el mismo Aristóteles y el Pseudo-Dionisio. Igualmente se ve (Forest *et al*, 1951, p. 201) un creciente ejercicio de citación de Aristóteles en tal medida que se llegó a unificar el significado de las expresiones “doctrina aristotélica” y *Philosophia*. Aun con su agustinismo, Alejandro de Hales y, por otro lado, Juan de la Rochela, sucesor de De Hales en París, se hacen filósofos sobre la base de un modo de hacer filosofía, el de Aristóteles. En estos hay un aristotelismo ecléctico (Forest *et al*, 1951, p. 204) y todavía no hay en ellos conflicto entre agustinismo y aristotelismo. El conflicto se suscita cuando el saber transmitido por Aristóteles y el saber de este transmitido desde el “origen pagano” se encuentran de frente con la sabiduría cristiana venida de los Padres y, más acá del siglo XIII, venida de los teólogos (Van Steenberghen, 1955b, p. 51). De hecho, Ratzinger (1959, p. 128) está de acuerdo con Van Steenberghen en que el agustinismo todavía no existe durante la primera mitad del mismo siglo (Forest *et al*, 1951, p. 205): “el movimiento general del pensamiento filosófico-teológico antes de 1250 no es *ni tradicional ni esencialmente agustiniano*”, dice Ratzinger (2013, p. 531)⁵. Es en torno a 1225, bajo el influjo de la nueva literatura, cuando apenas se puede ubicar el inicio; se trata de un aristotelismo neoplatonizante, de homogeneidad escasa, que en los teólogos se une a las doctrinas tradicionales de la teología latina, cuya fuente principal es Agustín. Lo que se denomina muy generalmente agustinismo pretomista es la

enseñanza de la Facultad de teología, tal como se ha constituido en torno a 1230 bajo el influjo de la filosofía (Forest *et al*, en Ratzinger, 2013, p. 531).

Según Ratzinger (1959, p. 128) y Van Steenberghen, Buenaventura continúa la senda de sus maestros: un *aristotelismo agustinizante*, fórmula que Ratzinger acepta aún con su manifiesta flaqueza terminológica, pero acota que el doctor Buenaventura es portador de un *ecléctico noeplatonismo aristotélico subordinado a la teología agustiniana*, fórmula también de Van Steenberghen (1955b, p. 61). Siendo así que en Tomás de Aquino la recepción del filósofo de Estagira resulta ser más compacta y no en cierta parte ecléctica como la de Buenaventura. Y, según D'Albi (1923) y Gilson (1948), el tramo final de la obra de Buenaventura consiste en un giro contrario al del aristotelismo radical de Tomás de Aquino, convirtiéndose, a la vez, en el primero en levantarse contra un Aristóteles tomado absolutamente.

A Buenaventura se le atribuye haber sido el alentador de Juan Peckham en torno al enfrentamiento con el tomismo, quien es realmente el fundador del agustinismo, figura importante en la “Magna condenación de 1277” por el obispo de París, Étienne Tempier. Punto controvertido de un proceso que no empezó más temprano de 1210 y se estiraría hasta abril de 1284, cuando el mencionado Juan Peckham —sucesor de Roberto Kilwardby en la Sede Arzobispal de Cantorbery, Inglaterra— condenó ocho proposiciones tomistas cuyo tema sobresaliente era la unicidad de la forma sustancial. Esta controversia tendrá nuevo avivamiento cuando el 14 de febrero de 1325 —dos años después de la canonización de Tomás— el cuarto sucesor de Tempier en la Sede de París, Étienne Bourret, anuló la sentencia de su predecesor de 1277, en la que se habían condenado 219 proposiciones, algunas de ellas sostenidas expresa o indirectamente por el propio Tomás de Aquino.

Según Van Steenberghen (1966, pp. 426ss.), no se debe confundir la inmersión del Islam aristotelizado de Avicena y Averroes hacia 1210/1215 y las condenas eclesiásticas que tuvieron lugar, con lo que emerge ya hacia 1250 en la Universidad de París, donde se ven enfrentadas tres fuerzas importantes: la *extrema izquierda*, que es el aristotelismo radical de Siger de Brabante y Boecio de Dacia; la *extrema derecha*, representada por el “partido de los teólogos conservadores”, constituido, según Van Steenberghen, por la mayoría de los profesores de la Facultad de teología, conformado como un frente adverso respecto del radicalismo de los filósofos de la Fa-

cultad de Artes, defendiendo la “sabiduría cristiana” frente a las posturas de ese radicalismo; la tercera fuerza es la del “centro”, siguiendo la metáfora política de Van Steenberghen, conformada por Tomás de Aquino.

Uno no se puede llamar a engaño en torno a la verdad de la pluralidad de influencias por las que se forma la lectura de Platón en el Medievo (Ratzinger, 1959, p. 131), en la que Agustín es solamente una fuente entre otras, hecho a tener en cuenta a la hora de valorar la obra entera de Buenaventura. Examinar en este el aristotelismo relativo del *Comentario a las Sentencias (Opera omnia I-IV)* y el antiaristotelismo de *Collationes de decem praeceptis (Opera omnia V, pp. 507-531)*, obras que son los dos extremos de la cuestión, requiere (Van Steenberghen, 1955b, pp. 68-73) no olvidar que teocentrismo y ejemplarismo no son monopolios temáticos del agustinismo, pues todo sistema creacionista los tiene y se remontan a la tradición de la revelación judeocristiana y al platonismo. Van Steenberghen cree que la filosofía está potencialmente presente en la teología del autor. Ratzinger (1959, p. 132) dice, con más precisión, que en el doctor medieval no se puede aislar la filosofía de la teología, en tanto que se encuentran unidas como el cuerpo lo está al alma, tema en el que difiere de Tomás de Aquino, ya que en el Aquinate la filosofía tiene que ser destacada de cuánto hay de teología y así resulta hallable una filosofía relativamente independiente.

Con desafortunada exageración, en 1273⁶, Buenaventura pone como epicentro de los peligros del tiempo final a la Universidad de París; según la histeria del autor estaba siendo atacada por el diablo. Los tres errores que imputa derivan de la no aceptación de la *exemplaritas divina (Opera omnia V/Hexaëmeron [Col. VI, 3])*. A favor del fraile hay que matizar: la polémica de Buenaventura no se dirige “al filósofo” sino a los aristotélicos de su tiempo; la posición, tomada pormenorizadamente, respecto de Aristóteles, nunca quedó del todo clara, porque el conocimiento que poseía del filósofo no provenía en exclusivo de una lectura directa, sino de la trasmisión que había hecho lo que llamamos hoy escolástica (*Opera omnia II/Commentarii... pp. 22ss.*). Entonces a lo que hay lugar es a una amenaza escatológica derivada de los aristotélicos, no de Aristóteles.

Ratzinger (1959, pp. 137-138), por otra parte, enseña que no se puede encontrar ni una sola de las tesis bonaventurianas antiaristotélicas al mismo tiempo como antitomasianas, ni siquiera la que se va en contra de la eternidad del mundo. Ratzinger afina, en este punto (2013, p. 544 [no-

tal al pie 12 del § 16)), la descripción del pensamiento de Tomás de Aquino, por un lado, y el de sus seguidores, por otro. Según una excelente recomendación de Gottlieb Söhngen, uno de sus maestros, hay que distinguir tomasiano y antitomasiano cuando se trata el tomismo y no de Tomás de Aquino. Hay que tener claro, como con Aristóteles y los comentaristas, a Tomás de Aquino y su obra y al tomismo y su trasfondo.

Lo siguiente parece jugar a favor de Buenaventura: tanto en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* como en las *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, en las de *scientia Christi* y en las de *perfectione evangelica*⁷, Aristóteles es considerado como testimonio de la doctrina de la iluminación, además de reconocerlo en Tomás de Aquino, pero sin estar de acuerdo con la forma que la iluminación toma en el dominico. Tomás de Aquino será quien renuncie definitivamente a la tradición de la iluminación, atribuyendo al *intelecto agente* todo conocimiento posible. Haciendo una relectura de la tradición agustiniana, para el Aquinate se puede hablar de iluminación solo en el sentido en el que la razón, por ser obra de Dios, está hecha por *la* luz pero con luz propia. Ha de decirse en este punto que la justa valoración de la obra de Buenaventura no puede contener el juicio que dice que es antitomista. Es sobre la cuestión del mundo eterno donde aparece el enfrentamiento.



Francisco de Zurbarán (1659?). *San Buenaventura* [óleo sobre lienzo], en <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/san-buenaventura/a1ae3b48-e94b-48f8-97e0-3f82e56d4f36>

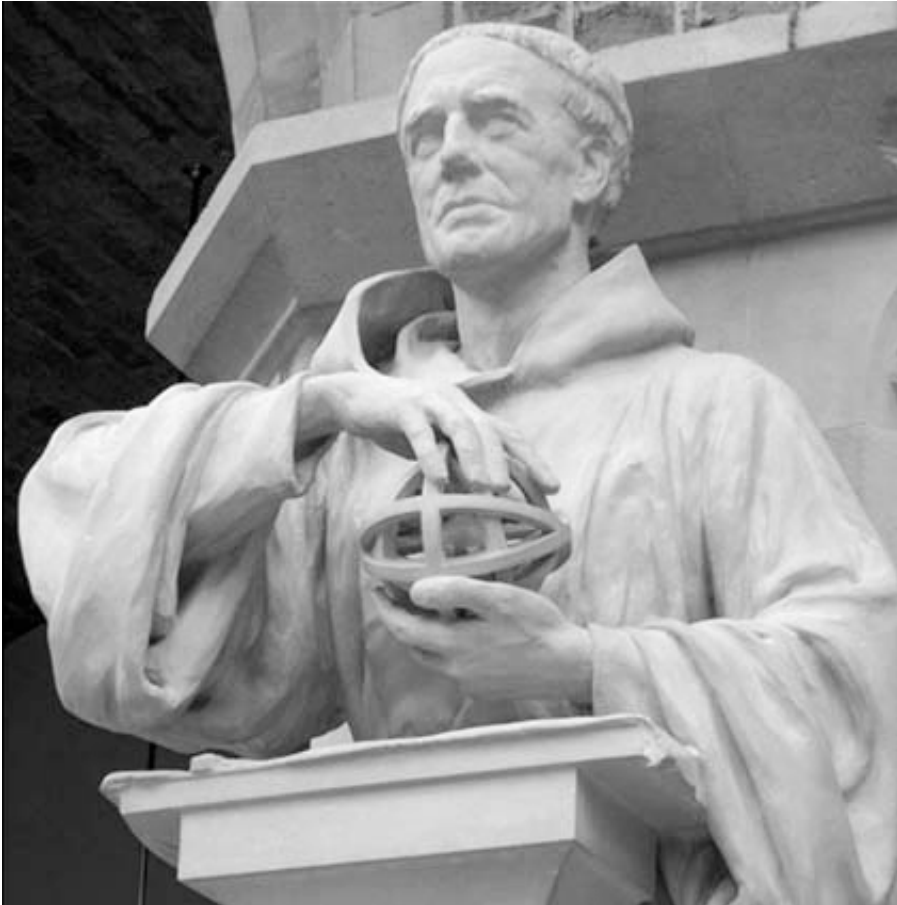
**C. Roger Bacon (“Prometeo inglés” lo llama
Nicolás Duque en sus *Ideas relativas
al concepto de ciencia en Roger Bacon*)**

La primera vez que Bertrand Russell (1972) menciona a Roger Bacon en su *History of Western Philosophy* es para ponerlo como cabeza de la trilogía que se constituye con Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, a quienes atribuye, después del periodo de Tomás de Aquino, ser los más grandes del periodo siguiente al Aquinate⁸.

Para Russell (1972, pp. 463-464) es más conveniente tener a Roger Bacon por un hombre de saber universal, con un amor especial por las matemáticas y la ciencia, que por filósofo *sensu stricto*. Constantemente fue perturbado por ser sospechoso de herejía y magia. Dice que Bacon fue puesto en vigilancia en 1257 por Buenaventura de Bagnoregio, en ese entonces general de la Orden franciscana, quien también le prohibió publicar. Con más diplomacia esto lo cuenta Frederick Copleston diciendo que dejó de enseñar en esa fecha en Oxford, “por haber provocado las suspicacias o la hostilidad de sus superiores. Sin embargo, todavía se le permitía escribir, aunque no publicar sus obras”⁹ (1993, pp. 443-444). Esto se conecta con otras palabras de Copleston (1993, p. 442) en las que se acentúa que aquello que hace muy interesante a Bacon es que sus motivos científicos fueron por él combinados con intereses filosóficos, sumando el misticismo.

La perspectiva científica empírica de Roger Bacon en mixtura con la tradición cristiana era extraña a la mayoría de los filósofos y teólogos de la época. Copleston lo describe como “impulsivo, algo intolerante y acalorado, convencido de la verdad y el valor de sus propias opiniones y del oscurantismo de muchos de los pensadores punteros de su tiempo, particularmente de los de París [...]”¹⁰.

Fue, sigue Copleston, “el ave de las tempestades, la persona penderciera de su Orden, pero, al mismo tiempo, una de las glorias de ésta, y una de las figuras destacadas de la filosofía británica”¹¹.



Estatua de Roger Bacon en el Museo de Historia Natural de Oxford,
en <http://news.unipv.it/?p=36661>

Si se estableciera una comparación entre este y el otro Bacon, Francis Bacon, Roger lo supera, pues si se alude a una reforma baconiana de la ciencia se tendría que estar consciente de que Roger fue más precursor de esta reforma que Francis Bacon. Y aunque la producción académica del segundo pueda ganar a la del primero, Roger Bacon captó mejor, sin embargo, la combinación de la deducción y la inducción que bien identifica toda tarea científica.

En un tono más ácido, Alexandre Koyré (en Strobl, 1970, p. 346) llama “*une mauvaise plaisanterie*”, *una mala broma*, al intento de considerar

al empirista y oportunista Francis Bacon como uno de los fundadores de las ciencias naturales. Aunque tampoco dice que se deba exclusivamente a Roger Bacon, Koyré dice: “[s]iempre se es moderno, en toda época, desde el momento en que uno piensa poco más o menos como sus contemporáneos y de forma un poco distinta que sus maestros... *Nos moderni*, decía ya Roger Bacon...” (1982, p. 9). *Nos moderni: nosotros los modernos*.

Razón tiene el maestro Miguel García-Baró (2009, pp. 289-290) en enlistar a Roger Bacon como uno de los herederos de Sócrates; lo es todo aquel que, como el ateniense, no viva disyunto de esta afirmación: el bien consiste en la verdad (García-Baró, 2007, pp. 281-289), porque lo filosófico ha sido siempre aspirar con máximo deseo a la contemplación de las verdades eternas. García-Baró lo califica como el principal exponente de la escuela atenta a las ciencias y a la experiencia que surgió en la Universidad de Oxford en el siglo XIII. Dice que fue el primero en emplear el término (y el concepto) de *ciencia experimental*.

Umberto Eco en *Apostilla a El nombre de la rosa* (1984a), respondiéndose una pregunta acerca de su libro *El nombre de la rosa*, dice que la aparición de los frailes del siglo XIII en la novela se debe a la necesidad de introducir en su historia medieval de los siglos XII y XIII la figura del investigador, posiblemente inglés, que poseyese un amplio sentido de la observación y “una particular sensibilidad para la interpretación de los indicios” (Eco, 1984a, p. 13), cualidades que no se encontraban sino en el ámbito franciscano y con posterioridad a Roger Bacon. Solo después de Roger Bacon y Guillermo de Ockham los signos son usados para dirigirse al conocimiento de los individuos.

Fray Guillermo de Baskerville, personaje central de la obra de Eco, tiene la responsabilidad de penetrar en el misterio de monjes asesinados, una vez que es informado por el abad benedictino, quien esperaba que Guillermo dedicara parte de su estancia al esclarecimiento del enigma. Guillermo de Baskerville (de los Ángeles Giralt, 1988, pp. 109-112) camina entre el mundo irracional y el universo aristotélico de la razón. Desde este segundo lado de la cuestión, Aristóteles, Roger Bacon y Guillermo de Ockham son sus aliados en la búsqueda de la verdad. Guillermo de Baskerville los cita (Eco, 1985, p. 251)¹², los encarna, él es ellos y lucha por mantenerse en la “apetencia” del saber y no caer en lo irracional, esto es, por mantenerse fiel a las fuerzas del bien y no a las del infierno. Es latente la presencia de Aris-

tóteles en la narración de Adso de Melk, personaje que cuenta la historia. Esto se ve explícito cuando, por ejemplo, Guillermo en debate con Abbone, el mentado abad del monasterio, apela, para la explicación de los crímenes, no a un mundo mágico que se remonta a causas diabólicas, sino a la fuerza del conocimiento griego que se centra en el análisis de las causas, los efectos y los procesos.

La mente del fraile es presentada como acuciosa y sabia. Del primer atributo deriva la importancia dada al examen exhaustivo de las percepciones sensibles, para lograr con esto la rectificación de la opinión que gobierna en el monasterio sobre la presencia del demonio y no la de un asesino. Es por obediencia a la “justeza del razonamiento” que llega a evidenciar que hay asesinato y no efectos diabólicos.

Guillermo es el signo del nacimiento de un nuevo mundo frente a uno que se encontraba ya caduco. Es también, como se ve claro en su obediencia a la lógica y a la percepción pura, representación de que los seguidores del *Poverello* de Asís habían madurado la idea de la naturaleza, por cuanto ya no se la concebía solo como objeto de contemplación y agradecimiento sino también de experimentación; concepto científico de la naturaleza impulsado por los héroes de la ciencia, ¿acaso no es esta la encarnación misma del espíritu de Roger Bacon?

Cuando Eco pone en Adso el reconocimiento de la sorprendente sabiduría de Guillermo, adversa a la tontería de los iletrados a los que estaba acostumbrado a sus escasos dieciséis años, se refiere a un maestro de Roger Bacon, “Pedro de Marincourt, autor de un tratado sobre el imán (*Epistola de magnetis*) donde proclama la necesidad de completar el método matemático con el método experimental” (Margot, 1988, p. 51).

Guillermo portaba en su saco de viaje instrumentos que para Adso eran novedades absolutas. Estos, dice Guillermo, son producciones del arte que imitan a la naturaleza, que la reproducen no solo en sus formas, sino en su modo mismo de actuar (Eco, 1984b, p. 19). El reloj, el astrolabio, el imán, a Adso le parecen obras de brujería, como extraídas del saco de una bruja. ¿Estas máquinas no son acaso ficciones, quimeras u objetos que no existen?, le pregunta Adso a Guillermo, y todavía sobrepasando los ochenta años Adso no entiende que se le haya respondido:

No debes inquietarte porque aún no existan, pues esto no significa que no existirán. Y yo te digo que Dios quiere que existan, y existen sin duda en su mente, aunque mi amigo de Occam niegue que las ideas existan de ese modo, y no porque podamos decidir acerca de la naturaleza divina, sino, precisamente, porque no podemos fijarle límite alguno. (Eco, 1984b, p. 20)

Solo en estas pocas palabras se expresa el conflicto filosófico y teológico venido desde finales del siglo XII, que estará tenso hasta el XIV, y que se puede formular así: las leyes de la naturaleza atestiguan que no hay un orden anterior o que sí lo hay, siendo este último el querer divino, y porque es inmutable, también es inmutable la estabilidad del orden creado. En el principio de la Creación se oye una elección que remite a un dominio de posibilidades. Si son relativas todas las cosas al orden de la omnipotencia divina, están, por tanto, sujetas a la libertad. Esas mismas palabras de Guillermo de Adso sobre la existencia de las máquinas manifiestan toda la envergadura de la dicotomía y las preguntas de la modernidad: si confiar en la teología y “jurar al mismo tiempo por las palabras de [Roger] Bacon ([jurar por la] ciencia)” (Margot, 1988, p. 54).

Venancio de Salvemec, especialista en griego, una de las víctimas, fue encontrado por los monjes con la cabeza clavada en la vasija que servía de recipiente a la sangre de los cerdos. Era un fiel devoto de Aristóteles. Para Venancio, Aristóteles es “el más sabio de los hombres”. Llegó incluso a enfrentarse con Jorge de Burgos defendiendo la doctrina de Aristóteles como aquella que enseña cómo se descubre la verdad. La ceguera de Jorge de Burgos contrasta con el uso de lentes por parte de Guillermo; esto último, evocación de la reflexión y refracción de la luz tratadas por Roger Bacon en su *Opus Majus* (1928), sobre todo en la Parte Quinta con título *Perspectiva*.

Para este Guillermo de Baskerville, que es en parte evocación de Roger Bacon, en parte de Guillermo de Ockham y en parte evocación de Aristóteles, el anticristo es todo lo contrario a lo que Jorge de Burgos tenía por tal, es decir —siguiendo a Bacon que es el maestro más admirado por Guillermo—, la corrupción del mundo, la debilitación de la sabiduría es donde se hace presente el verdadero anticristo. Fenómenos a combatir con lo que Jorge niega, pero que Guillermo profesa: el saber, para mejorar al ser humano, para estudiar los secretos de la naturaleza, porque se puede combatir

al anticristo estudiando las virtudes curativas de las hierbas, la estructura de las piedras y hasta proyectando las máquinas voladoras.

Guillermo atribuye a Roger Bacon la efectividad de que los sabios propongan una teología novísima y humana que es la filosofía natural, empresa en la que cree pero supeditada al patrimonio de la razón, que a su vez se verifica en la intuición de lo individual. A lo que contraponen que, si la intuición de lo individual es la única buena, cómo puede entonces la ciencia reconstruir las leyes universales por medio de las cuales la técnica se vuelve operativa. Guillermo de Ockham le enseñó a Guillermo de Baskerville que si solo es correcta la intuición de lo individual, se vuelve muy difícil demostrar que el mismo tipo de causas tiene el mismo tipo de efectos. Por ejemplo, un cuerpo puede ser frío o caliente, dulce o amargo, húmedo o seco en un sitio y no serlo en otro. ¿Cómo puede entonces descubrirse el vínculo universal que asegura el orden de las cosas, si en un movimiento tan ínfimo como mover un dedo se crean infinitas entidades nuevas? A esto Roger Bacon responde en *De multiplicatione specierum* (Lindberg, 1998) —de la Parte Sexta de esta última obra, hay traducción al español y comentario filosófico hechos por Nicolás Duque (2020b).

Según su exposición en *Opus Majus*, en la Primera Parte que titula *Causas del error* o *Cuatro causas generales de la ignorancia de los hombres* (Bacon, 1900, pp. 1-32), el ejemplo de la autoridad deleznable e impropia es la primera causa del error. La segunda es el lastre de la costumbre. La tercera, la opinión de la muchedumbre iletrada. Bertrand Russell dice aquí, con ironía que parece dar crédito a Bacon, que esta tercera causa “incluye a todos sus contemporáneos, salvo a él” (1972, p. 464). Y cuarta, ocultar la propia ignorancia con una exhibición de aparente sabiduría. Esta última es la peor porque es origen de males. Esto solamente por poner un ejemplo de que Roger Bacon, en efecto, por su espíritu científico, fue algo así como un profeta que habló en nombre de la verdad y que la buscó, pero nació en un mundo que no estaba preparado para soportarlo. De hecho, una de las tesis de provocación de Alexandre Koyré (1982) en sus *Estudios de historia del pensamiento científico* es que, según como han mostrado historiadores y eruditos, Roger Bacon ya era un hombre moderno, aunque plantado en otro *Zeitgeist* (espíritu del tiempo)¹³.

Para la historia de la filosofía y de la ciencia en el Occidente latino, la centralidad matemática acuñada por Roberto Grosseteste y Roger Bacon

es una novedad. Aunque su gestación se remonta un siglo atrás, al XII, por obra de las traducciones de trabajos de Euclides o al menos atribuidos a él, así como de textos de Ptolomeo, de Alkindi y de Alhacén —de este último, por ejemplo, el *De aspectibus*—. Aquello que se ve ahora como ya realizado, que es la explicación del proceso de visión en el que convergen aspectos físicos, psicológicos, geométricos y fisiológicos, tuvo un impulso epistemológico matematizado cuando Roger Bacon y Roberto Grosseteste se inspiraron en las tematizaciones ópticas que habían hecho Al-Kindi y Alhacén, herencia que fue recibida por Alberti, Piero della Francesca, Leonardo da Vinci y por Johannes Kepler. De hecho, el telescopio de Galileo, como escribió Étienne Gilson (1976, p. 484), ya había sido “soñado” por Roger Bacon. En una nota histórica más, aquello que movió a los griegos al ejercicio de la creación matemática es lo mismo que inspiró a Roberto Grosseteste y a Roger Bacon a buscar principios generales a partir de la experiencia y deducciones matemáticas susceptibles de ser contrastadas con los hechos. La razón motivadora fue, pues, la aspiración de comprender el mundo físico.

D. Juan Duns Escoto

De Juan Duns Escoto bastaría con decir que fue héroe de otro héroe: Charles Sanders Peirce, “el mayor pensador de América” lo llama Fernando Zalamea (2009, p. 152). Peirce, el lógico y lingüista, no se refiere con mayor admiración a otro —hasta donde sé— que la reservada a Juan Duns Escoto y su realismo de los *universales*. A Juan Duns Escoto y a su contraparte Guillermo de Ockham los considera las mentes especulativas más grandes de la Edad Media y tal vez los más profundos metafísicos hasta hoy. En una versión en extremo resumida por mi parte, de acuerdo con Peirce, la doctrina del *universal* aplicada a la ciencia sería: *los principios universales realmente operan en la naturaleza* (Restrepo, 1993, pp. 163-164). John Stuart Mill casi se enloquece por pensar lo contrario: la triste visión de un mundo en el que todo lo amado, admirado o comprendido es una ilusión (Peirce, 1987, pp. 150-151). En este mismo radio, la obra de Juan Duns Escoto es calificada como salvaguarda del realismo conveniente a la ciencia. En otras palabras, Peirce elige el realismo escotista de los *universales* porque ve que es el mismo espíritu realista de la ciencia. Si la lógica y la metafísica

de Escoto son adaptadas a la cultura moderna, siempre bajo las sanas observaciones nominalistas, se va a avanzar mucho en la construcción de la filosofía que sea potente para armonizar con la ciencia física.

Doña Emilia Pardo Bazán, por otra parte, la tan estimada escritora española, pronunció en el Ateneo de Madrid en 1892:

[...] al lado del radiante y artístico genio de San Buenaventura, alma gemela del alma de Platón, se alzan los que podríamos llamar kantianos de la Edad Media, los pensadores nominalistas, ariete del escolasticismo, enemigos de vanas palabras y artificiosas clasificaciones; los nominalistas, que tal vez no han sido sobrepujados en osadía por ningún positivista moderno. Para demostrar cuan estrechamente se enlaza el misticismo con las tendencias positivas, bastaría recordar el hecho de que el filósofo franciscano por excelencia, el Doctor Sutil, Dunsio Escoto, fue el hombre más versado de su época en ciencias naturales, el más profundo matemático, el precursor de Newton, Leibnicio y Wolfio en resolver varios problemas de física y geometría; pero la significación de Escoto en este concepto es menor que la del portentoso franciscano Rogerio Bacón. (1892, p. 8)

Muchos nombres se le han dado a Juan Duns Escoto, “Doctor sutil” se ve en las palabras de doña Emilia o “teólogo del ser infinito” en palabras de Étienne Gilson (2007, p. 18). De un tal Joseph Ordoñez se publicó en 1733 un *Poema encomiástico en diversos metros a Juan Duns Escoto*, en el que, entre otros nombres elogiosos, es llamado *restaurador primero de la sentencia* (es por la forma lógica en la que está construida gran parte de su obra), *inexpugnable escudo del mariano honor* (por aquello del dogma de la Inmaculada Concepción), *Príncipe de la teología, universal maestro de la Religión Seráfica*. Unas líneas del poema, en el español del siglo XVIII, dicen:

*Poem. 2. Llegad vereis, que vn Efcózès Apolo
brillando defde el vno al otro polo,
oy fe mira primero fin fegundo,
fecundando de rayos todo el mundo
con tantos rutilantes refplandores
quantos fon de fu pluma los primores.*

Y puefto nos combida
 oy la lyra de Apolo acorde vnida
 en tan celebre aplaúfo, repetid:
Mufica. Ayrofas avecillas [...]

Poem. 2. Venid à oír à vn hombre peregrino
 en fer humano, fi en faber divino,
 mejor Mercurio, à quien el Orbe aclama,
 que ocupando los ecos de la fama,
 es Precursor contra la lid proterva,
 iluftrado con rayos de Minerva.

Y con fonoro acento
 trinando voces, ocupando el viento,
 en gorgeos melodicos dezid:
Mufica. Ayrofas avecillas [...]

Mufica. Monftruo científico,
 Lince magnanimo,
 Fenix rarifsimo,
 Menor relampago [...]

Mufica. Alcides myftico,
 Hercules maximo,
 Apolo lyrico,
 Mercurio eftatico [...]

La Lógica empezò con tanto acierto,
 tan claras las efpecies percebia,
 que el oír, y entender nunca en mi Efcoto
 fe pudieron llamar cofas diftintas.
 Tanto le enamoravan las verdades,
 tanto admirava el modo en las doctrinas,
 que vfurpandole al tiempo muchas horas,
 de efcafas las motejan fus delicias [...]

A la Logica pufo por fu guarda,
 efclava fiel, y de intencion tan fina,
 que defcubre los velos del engaño;
 hollando la aparente hypocrefia.

A la Phyfica hizo jardinera,
 que el natural jardin dieftro cultiva

en hermosos fragantes ramilletes,
que la naturaleza por sí misma
les dà materia, y fe introduce en forma;
que con mil perfecciones finaliza.
La Animaftica texe ricas telas,
la Ethica labores muy fubidas,
la Politica oftenta vrbánidades,
la Economica aciertos acredita.
La Mathematica hizo Mayordoma
de tanta cuenta, que con fus tres hijas
Geometria, Arifmetica, que fabias
quando fe juntan con la Aftrologia,
le contaràn al Cielo las Eftrellas
y mediràn la tierra con fus lineas.
Para que fu juicio nunca yerre,
de afsiftente firvió la Perspectiva,
que es por fus perfpicaces linceos ojos
Argos micante por fu aguda vifta.
La dieftra Methaphificala pufo
en parte fecretraria, pues queria
por ella conocer muchos fecretos
de la Sagrada ciencia [...]
Por diverfas regiones las divulgan
y pafmados, y atonitos publican,
el que ha refucitado ya en Oxonia
otra Athenas Chriftiana, donde miran
à Socrates, Platon, à vn Juan Efcoto,
que à oír eftos facundia tan divina
dixeran, que la fuya fue vn bofquexo,
viendo que es la de Juan mas exceftiva [...]
Mufica. Refuenen los Clarines,
Vitoria Vencimiento,
el vencimiento de Dios,
y la gloria de fu imperio.
Poem. I. Pues Efcoto efquadron ordenado
Venció de dagrones contrarios el tercio [...]

Tu mas que muchos Anibales, vales.
(Ordoñez, 1733, pp. 23-70)

Juan Duns Escoto pertenece al grupo de los metafísicos de la esencia que, con distancia respecto de Tomás de Aquino que estudia la entidad desde *el acto de ser*, hace que la esencia se presente antes de la existencia. Así se ve, y esto es una larga discusión, que hay una metafísica que parte de la existencia como acto de la esencia y otra que dice que la existencia es un modo de la esencia. Huelga decir, en Escoto y Tomás de Aquino se ven enfrentadas dos posiciones: la *univocidad* del ser defendida por el primero y la analogía del ser del segundo. Empero, ambos, desde una perspectiva ascensional, la cual comparte Buenaventura de Bagnoregio, buscan llegar a la explicitación del *Yo soy* del Libro del Éxodo (3,14). La peculiaridad de la construcción escolástica es la identificación de dicha esencia en la modalidad de la infinitud, y la tomista es la identificación de dicha esencia como *acto puro* de existir.

José Antonio Merino (2007, pp. xxii, 17-20, 49-50, 55) es de la posición que defiende que en Escoto no hay sustitución de la esencia por la existencia y le reclama a Gilson en su monografía sobre el escocés haber tendido a concluir que Escoto admite distinción entre ser y esencia, entre ser y existencia, cuando en realidad en el profesor de Oxford no hay tal cosa. En efecto, es un metafísico de la esencia, pero no por ello es más esencialista que existencialista, o al revés. Por medio del estudio de términos como *naturaleza común, comunidad, univocidad* Merino tiene razón en decir que no hay en él tal distinción, en tanto que la afirmación que sostiene que la esencia se hace fenómeno antes que la existencia no es del orden óntico, sino lógico o epistemológico. En el primer orden, esencia y existencia se dan unívocamente. En la monografía de Gilson (2007) sobre Escoto se presenta a un teólogo que muestra racionalmente los misterios de la fe, perspectiva o ejercicio que comparte con Buenaventura de Bagnoregio. Lo que hay de filosofía en Escoto y en Buenaventura, según dicha valoración, no es un fin en sí mismo, y Aristóteles es visto, por ambos, como el símbolo de los filósofos, sobre todo de aquellos que sustentan la necesidad natural en menoscabo de la libertad de Dios, lo que conduce a la definición de Dios como naturaleza y no como persona, tesis que marginaliza de las relaciones de Dios con las criaturas el amor teológico y la libertad. Encontrándose mejores calidades en Escoto que en Buenaventura en lo que sigue, el fran-

ciscano de Escocia echa mano más del Aristóteles lógico que del materialista. Esto lo conduce por la vía de la confianza en la razón, hasta cierto nivel de alcance que es donde hace entrada la teología.

Escoto presenta en toda su obra esta tendencia: la inteligencia de la fe por medio de categorías metafísicas y filosóficas, y la naturaleza de lo que es objeto de la fe tiene mayor correspondencia con el poder *ser visto*, mostrado, que *comprendido*, es decir, explicado.

E. Guillermo de Ockham, pero antes un poco más de Tomás de Aquino con ocasión de la *Biografía* de Gilbert Keith Chesterton

Chesterton en su *Biografía de Tomás de Aquino* pone al nominalismo en el extremo del singularismo en oposición al extremo del universalismo del Nirvana y el Maya, idea que le sirve para explicar que los nominalistas declaran que las cosas difieren tanto que no pueden ser realmente clasificadas. En este sentido, los términos que suponen por ellas en las proposiciones son etiquetas. Tomás de Aquino, tal como correctamente lo ubica Chesterton, fue realista firme pero moderado, sostuvo la realidad de las cualidades generales, como que los seres humanos son humanos. Haberse convertido en realista no moderado lo hubiera llevado demasiado cerca de Platón, pero sabemos que se mantuvo más cerca de Aristóteles. Aun los realistas platónicos no niegan la realidad de la individualidad, pero Tomás de Aquino la pone a coexistir con un carácter común, haciéndose posible algún grado de generalización.

Los realistas muy platónicos, y aún los realistas moderados, ven tan solo un palo o una piedra y siguen diciendo lo mismo que san Pablo afirmó de su visión de los cielos secretos: *No fui desobediente a la visión celestial*. Chesterton comprende que muy a pesar de lo sensible y terrenal que son ese palo y esa piedra, los realistas como Tomás de Aquino, mucho más los más realistas como Platón, encuentran en la visión del palo y la piedra el camino hacia el cielo y se mantienen obedientes a la visión sin despreciarla. El escritor inglés encuentra peligrosa la actitud del repudio hacia esta visión celestial: disolver el palo o la piedra en las soluciones químicas del escepticismo o por la vía del simple tiempo y cambio, o por las dificultades de clasificar en unidades únicas o por la dificultad de reconocer la variedad

admitiendo simultáneamente la unidad, llega a hundir a la humanidad en el descarrío. Flujo o transición informe, nominalismo o realismo, paradoja mística del Uno y de los Muchos son los debates internos en esas posibilidades acabadas de enunciar. La actitud de Chesterton, bastante conservadora pues no parece darle crédito al nominalismo por ninguna parte, es la de Tomás de Aquino: ser leal a la primera verdad y rehusar la traición de negar la visión incluso si es una realidad diversa y secundaria.

Ciertamente no puedo ver el césped y decir luego que no lo veo porque hoy ya no está. El escepticismo acerca del cambio, la transición, la transformación y todo el resto dirían que sí, que es necesario negar el césped. Un realista, sea platónico o moderado, diría que en este presente no hay césped, pero afirmaría junto a este hecho la *idea universal* del crecimiento, pues si el césped crece y se seca esto solo puede significar que es parte de algo más general, que es todavía más real y sin quitarle al césped su realidad concreta. En una expresión mística como la cita Chesterton (1985): *por el pasto comienzo a volver a estar ligado al Señor*.

Ya he afirmado en otros de mis ensayos que es mejor ser hijo del realismo y el nominalismo y no solo profesar fidelidad a uno u otro. Chesterton no coincide conmigo en esta postura, pero parece tenerla por cierta en un nivel inconsciente cuando dice en su *Biografía de Tomás de Aquino* que se ha visto el pasto y el grano y no se dirá que no difieren aun cuando hay algo común al pasto y al grano, pero tampoco se puede afirmar que el pasto y el grano no tienen nada en común porque sea cierto que son diferentes. El extremo del nominalismo afirma aquí: como el grano puede ser diferenciado en toda clase de frutos y como el pasto puede ser pisoteado en cualquier clase de fango, por consiguiente, no puede haber clasificación para distinguir el fango del cieno ni para trazar una fina distinción entre forraje y ganado. El platónico extremo, por otro lado, dice en este mismo lugar que vio la fruta perfecta dentro de su propia mente cerrando los ojos, incluso antes de ver diferencia alguna entre el grano y el pasto. Ve la cualidad común antes de ver una cosa y después otra.

Chesterton (1985) celebra a Tomás de Aquino y se emociona con este por haber visto el pasto y la grava, por haber visto cosas realmente diferentes, cosas que no pueden ser clasificadas conjuntamente como el pasto y los granos. Y esto porque el primer destello del hecho concreto nos muestra un mundo de cosas verdaderamente extrañas, pero no solo extrañas a

nosotros, también extrañas entre sí. Entonces las cosas separadas no tienen nada en común sino el Ser, pero no la Unidad, que es lo que vería un extremo platónico, o un panteísta o un monista. No es trivial: todas las cosas *son* y entre ellas hay algo llamado *diferencia*; Platón ya lo había visto con la Díada, aunque Chesterton no lo cite o reconozca. También hay algo llamado *similitud*. Ver con esta pureza hace que nos liguemos de nuevo al absoluto, no solo por la universalidad del pasto, también por la incompatibilidad entre pasto y grava.

Toda la tensión del debate entre realismo platónico y nominalismo ha quedado bien expresada en el poema *Platón o del porqué* de Wislawa Szymborska:

Por oscuros motivos,
en desconocidas circunstancias
el Ser Ideal ha dejado de bastarse a sí mismo.

Podría haber durado y durado, sin fin,
hecho de la oscuridad, forjado de la claridad
en sus somnolientos jardines sobre el mundo.

¿Para qué demonios habrá empezado a buscar emociones
en la mala compañía de la materia?

¿Para qué necesita imitadores
torpes, gafes,
sin vistas a la eternidad?

¿Cojeante sabiduría
con una espina clavada en el talón?
¿Desgarrada armonía
por agitadas aguas?
¿Belleza
con desagradables intestinos en su interior
y Bondad
—para qué con sombra,
si antes no tenía—?

Ha tenido que haber algún motivo
 por pequeño que aparentemente sea,
 pero ni siquiera la Verdad Desnuda lo revelará
 ocupada en controlar
 el vestuario terrenal.

Y para colmo, esos horribles poetas, Platón,
 virutas de las estatuas esparcidas por la brisa,
 residuos del gran Silencio en las alturas...
 (2011, pp. 38-39)

En lo que fue en él un típico pendular entre una postura y otra, vista su obra en conjunto, Jorge Luis Borges también ha formulado muy bien el debate en una conferencia del 19 de junio de 1972 con título *Destino y obra de Luis de Camoens*:

Un profesor de cuyo nombre no quiero acordarme les enseñaba a los alumnos qué es la filosofía y el alumno tenía que contestar: “un conocimiento claro y preciso”, y si no contestaba eso, si se equivocaba y decía “un conocimiento preciso y claro”, quedaba aplazado en el examen. Pero vivimos una época extraña, si ese profesor en lugar de pensar en su libro, hubiera recordado lo que sin duda sabía, sabría que hay por lo menos dos escuelas filosóficas, la platónica, que cree en entes, digamos, abstractos y la aristotélica, que cree en los individuos. Es sabido que los platónicos han llegado a creer en un triángulo, en el triángulo ideal que no es, inconcebiblemente ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno; es simplemente un inconcebible triángulo platónico. Y luego se dijo que a cada individuo corresponde un arquetipo platónico, con lo cual tenemos dos universos no menos intrincados, no menos merecedores de perplejidad, el universo platónico y este universo que llamamos, no sé por qué, real. Tampoco he entendido nunca la diferencia entre lo real y lo irreal, no sé por qué el telegrama que nos envía una agencia es más real que lo que yo soñé anteanoche, soñé y olvidé. Todo eso es parte de un esquema. (2001, pp. 30-31)

Si bien la historia del nominalismo es tan larga como la historia de la teoría del concepto y Guillermo de Ockham no es su creador sino un príncipe en ese reino, este negaba la adaptación de la filosofía aristotélica en torno a la palabra *nomen* hecha por Tomás de Aquino. Este vocablo latino no significa más que *nombre*, pero en el contexto filosófico de la época significaba el *concepto universal*: el término *árbol* unifica la percepción de todos los árboles individuales y señala su *concepto universal*. Guillermo de Ockham y sus seguidores le negaron a Tomás de Aquino, quien los antecedió, la existencia de una realidad individual tal. *Árbol* no es más que una palabra ordenadora del pensamiento sobre fenómenos. En las universidades de la Europa septentrional del siglo xv terminaron dominando las aulas de clase. De hecho, dice Diarmaid MacCulloch (2012, p. 606), muchos de los reformadores protestantes completaron su formación universitaria inmersos en la doctrina nominalista, pero este no es un argumento para afirmar que el conjunto de la reflexión filosófica y teológica que lleva hasta Lutero, pasando por Gregorio de Rimini y Gabriel Bici, sea simple y llanamente nominalista; defender dicha afirmación es caer en el mal empleo del término *nominalismo*, advertencia que hace André de Muralt (Ockham, 1994, p. 62) sobre el mal uso del término. Lo anterior no fue desconocido para MacCulloch, pues el nominalismo no es solo una vía al protestantismo, también fue vía, por línea voluntarista, hacia una nueva concepción de la salvación. Esto se expresa bastante bien en que, al contrario del pesimismo de Agustín de Hipona con respecto de la capacidad humana, un nominalista del siglo xv como Gabriel Biel dijera que Dios asigna valor a la condición humana permitiéndole el esfuerzo por las cosas del cielo, pues *el hombre puede hacer por este fin lo que esté en él*. Este voluntarismo está en doble instancia: en Dios y en el hombre.

El científico Leonardo Moledo con su coinvestigador Nicolás Olszewicki muestran una gran admiración por Guillermo de Ockham en su libro *Historia de las ideas científicas. De Tales de Mileto a la Máquina de Dios* (2014). Hacen aparecer a Guillermo de Ockham en su obra en el punto en que se muestran críticos con la noción del Medioevo intelectual como una época pobre. Es verdad que hubo tiempo para temas como el del sexo de los ángeles, pero también lo hubo para la estructura del mundo y la naturaleza del movimiento; temas que soportan a la denominada Revolución Científica. Mientras Roger Bacon imaginó máquinas voladoras y submarinos antes que

Leonardo da Vinci, con Guillermo de Ockham venía la distinción entre la razón y la fe. Y esto estuvo bien, pues si no tiene que haber discordia entre ellas, como pensaba Tomás de Aquino correctamente, también es necesario tenerlas especificadas, como, en efecto, pensaba Guillermo de Ockham.

Leonardo Moledo y Nicolás Olszevicki, haciéndonos imaginar en una taberna de la época, recrean la escena de un grupo de estudiantes tertulios que discuten lo visto en la universidad y cuando llegan a Guillermo de Ockham se ponen serios, ¿por qué?, ¿porque fue el pensador más importante del siglo XIV?, ¿por sus enfrentamientos con el Papa Juan XXII?, ¿porque en él se encuentra el nexo temprano entre la Edad Media última y la ciencia galileana? Quizás por las tres cosas y muchas más. La posición de Guillermo de Ockham difiere de la de Tomás de Aquino en un punto central: para el primero el conocimiento se deduce de la experiencia con los objetos individuales, potencialmente plasmado después en *ideas generales*. La intuición sensible, completada por la intuición racional, tiene la primacía, pues pone a la realidad de los objetos individuales como susceptibles de ser contactados. Toda otra forma cognoscitiva es derivación de la experiencia; toda otra forma cognoscitiva encuentra en la experiencia su justificación adecuada. Esto lo dirigió por la senda de la exclusión de todos los entes sobrantes del mundo y de la ciencia. Por ejemplo, en términos científicos y no tanto cognitivos, al estar ante dos o más teorías explicativas del mismo objeto o proceso se debe elegir la más simple. Las consecuencias teológicas de estas posiciones no son lisas o llanas, pues si de Dios no se puede tener conocimiento directo intuitivo, el conocimiento de Dios estará separado del de la ciencia y solo pertenece a la teología, posición que no compartiría Tomás de Aquino ni Juan Duns Escoto, para estos hay acceso relativo a Dios desde el conocimiento natural.

Una aclaración bien importante dada por Moledo y Olszevicki es que Guillermo de Ockham no inventa el mundo moderno, más interesante todavía, la navaja lógica en mano de Guillermo de Ockham *ostenta ya* un mundo moderno inventado en el corazón del orden medieval. Pues si en este hubo estudios sobre la naturaleza es porque, aun con el poderío de la teología, se especulaba con la autonomía de la naturaleza; entonces era digna de estudio general, pero también de estudio en sus estructuras particulares. De hecho, esto último es una de las características nominalistas en estudios físicos.

Leonardo Moledo y Nicolás Olszewicki encuentran a Guillermo de Ockham, a Jean Buridan y a Nicolás de Oresme en sus trabajos sobre el movimiento, como precursores de René Descartes y Galileo, y encuentran a estos científicos de la Edad Media y la modernidad tan contemporáneos como los científicos de hoy con sus máquinas de ingenio, que vuelan al espacio o que permiten espiar el fondo de la materia y hasta imaginarse bordes del universo y los primeros instantes de este.

Sin los alcances en lógica obtenidos por Guillermo de Ockham, los lógicos modernos y contemporáneos hubieran tenido que empezar desde muy atrás. La denominada *lógica modernorum* del siglo XIV no fue otra cosa que el movimiento nominalista en el que se exigió una metafísica reconducida a lo singular, lo contingente y lo positivo. Esta lógica se entendió como tarea de crítica al pensamiento, la misma sin la cual el proyecto del atomismo lógico y el proyecto de la lógica proposicional, por ejemplo, estarían en orfandad. Que Guillermo de Ockham sea antecedente de la lógica moderna y contemporánea se ve a las claras con el estudio de su *Summa Logicae* (*Opera Philosophica I*) y sus exposiciones de Aristóteles y Porfirio (*Opera Philosophica II*). En estos trabajos se sustenta el atomismo o singularismo extensional de los términos y la hegemonía del uso pragmático en la determinación del significado, ambas cosas tan caras al mismo atomismo lógico y a la filosofía analítica. Todavía más, *sentido* y *referencia* en la lógica contemporánea más rigurosa tienen su padre y su madre en *significado* (o *significación*) y *suposición* (*significatio et suppositio*); esta segunda pareja tuvo como expositores más relevantes, antes de la actual lógica y filosofía del lenguaje, a Guillermo de Sherwood, Pedro Hispano y Guillermo de Ockham. *Referencialismo medieval* sería el otro nombre del nominalismo. Un *referencialismo* con la misma exigencia contemporánea del referencialismo: la aclaración lógica del pensamiento y el uso perfecto de los términos.

F. Cierre de la adición

¿Quién fue el mejor de todos o el más grande, el más importante?, no lo sé, pero si se acota ese mejor con respecto a qué, es posible obtener una respuesta. Buenaventura, Tomás de Aquino, Roger Bacon, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham tuvieron lugares comunes de investigación: filosofía, metafísica, lógica, teología, física y hasta política. En metafísica,

entre Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto el pulso queda empatado, pero yo prefiero a Juan Duns Escoto. Como comentador de Aristóteles gana Tomás de Aquino, pero como lector crítico y telúrico del mismo Aristóteles, Guillermo de Ockham es mejor. En lógica el vencedor es Guillermo de Ockham, de esto no hay duda. En mística, Buenaventura. En física, más concretamente en matemática física, Roger Bacon se lleva la victoria.

Si se ha de hablar de cuál tuvo una voluntad o fuerza del espíritu más intensa, necesaria en el avance de las ideas y de la filosofía, habría que escoger a Roger Bacon y a Guillermo de Ockham, pero todavía Roger Bacon sería más “Fausto” que Guillermo de Ockham, es decir: Roger Bacon es un *Fausto real* en la Edad Media, que, como el Fausto literario de Goethe, ya unos siglos después, quiere saberlo todo y no se conforma con menos que la totalidad.

NOTAS

¹ “Rota’s phenomenological convictions seem to have been further consolidated by an exchange of letters with Kurt Gödel, which took place after the publication of an article in which Rota extolled Husserl as ‘the greatest philosopher in history.’ In one letter the great logician Gödel speaks highly of Rota’s work, sharing his esteem for the founder of phenomenology, but also specifying that, in Gödel’s personal classification, Husserl was second to Leibniz. From this personal experience, and through the reading of his works, Rota concluded that phenomenology represented a sort of reference point for Gödel’s work even if it was never mentioned explicitly” (Palombi, 2011, p. 13).

² Antes de publicarse este libro en Palabra de Clío, se publicó en Colombia, por la Editorial Buenaventuriana, el ensayo *De estética y mística en Dante Alighieri y la Divina Comedia*, incluido en el libro *Estudios de estética en filosofía y literatura de la baja Edad Media: los casos Buenaventura de Bagnoregio y Dante Alighieri*; también la oda en prosa poética titulada *Tres alabanzas a Dante Alighieri*, incluida en el libro *Dante Alighieri: 700 años de gloria*, por Fallidos Editores y el Centro de Estudios Clásicos y Medievales - Gonzalo Soto Posada. Ambos (el ensayo y la oda) son hijos de un trabajo literario más grande, una novela que aun no se publica.

³ Cuatro años antes había recibido el doctorado.

⁴ Forest, Van Steenberghen y De Gandillac (1951); Van Steenberghen (1955a; 1955b; 1966).

⁵ Es más, no hay escuela agustiniana antes de 1270, año en que ya se puede ver, según estudio y contraste de las obras de los autores de la Universidad de París, una contraposición entre aristotelismo neoplatonizante y la versión tomista de Aristóteles. Todavía, y esto hace mucho más difícil la comprensión de la situación histórica, para Van Steenberghen y Ratzinger (2013, pp. 532-533) tampoco se puede hablar de agustinismo en su significado estructurado cuando se trata de Buenaventura, más bien sí de un neagustinismo, en tanto que este adopta una cantidad considerable de elementos de Agustín más otra buena cantidad de otros que no le hacen justicia a la obra original del hiponense, además de algunos conceptos que derivan de los comentaristas como el judío Avicibrón y el árabe Avicena.

⁶ Véase en uno de los sermones que los editores Quaracchi ponen dentro de la colección *Sermones de Sanctis* (*Opera omnia IX*, pp. 463-631).

⁷ De modo respectivo, *Opera omnia V*, pp. 45-115, 3-43 y 117-198.

⁸ “[...] though Francis, even more than Dominic, had disliked learning, the greatest names in the immediately following period are Franciscan: Roger Bacon, Duns Scotus, and William of Occam were all Franciscans” (Russell, 1972, p. 451).

⁹ “[...] and taught at Oxford until 1257, when he had to abandon public teaching, having incurred the suspicion or hostility of his superiors. He was still permitted to write, however, though not to publish his works” (Copleston, 1993, pp. 443-444).

¹⁰ “[...] Roger Bacon, impulsive, somewhat intolerant and hot-headed, convinced of the truth and value of his own opinions and of the obscurantism of many of the leading thinkers of his time, particularly those of Paris [...]” (Copleston, 1993, p. 442).

¹¹ “[...] of a stormy petrel in his Order, but he is at the same time one of the glories of that Order and one of the leading figures of British philosophy” (Copleston, 1993, p. 442).

¹² “Roger Bacon a quien venero como maestro, nos ha enseñado que algún día el plan divino pasará por la ciencia de las máquinas”. A propósito de la “intuición de lo individual [...]” lo he discutido mucho en Oxford con mi amigo Guillermo de Occam, que ahora está en Aviñón”.

¹³ Étienne Gilson es de este mismo pensar, estas líneas lo confirman: “Bacon no se limita a ser un filósofo; es, además de eso, un profeta. Todos sus vituperios contra el desorden y la decadencia de la filosofía de su tiempo, los ataques violentos que desencadena contra Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino son reacciones naturales del reformador, cuya acción se ve contrariada y retardada por los falsos profetas. El pensamiento-secreto que anima a Bacon es que el siglo XIII es una época de barbarie, análoga a las dos precedentes que la Humanidad ha tenido que atravesar a causa de sus pecados. ¿Y cómo va a concebir él su propia misión sino como análoga a las de Salomón y Aristóteles? Rogerio ha encontrado la idea, olvidada durante tanto tiempo, de la verdadera filosofía; él es quien conoce el método mediante el cual podrá levantarse de sus ruinas este edificio destruido. Esta conciencia profunda de una alta misión que cumplir, el sentimiento que tiene de venir a ocupar un lugar preeminente en la historia del mundo y del pensamiento humano, explican el tono altivo y agresivo que emplea con frecuencia, el desprecio de sus adversarios, el lenguaje de reformador y de restaurador con que se dirige al mismo Papa y hasta la despiadada hostilidad que por él sintieron sus superiores” (1976, p. 446).

- Ayllón, José R. (2017). *El hombre que fue Chesterton*. Madrid: Palabra.
- Blake, William. (1816-1820). *The Sun at his Eastern Gate* [acuarela, con dibujo a pluma y tinta; manuscrito en pluma y tinta], en <https://www.themorgan.org/collection/William-Blakes-World/81#>
- Blake, William. (1988). *The Complete Poetry and Prose of William Blake*. Edited by David V. Erdman. Commentary by Harold Bloom. New York: Anchor Books, Doubleday.
- Blake, William. (2006). *Canciones de Inocencia y de Experiencia*. Madrid. Cátedra.
- Blake, William. (2009). *Antología bilingüe*. Madrid: Alianza.
- Blake, William. (2013, 2014). *Libros proféticos I, II*. Girona: Atalanta.
- Blake, William. (2014). *Una isla en la luna*. Madrid: Cátedra.
- Bolaño, Roberto. (2005). *Entre paréntesis. Ensayos, artículos y discursos (1998-2003)*. Barcelona: Anagrama.
- Borges, Jorge Luis. (1935 [julio]). Los laberintos policiales y Chesterton. *Sur*, (10), pp. 92-94.
- Borges, Jorge Luis, y César Fernández Moreno. (1967). *La realidad y los papeles. Panorama y muestra de la poesía argentina*. Madrid: Aguilar.
- Borges, Jorge Luis. (1984). *Borges. Obras Completas. 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Borges, Jorge Luis. (1989). *Borges. Obras completas. 1975-1985*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Borges, Jorge Luis. (2009, 2010, 2011). *Obras completas I, II, III. Edición Crítica*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Borges, Jorge Luis, y Ferrari, Osvaldo. (2005). *En diálogo. II. Edición definitiva*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Buenaventura de Bagnoregio. (1882-1902). *Opera omnia, 10 vols*. Quaracchi, Florentia: Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas.

- Buenaventura de Bagnoregio. (2010). *Obras de San Buenaventura, Tomo I. Dios y las criaturas. Breve Itinerario de la mente a Dios-Reducción de las ciencias a la teología-Cristo, maestro único de todos-Excelencia del magisterio de Cristo*. Madrid: BAC.
- Burleigh, Nina. (30 de agosto de 2015). En la ciudad de San Francisco, una nueva clase de peregrino. *La Nación*, en <https://www.lanacion.com.ar/turismo/viajes/en-la-ciudad-de-san-francisco-una-nueva-clase-de-peregrino-nid1822872>
- Camus, Albert. (1996). *El verano*. Madrid: Alianza.
- 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*, 47, pp. 205-215.
- Clegg, Brian. (2003). *The First Scientist. A Life of Roger Bacon*. Londres: Constable & Robinson Ltd.
- Coster, Howard. (1934). *G. K. Chesterton* [inch film negative], en [https://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw43934/GK-Chesterton?LinkID=mp00860 &search=sas&sText=%20hesterton&displayNo=60&wPage=0&role=sit&rNo=45](https://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw43934/GK-Chesterton?LinkID=mp00860&search=sas&sText=%20hesterton&displayNo=60&wPage=0&role=sit&rNo=45)
- Chesterton, Gilbert Keith. (1914). *The Flying Inn*. New York: John Lane Company.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1915a). *Poems*. Londres: Burns & Oates Ltd.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1915b). *Wine, Water and Song*. Londres: Methuen.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1923). *The Ballad of St. Barbara and Other Verses*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1927). *Gloria In Profundis*. New York: William Edwin Rudge.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1929). *Ubi Ecclesia*. Londres: Faber & Faber.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1930a). *The Grave of Arthur*. Londres: Faber & Faber.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1930b). *The Turkey and the Turk*. Ditchling, Sussex: St. Dominic's Press.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1932). *The Collected Poems of G.K. Chesterton*. New York: Dodd, Mead & Company.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1938). *The Coloured Lands*. New York: Sheed & Ward.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1946). *El hombre que sabía demasiado y otros relatos*. Buenos Aires: Nova.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1966). *San Francisco de Asís*. Traducción del inglés por M. Manent (5 ed.). Barcelona: Juventud.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1967). *Obras completas. I*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1968). *Obras completas. II*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1968). *Obras completas. III*. Barcelona: Plaza y Janés.

- Chesterton, Gilbert Keith. (1970a). *Obras completas. IV*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1970b). *The Man Who Was Chesterton. The Best Essays, Stories, Poems and Other Writings of G. K. Chesterton*. Selected with an introduction by Raymond T. Bond. New York: Books for Libraries Press.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1975). *Ortodoxia*. Santiago de Chile: Editora Nacional Gabriela Mistral.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1985). *Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1988). *La cruz azul y otros cuentos*. Prólogo de Jorge Luis Borges. Barcelona: Hyspamérica Ediciones, Ediciones Orbis.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1996). *El hombre común y otros ensayos sobre la modernidad*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2003). *Lepanto y otros poemas*. Traducciones de José Julio Cabanillas, Enrique García-Máiquez, Luis Alberto de Cuenca, Julio Martínez Mesanza, Regla Ortiz y Francisca Delgado. Sevilla: Renacimiento.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2004). La balada del suicidio y otros poemas. Selección, traducción y nota de presentación de José Antonio Hernández García. *Revista Casa del Tiempo*, VI (70), pp. 22-47.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2005). Barbagris en escena. Traducción y presentación de José Antonio Hernández García. *Revista Casa del Tiempo*, VII (81), pp. 9-24.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2006). *El hombre eterno*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2007). *La balada del caballo blanco*. Traducción, prólogo y notas de José Antonio Hernández García. México: Azul.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2009a). *La Reina de las siete espadas, seguido de otros poemas de inspiración religiosa*; traducción, prólogo y selección de José Antonio Hernández García; posfacio de Dale Ahlquist. México: Ediciones Fósforo, Conarte.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2009b). *Trece detectives*. Barcelona: Montesinos.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2009b). *El hombre que fue jueves*. Traducción y prólogo de Alfonso Reyes. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2010). *Los libros y la locura, y otros ensayos*. Madrid: El Buey Mudo.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2011). *La balada del caballo blanco*. Traducción y notas de Marcos Pérez Rabasa. Buenos Aires: Ediciones Amaru.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2012a). *William Blake y otros temperamentos*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2012b). *Il ritorno di Don Chisciotte*. Traduzione Paolo Morganti. Udine: Morganti.

- Chesterton, Gilbert Keith. (2014). *El gran mínimo. Antología poética*. Selección, traducción y prólogo de Miguel Salas Díaz. España: Salto de Página.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2015). *Alarmas y digresiones. El acusado*. Traducción y notas de Carlos Rafael Domínguez. Buenos Aires: Vórtice.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2017). *Ensayos escogidos*. Seleccionados por W. H. Auden. Traducción de Miguel Temprano García. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2018a). *El defensor*. Traducción de Matías Battistón. Buenos Aires: Interzona.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2018b). *El hombre que sabía demasiado*. Traducción de Manuel Ortuño. Madrid: Valdemar.
- Chesterton, Gilbert Keith. (2021). *Cinco ensayos. G. K. Chesterton*. Traducción y notas de Juan Camilo Perdomo. Prólogo ¡Gracias por Chesterton! de Andrés Felipe López López. Medellín: Fallidos Editores.
- Dante Alighieri. (1922). *La Divina Comedia de Dante Alighieri*. Traducción en verso ajustada al original por Bartolomé Mitre. Nueva edición, definitiva, autorizada, dirigida por Nicolás Besio Moreno. Buenos Aires: Centro Cultural Latium.
- Dante Alighieri. (2015). *Obras completas de Dante Alighieri*. Versión castellana de Nicolás González Ruiz. Sobre la interpretación literal de Giovanni M. Bertini. Colaboraciones de José Luis Gutiérrez García traductor de “El convite”, “La monarquía”, “Sobre la lengua vulgar”, “Disputa sobre el agua y la tierra”, Cartas, Églogas, Rimas. Madrid: BAC.
- Darío, Rubén. (1907). *El canto errante*. Bucaramanga: Fundación el Libro Total.
- Darío, Rubén. (1986). *Rubén Darío. Cuentos*. Introducción y selección de José Emilio Balladares. San José, Costa Rica: Libro Libre.
- De Campos, Haroldo. (1982). Dios y el Diablo en el *Fausto* de Goethe. *Revista de la Universidad de México*, (19), pp. 16-22.
- De Cervantes Saavedra, Miguel. (1997). *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Introducción y anotaciones Jaime García Maffla. Bogotá: Panamericana.
- De Cervantes Saavedra, Miguel (2004). *Don Quijote de la Mancha. Edición del IV Centenario*. España: Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española, Alfaguara.
- De Zurbarán, Francisco. (1659). *San Francisco en oración* [óleo sobre lienzo], en <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/san-francisco-en-oracion/02ec1dc0-407a-413c-b02f-7082abedcfc4>
- Dostoievski, Fiódor. (2015). *Los hermanos Karámazov*. Bogotá: Penguin Random House.
- Eco, Umberto. (1993). *El nombre de la rosa*. Barcelona: RBA.

- Eco, Umberto. (2005). *El nombre de la rosa*. Milan: Casa Editrice Valentino Bompiani & C.S.p.A.
- Galvis, Silvia. (2006). *La mujer que sabía demasiado*. Bogotá: Planeta.
- García-Baró, Miguel. (2009). *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme.
- García Márquez, Gabriel. (1981). *Crónica de una muerte anunciada*. Barcelona: Bruguera.
- García Márquez, Gabriel. (1994). *Del amor y otros demonios*. México: Diana.
- García Márquez, Gabriel. (1997). *Cien años de soledad*. Bogotá: Norma.
- García Márquez, Gabriel. (2010). *Yo no vengo a decir un discurso*. Bogotá: Random House Mondadori.
- García Márquez, Gabriel. (2014a). *Gabriel García Márquez*. Medellín: Fundación Confiar.
- García Márquez, Gabriel. (2014b). *El otoño del patriarca*. Bogotá: Penguin Random House.
- García Márquez, Gabriel. (2017). *Cien años de soledad*. Edición conmemorativa Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española. España: RAE.
- Giotto di Bondone. (1290-1300). *El sueño de Inocencio III* [fresco], en <http://www.franciscanos.org/buenaventura/buenaventuraf06.html>
- Giotto di Bondone. (1290-1300). *La impresión de las llagas* [fresco], en <http://www.franciscanos.org/buenaventura/buenaventura5.html#t19>
- Giotto di Bondone. (1290-1300). *La oración ante el Crucifijo de San Damián* [fresco], en <http://www.franciscanos.org/buenaventura/buenaventura1.html#t1>
- Goethe, Johann Wolfgang (2000). *Fausto*. Bogotá: Panamericana.
- Goethe, Johann Wolfgang (2003). *Fausto I*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Goethe, Johann Wolfgang (2003). *Fausto II*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Goldstein, Rebecca. (2007). *Gödel. Paradoja y vida*. Barcelona: Antoni Bosch.
- Gunn, Sir James. (1932). *Conversation piece (G. K. Chesterton; Maurice Baring; Hilaire Belloc)* [óleo sobre lienzo], en <https://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw00332/Conversation-piece-GK-Chesterton-Maurice-Baring-Hilaire-Belloc?LinkID=mp00860&search=sas&sText=chesterton&displayNo=60&role=sit&rNo=9>
- Hernández García, José Antonio. (2012). *Chesterton en español*. San Pablo: Universidad CEU.
- Hesse, Hermann. (1998). *Siddhartha. A Dual-Language Book*. Translation, Introduction, and Glossary of Indian Terms by Stanley Appelbaum. Mineola, New York: Dover Publications.

- Hesse, Hermann. (2011). *El lobo estepario*. Madrid: Alianza.
- Hesse, Hermann. (2013). *San Francisco de Asís*. Traducción de Ariel Magnus. Barcelona: Edhasa.
- Hugo, Victor. (1979). *La légende des siècles*. Francia: Classiques Garnier.
- Husserl, Edmund. (2006). *Investigaciones lógicas, 1*. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. (2006). *Investigaciones lógicas, 2*. Madrid: Alianza.
- Huxley, Aldous. (1999). *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. Barcelona: Edhasa.
- Jaeger, Werner. (2001a). *Paideia: los ideales de la cultura griega. Libro Segundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, Werner. (2001b). *Paideia: los ideales de la cultura griega. Libro Tercero. En busca del centro divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Juan Duns Escoto. (1973). *Ordinatio. Liber secundus, a distinctione prima ad tertiam, Opera omnia VII*. Civitas Vaticana: Studio et cura Commissionis Scotisticae ad Fidem, typis Polyglotis Vaticanis.
- Kafka, Franz. (2012). *Aforismos*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Kierkegaard, Sören. (1958). *Temor y temblor*. Traducción de Jaime Grinberg (Segunda edición). Buenos Aires: Losada.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2013). *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Traducción anotada de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Salamanca: Sígueme.
- Lezama Lima, José. (2007). *José Lezama Lima*. Selección y nota introductoria de David Huerta. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura.
- Lezama Lima, José. (2008). *Muerte de Narciso. Antología poética*. Selección y prólogo de David Huerta. México: Era.
- López, Andrés Felipe. (2017). *Tratado de teoría de la verdad en filósofos y teólogos franciscanos del siglo XIII: Buenaventura de Bagnoregio, Juan Duns Escoto, Roger Bacon y Guillermo de Ockham. Aportaciones a la praxis paidética de la razón y la voluntad*. Medellín: Editorial Bonaventuriana.
- MacCulloch, Diarmaid. (2012). *Historia de la cristiandad*. España: Random House Mondadori, S.A.
- Melville, Herman. (2019). *Moby Dick*. Introducción de Andrew Delbanco. Traducción de Enrique Pezzoni. Bogotá: Penguin Random House.
- Merino, José Antonio. (1982). *Humanismo franciscano: franciscanismo y mundo actual*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Merino, José Antonio. (1991). *Visión franciscana de la vida cotidiana*. Madrid: Paulinas.

- Merino, José Antonio. (1993). *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: BAC.
- Merino, José Antonio. (2011). *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: BAC.
- Mistral, Gabriela. (2020). *Obra reunida. Gabriela Mistral. Tomo V. Prosa*. Chile: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Neruda, Pablo. (2003). *Antología poética*. Córdoba: Ediciones del Sur.
- Nietzsche, Friedrich. (1993). *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza.
- Ospina, William. (7 de abril de 2018). La promesa de lo perdido. *El Espectador*, en <https://www.elespectador.com/opinion/la-promesa-de-lo-perdido-columna-748693/>
- Ospina, William. (6 de febrero de 2021). Siete siglos de un sueño (I). *El Espectador*, en <https://www.elespectador.com/opinion/siete-siglos-de-un-sueno-i/>
- Pardo Bazán, Emilia. (1882). *San Francisco de Asís (siglo XIII)*. En dos Tomos. Madrid: Librería de D. Miguel Olamendi.
- Pearce, Joseph. (1998). *G. K. Chesterton. Sabiduría e inocencia*. Madrid: Encuentro.
- Perse, Saint-John. (2017). *Crear en Salamanca*. Salamanca, en <http://www.creaensalamanca.com/saint-john-perse-y-su-discurso-de-aceptacion-del-premio-nobel-de-1960/>
- Platón. (1988). *Diálogos. IV. República*. Madrid: Gredos.
- Quintero Gallego, Ezequiel. (2021). La amistad de los poetas: Dante se laurea con Virgilio. En A. López (Ed.), *Estudios de estética en filosofía y literatura de la baja Edad Media: los casos Buenaventura de Bagnoregio y Dante Alighieri* (pp. 138-151). Medellín: Editorial Bonaventuriana.
- Safranski, Rüdiger. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets.
- San Juan de la Cruz. (1989). *Obras Completas*. Ed. crítica, notas y apéndices por Licinio Ruano de la Iglesia. Madrid: BAC.
- San Juan de la Cruz. (2003). *Poesía*. Córdoba: Colección Clásicos en Español, El Cid Editor.
- Scheler, Max. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, Max. (1970). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, Max. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro.
- Shakespeare, William. (2001). *Romeo y Julieta*. Traducción de Pablo Neruda. Santiago, Chile: Pehuén Editores.
- Szyborska, Wislawa. (1997). *Wislawa Szymborska. Nic dwa razy. Wybór wierszy. Nothing Twice. Selected Poems*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Szyborska, Wislawa. (2017). *Poesía no completa*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Tagore, Rabindranath. (2001). *Obra Selectas*. Madrid: EDIMAT.
- Tirado Mejía, Álvaro. (2014). *Los años sesenta. Una revolución en la cultura*. Bogotá: Debate.
- Titterton, W. R. (2011). *G. K. Chesterton, mi amigo*. Madrid: RIALP.
- Tolkien, J. R. R. (2009). *The Lord of the Rings*. London: Harper Collins Publishers.
- Whitman, Walt. (2012). *Walt Whitman*. Selección, traducción y nota introductoria de Ana Rosa González Matute. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Whitman, Walt. (2016). *Hojas de hierba*. Roma: Greenbooks Editore.
- Yourcenar, Marguerite. (2019). *Ensayos*. Traducción de Emma Calatayud. Colombia: Penguin Random House.
- Zuleta, Estanislao. (2008). *El Quijote, un nuevo sentido de la aventura*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.

REFERENCIAS INDEPENDIENTES DE LA ADICIÓN

- Almeder, R. (1980). *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield.
- Blumenberg, Hans. (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Boler, J. F. (1963). *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*. Seattle: University of Washington Press.
- Borges, Jorge Luis. (1989). *Borges. Obras completas. 1975-1985*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Borges, Jorge Luis. (2001). *Destino y obra de Camoens. Seguido de un día de Jorge Luis Borges de Miguel de Torre Borges*. Buenos Aires: Embajada de Portugal.
- Buenaventura de Bagnoregio. (1882-1902). *Opera omnia, 10 vols*. Quaracchi, Florentia: Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas.
- Buenaventura de Bagnoregio. (1934). *Episcopi Cardinalis Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, VIII)*. Quaracchi, Florentia: Ad Claras Aquas.
- Buenaventura de Bagnoregio. (2010). *Obras de San Buenaventura, Tomo I. Dios y las criaturas. Breviloquio; Itinerario de la mente a Dios; Reducción de las ciencias a la teología; Cristo, maestro único de todos; Excelencia del magisterio de Cristo*. Madrid: BAC.
- Canals Vidal, Francisco. (1992). *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder.
- Copleston, Frederick. (1993). *A History of Philosophy. Volume 2. Medieval Philosophy*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Image Books Doubleday.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1966). *San Francisco de Asís*. Traducción del inglés por M. Manent (5 ed.). Barcelona: Juventud S.A.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1985). *Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Espasa Calpe.
- D'Albi, Jules. (1923). *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*. Taminés: Duculot.

- De Zurbarán, Francisco. (1659?). *San Buenaventura* [óleo sobre lienzo], en <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/san-buenaventura/a1ae3b48-e94b-48f8-97e0-3f82e56d4f36>
- Dempf, Alois. (1930). *Metaphysik des Mittelalters*. München, Berlín: *Handbuch der Philosophie 1*.
- Duque, Nicolás. (2020a). Ideas relativas al concepto de ciencia en Roger Bacon. En A. López (Ed.), *Logos y filosofía. Temas y debates contemporáneos* (pp. 277-302). Medellín: Editorial Bonaventuriana.
- Duque, Nicolás. (2020b). Sobre la multiplicación de las especies de Roger Bacon: Traducción y comentario filosófico de la parte sexta. ¿Una filosofía de la naturaleza? *Escritos*, 27 (59), pp. 222-255.
- Eco, Umberto. (1984a). Apostilla a *El nombre de la rosa*. (Rosa Premat, Trad.). *Anàlisi*, (9), pp. 5-32.
- Eco, Umberto. (1984b). *El nombre de la rosa*. Bogotá: Círculo de lectores.
- Eco, Umberto. (1985). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Eco, Umberto. (1986). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona: Lumen.
- Eco, Umberto. (1991). *Semiotik. Ein Entwurf einer Theorie der Zeichen*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Eco, Umberto. (1994a). *Signo*. Barcelona: Labor.
- Eco, Umberto. (1994b). *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona: Crítica.
- Eco, Umberto. (2015). *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*. Barcelona: Crítica.
- Emerson, Ralph Waldo. (1960). *Hombres representativos*. Barcelona: Iberia.
- Fidelzait, Sarah. (2005). *Abelardo y Eloísa*. La Habana: Gente Nueva.
- Forest, André; Van Steenberghen, Fernand, y De Gandillac, Maurice. (1951). *Le mouvement doctrinal du ix au xiv siècle*. París: Bloud et Gay.
- Fuentes, Carlos. (2002). *En esto creo*. México: Seix Barral (Biblioteca Breve), Planeta.
- García-Baró, Miguel. (2007). *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- García-Baró, Miguel. (2009). *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme.
- Gilson, Étienne. (1948). *La filosofía de San Buenaventura*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Gilson, Étienne. (1976). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Gilson, Étienne. (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).
- Giralt, María de los Ángeles. (1988). Aristóteles en *El nombre de la rosa*. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXVI (63,64), pp. 109-112.

- Grothendieck, Alexander. (s.f.). *La llave de los sueños o Diálogo con el buen Dios*. Traducción de Juan A. Navarro y reedición de Mateo Carmona, en <http://matematicas.unex.es/~navarro/res/llavedls.pdf>
- Guillermo de Ockham
Opera Philosophica
 Volumen I: (1974). *Summa Logicae*. A critical edition by Ph. Boehner, G. Gal and S. Brown. New York: St. Bonaventure University.
 Volumen II: (1978). *Expositio in libros Artis Logicae Pro-oemium et Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, edited by E. Moody; *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*, ed. by A. Gambatese and S. Brown; *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus*, edition by Ph. Boehner, revised by S. Brown. New York: St. Bonaventure University.
- Guillermo de Ockham. (1994). *Suma de Lógica*. Traducción de Alfonso Flórez. *Por la otra cara de este libro: a propósito de Guillermo de Ockham y su obra*. Bogotá: Norma.
- Husserl, Edmund. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Husserl, Edmund. (1998). *Filosofía Primera (1923/1924)*. Traducción de Rosa Helena Santo de Ilhau. *Por la otra cara de este libro: a propósito de Edmund Husserl y su obra*. Bogotá: Norma.
- Koyré, Alexandre. (1982). *Estudios de historia del pensamiento científico*. España: Siglo XXI de España Editores.
- Lindberg, David C. (1996). *Roger Bacon and the origins of Perspectiva in the Middle Ages*. A Critical Edition and English Translation of Bacon's *Perspectiva*. Oxford: Clarendon Press.
- Lindberg, David C. (Ed.). (1998). *Roger Bacon's Philosophy of Nature*. A critical edition, with English translation of *De multiplicatione specierum* and *De speculis comburentibus*. South Bend (Ind): St. Augustine's Press.
- López, Andrés Felipe. (2017). *Tratado de teoría de la verdad en filósofos y teólogos franciscanos del siglo XIII: Buenaventura de Bagnoregio, Juan Duns Escoto, Roger Bacon y Guillermo de Ockham. Aportaciones a la praxis paidética de la razón y la voluntad*. Medellín: Editorial Bonaventuriana.
- López, Andrés Felipe. (2019). *En el principio existía el axioma de no contradicción (Hacia Guillermo de Ockham por la literatura y la filosofía)*. Madrid: Verbum.
- Luna Rosales, Rafael. (Ed.). (2008). *La ciencia árabe (siglos IX al XV)*. México: Palabra de Clío.
- MacCulloch, Diarmaid. (2012). *Historia de la cristiandad*. España: Random House Mondadori, S.A.

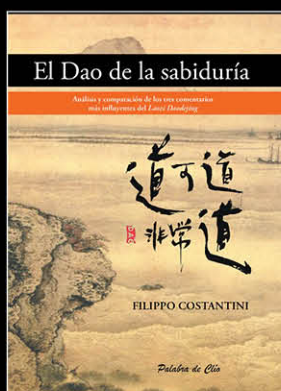
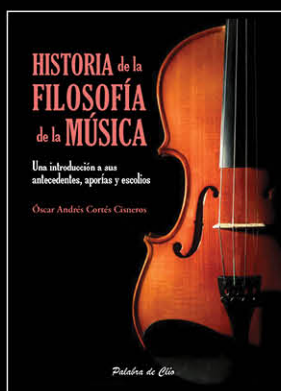
- Margot, Jean-Paul. (1988). El nombre de la rosa o los infortunios de la razón. *Ideas y valores*, (76-77), pp. 43-55.
- Merino, José Antonio. (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC.
- Moledo, Leonardo, y Olszewicki, Nicolás. (2014). *Historia de las ideas científicas. De Tales de Mileto a la Máquina de Dios*. Buenos Aires: Planeta.
- Murphey, M. G. (1961). *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ordoñez, Joseph. (1733). *Poema encomiástico, en diversos metros. Al V. Doctor Subtil, y Mariano Fray Juan Duns Escoto*. Murcia: Joseph Diaz Cayuelas, Impreffor de la Ciudad.
- Palombi, Fabrizio. (2011). *The Star and the Whole. Gian-Carlo Rota on Mathematics and Phenomenology*. Boca Raton: Taylor & Francis Group.
- Pardo Bazán, Emilia. (1892). *Los franciscanos y Colón. Conferencia de la Sra. D. Emilia Pardo Bazán*. Madrid: Ateneo de Madrid, Establecimiento tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra".
- Peirce, Charles Sanders. (1987). *Obra lógico-semiótica*, ed. A. Sercovich. Madrid: Taurus.
- Ramón Llull. (1501). *Ars Magna*. Biblioteca de Catalunya: Impressum per Petrum Posa.
- Ramón Llull. (2016). *Félix o libro de las maravillas*. Madrid: BAC.
- Ratzinger, Joseph. (1959). *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. München: Schnell & Steiner.
- Ratzinger, Joseph. (2013). *Obras completas II. Comprensión de la revelación y la teología de la historia de San Buenaventura. Texto íntegro de la Habilitación y otros estudios de san Buenaventura*. Madrid: BAC.
- Restrepo, M. (1993). *Ser-signo-interpretante. Filosofía de la representación de Charles S. Peirce*. Bogotá: Significantes del Papel.
- Roger Bacon. (1859). *Opera quaedam hactenus inedita*. London: J.S. Brewer.
- Roger Bacon. (1900). *The Opus Majus of Roger Bacon*. London, Edinburgh, New York: University of Oxford.
- Roger Bacon. (1905-1940). *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, 16 fascicules*. Oxford: Robert Steele and Ferdinand Delorme.
- Roger Bacon. (1928). *Opus Majus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Roger Bacon. (1988). *Compendium of the Study of Theology*, ed. y trans. Thomas S. Maloney. Leiden: E. J. Brill.
- Russell, Bertrand. (1972). *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster.
- Russell, Bertrand. (2010). *Misticismo y lógica y otros ensayos*. España: Edhasa.

- Smith, A. Mark. (2001). *Alhacen's Theory of Visual Perception*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Smith, A. Mark. (2006). *Alhacen on the Principles of Reflection*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Smith, A. Mark. (2008). *Alhacen on Image-Formation and Distortion in Mirrors*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Strobl, Wolfgang. (1970). Orígenes filosóficos de la ciencia moderna. *Revista Anuario Filosófico*, 3, pp. 327-347.
- Szymborska, Wislawa. (2011). *Instante*. Tarragona: Ediciones Igitur.
- Tomás de Aquino. (2001). *Suma de Teología. 5 tomos*. Madrid: BAC.
- Van Steenberghen, F. (1955a). Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism. (Leonard Johnston, Trad.). *Revue Philosophique de Louvain Année*, 53 (38), pp. 252-253.
- Van Steenberghen, F. (1955b). *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*. Edinburg: Belfast-Lectures.
- Van Steenberghen, F. (1966). *La Philosophie au xiiiè siècle*. Lovaina-París: Publ. Univ. Louvain, Béatrice-Nauwelaerts.
- Xirau, Joaquín. (2012). *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zalamea, Fernando (2009). Reseña de “Friedrich Schiller: estética y libertad” de María del Rosario Acosta (Ed.). *Revista de Estudios Sociales*, (34), pp. 150-152.

Se terminó de imprimir en enero de 2022
en los talleres de Fernando González Duke
Tlacoquemecatl 533-3 Col. Del Valle,
C.P. 03100, Municipio Benito Juárez
Ciudad de México.



OTROS TÍTULOS PUBLICADOS
por *Palabra de Clio*



Romántico, místico, precursor renacentista, poeta, trovador, juglar, dramaturgo, hasta revolucionario y anarquista, son algunas de las características que Chesterton (un esgrimista de la palabra) descubrió en Francisco de Asís, figura de la historia que llamó también la atención de otros maestros de la literatura como Rubén Darío, Herman Hesse o Gabriela Mistral.

Con sus características analogías, paradojas y parábolas como métodos de pensamiento y de creación literaria, y mucho más allá de la tradición meramente hagiográfica, Chesterton ha creado una *imago* universal de Francisco de Asís, quizás la mejor de todas las que se han hecho *sobre el sol que le nació al mundo* (siguiendo palabras de Dante Alighieri sobre Francisco). Dicha *imago* la compuso con poesía, ensayo, semblanza, breve escrito periodístico y biografía.

El hombre que creía demasiado es un ensayo filosófico-literario e histórico que discierne esa *imago* a través de la literatura comparada, por ejemplo, estableciendo un diálogo entre la poesía de Rubén Darío y la de Chesterton o entre tantas biografías que Chesterton realizó, la de William Blake, por poner un caso, y, particularmente, su biografía de Francisco de Asís.



"Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad"

