



Chesterton y Maeztu ante la utopía quijotesca

Dra. Pilar Vega Rodríguez

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: La paradoja de que puedan localizarse en las novelas de Chesterton varios de los rasgos del género utópico, cuando el autor niega haberse sujetado a él, quizá pueda explicarse atendiendo al concepto de lo utópico que perfilan sus escritos periodísticos. Para Chesterton la utopía es un género literario de moda que vaticina, anticipa, augura e investiga en la realidad social y es, también, un estilo de reflexión política que,

desgraciadamente, y aprovechando el miedo y el anhelo del hombre corriente, no ha conducido sino a justificar el despotismo y la tiranía. Lo que Chesterton tiene en contra de las utopías realizables o de las ficciones utópicas de moda es su indiferencia hacia la psicología humana. Pocas veces han ido tan en paralelo el utopismo literario y la utopía realizada como en *El regreso de D. Quijote*, una novela que Chesterton comenzó a publicar por entregas en el semanario *G. K. 's Weekly* el 12 de diciembre de 1925. Por las mismas fechas en que se publicaba *El Regreso de D. Quijote*, Ramiro de Maeztu había reunido varios de sus ensayos difundidos en la prensa en el libro titulado, *D. Quijote, D. Juan y la Celestina, ensayos en simpatía*. En este trabajo se analiza el uso y sentido de la figura de D. Quijote en relación con sus utopías en ambos autores.

Palabras clave: Quijote, Ramiro de Maeztu, G.K. Chesterton, utopía

1. Chesterton y el género utópico

Aunque Chesterton dijo de sí mismo que nunca había pretendido redactar una novela utópica [1], lo cierto es varias de sus obras reflejan rasgos que tradicionalmente se han atribuido al género (dejando aparte, como es lógico, que dichos elementos menguan o crecen dependiendo de los criterios que se hayan establecido previamente para su catalogación).

Entre ellos, el vaticinio de una sociedad futura, que *Napoleón de Notting Hill* ilustra para ochenta años después de redactada la novela (1904). En esta novela la ciudad de Londres, pese a todos los augurios de utopistas científicos, es muy parecida a la época presente por la sencilla razón de que al perderse la fe en las revoluciones ya no se ha procurado cambiar ni reformar nada. *Napoleón en Notting Hill* incluye una propuesta de organización social: el espíritu lúdico del rey Auberón impone por ley a los ciudadanos la obligación de profesar el humor y la broma, razón por la que los londinenses trabajan y descansan de acuerdo a las histriónicas leyes aplicadas a cada barrio. Por lo mismo los estridentes ropajes de brillante color que están obligados a llevar los ciudadanos y la profusión de formas y símbolos del pasado medieval que inundan las calles de la city, sirven para identificar a sus habitantes de acuerdo a sus funciones y categorías. Por el contrario, lo que se prohíbe en *La hostería volante* (1914) es precisamente la celebración y el gozo popular. El primer ministro inglés, Lord Ivywood, tras la declaración de paz que sigue a una guerra con los musulmanes, proclama la ley seca y reconoce oficialmente la superioridad de la cultura islámica sobre la occidental (una de cuyas manifestaciones es la abstención de las bebidas espirituosas)

En cuanto a la fantasía geográfica, y más concretamente en lo que atañe a la insularidad o cerramiento, la historia de Notting Hill transcurre en el recinto clausurado por las barricadas de un pequeño barrio insurrecto. En *El hombre que fue jueves* (1908) se inicia la utopía en una comunidad autosuficiente, el barrio artístico de Saffron Park. *El regreso de D. Quijote* (1926) planta la construcción utópica en la extensa llanura ajardinada de la abadía de Seawood, cercana a la ciudad industrial de Mildyke (aunque tan alejada de ella como lo permite la línea de teléfono) y aislada de lo exterior por el solemne pórtico de la antigua construcción. Ocupado en los asuntos de la política internacional, Lord Seawood, el propietario de una antigua abadía, se mantiene al corriente de todo lo que ocurre en el país gracias a las secretas conferencias que celebra con importantes personajes de la política inglesa en el - todavía más íntimo y secreto reducto cenador de su jardín. Y hasta esa ínsula secreta llega la flecha mensajera que anuncia la proclamación de la Liga del León.

En todas estas novelas Chesterton apenas sí se aleja del entorno londinense. Por lo demás, son todos esos lugares nombrados en sus obras, concretos, familiares y cercanos, tanto cuando menciona nombres de calles y comercios como cuando alude a pequeños villorrios o comarcas. Por supuesto, no están ausentes de sus páginas las alusiones a las figuras de la actualidad británica, ya se trate de políticos, artistas, literatos, teólogos o empresarios. Quiere esto decir como explica R. Trousson (1975) que la utopía de Chesterton proyecta en lo imaginario estructuras cortadas sobre el patrón de la realidad. En efecto, aunque aureolada por la extrañeza de la fábula, la sociedad mostrada en sus relatos resulta perfectamente reconocible. Lo literario añade al espacio de la cotidianeidad la propuesta crítica de una nueva organización política.

La paradoja de que puedan localizarse en las novelas de Chesterton varios de los rasgos del género utópico, cuando el autor niega haberse sujetado a él, quizá pueda explicarse atendiendo al concepto de lo utópico que perfilan sus escritos periodísticos. Para Chesterton la utopía es un género literario de moda que vaticina, anticipa, augura e investiga en la realidad social y es, también, un estilo de reflexión política que, desgraciadamente, y aprovechando el miedo y el anhelo del hombre corriente, no ha conducido sino a justificar el despotismo y la tiranía. En definitiva, si tomamos en cuenta la observación de Roger Mucchieli (1971) de que el primer paso para la constitución de una utopía es la rebelión del ciudadano, el convencimiento de que no es posible continuar resistiendo la miseria, del tipo que sea, resulta que, las modernas utopías, enjuicia Chesterton, ofrecen al ciudadano de a pie la nueva Jerusalén, y el Edén incluso pero no le consienten que aspire a derechos tan primarios como el de poseer una casa (Chesterton, 1910: XI). Las expectativas auguradas por la revolución de 1917 fueron tales, corroboraba Ramiro de Maeztu en sus ensayos sindicalistas, por la sencilla razón de que se trataba de una fórmula no probada. Después del ímpetu revolucionario de 1917 lo que se había hecho patente es que dicha fórmula no hacía sino reiterar una nueva versión de la servidumbre antigua: “ahora, en cambio, sabemos de la revolución social que es fácilmente realizable, pero que los hombres no han soñado esa pesadilla tan cruel como su acción en la vida, y ello sin que la perspectiva de una mañana mejor dulcifique los horrores del presente” (Maeztu, 1924: 243) [2]. Por esta decepción declaraba Chesterton en un artículo publicado en 1928, “How to avoid the utopia”, que el único modo de desvanecer el sueño de las utopías era permitir que fuesen llevadas a la práctica.

Lo que Chesterton tiene en contra de las utopías realizables o de las ficciones utópicas de moda es su indiferencia hacia la psicología humana. En el pasado algunos relatos utópicos (e histriónicos) habían gozado sorprendiendo al lector con la descripción de la extraña o al menos diversa naturaleza de sus habitantes. Los utopianos podían formar comunidades homogéneas (de hombres, de mujeres, de ancianos, de artistas, de jóvenes); podían establecer márgenes y clases sociales en función de criterios curiosos (clases, estamentos, etc); podían alimentarse, procrear o morir de acuerdo a una constitución física diferente de la humana. Planteaban al lector el ejemplo de unos individuos de naturaleza casi fantástica. A este tipo de humanidad fantástica (al menos desconocida para los mortales) opinaba Chesterton era a la que estaban dirigiéndose los creadores de la utopía científica de su época. La construcción social a la que aspiraban contaba con un sujeto que no podía ser el humano, evidentemente (Chesterton, 1908). Por eso los profetas utópicos no hacían sino equivocarse en sus vaticinios: porque los seres humanos son, fundamentalmente, criaturas que nunca hacen los que se espera que hagan. De ahí el consejo de Chesterton a los utopistas de buscar primero el trato con sus semejantes antes de decidirse a salvar la humanidad. Un ejemplo de este tipo de humanistas lo ofrece Chesterton en la novela *El Regreso de D. Quijote* (1926) en la persona del líder sindicalista John Braintree, fervoroso defensor de la causa del obrerismo, que nunca ha visitado la taberna donde los obreros se reúnen a beber. Para atisbar el futuro - asegura Chesterton- no es preciso acudir a las novelas proféticas de William Morris, H. Wells, o Samuel Butler. Solo con hojear las páginas de los periódicos populares y

escuchar en el tranvía o en el metro lo que expresa un modismo coloquial es fácil comprender los deseos y hábitos de los ciudadanos; probablemente mucho mejor que haciendo caso de la más sesuda de las profecías (Chesterton, 1908: “Cockneys and their Jokes”). Con su gracejo habitual el escritor se burlaba de la asepsia con que los utopistas proyectaban el mundo justo cuando descartaban de principio la consideración de la innegable limitación humana. La más perfecta de las utopías debería estar preparada para que alguno de sus miembros pudiera ser tentado y caer, reflexionaba Chesterton. Sin embargo, muchos de estos escritores entre ellos Wells declaraban una de las más importantes conquistas de la utopía moderna la superación del mito del “pecado original”. Pero si estos autores quisieran contemplar el alma humana, sin prejuicios, tal como en realidad se comportaba, habrían llegado a la conclusión de que “el mito del pecado original” era casi lo único en lo que no se podía dejar de creer: “he would have found original sin almost the first thing to be believed in” (Chesterton, 1905: “Mr. H. G. Wells and the Giants”, V)

2. Quijotes y utopías

Pocas veces han ido tan en paralelo el utopismo literario y la utopía realizada como en *El regreso de D. Quijote*, una novela que Chesterton comenzó a publicar por entregas en el semanario *G. K. 's Weekly* el 12 de diciembre de 1925 y que continuó editando hasta el mes de noviembre de 1926. Mientras, el círculo distributista, un movimiento social y político que desde hacía algún tiempo iba consolidándose como alternativa al socialismo fabiano y al capitalismo, ultimaba los preparativos para la fundación de la *Liga de la restauración de la libertad por medio de la distribución de la propiedad*, la cual tuvo lugar el 17 de septiembre de 1926. A partir de esta fecha, el *G. K. 's Weekly* se convirtió en el órgano portavoz de un proyecto utópico.

El regreso de D. Quijote (1926) es la última variación chestertoniana sobre la figura de Cervantes, a la que el escritor había acudido antes en varias ocasiones. En esta novela, el personaje cervantino, que contaba con una larga tradición como icono político, se emplea como símbolo de la aspiración a una sociedad justa y sencilla y su historia se mezcla con los hitos de la leyenda artúrica cuya matriz fundamental es el “regreso del rey justo”. Simultáneamente, y ya que Ricardo Corazón de León fue también un rey ausente y esperado, la historia de Ricardo y Juan Sin tierra entremezcla sus elementos con los hitos principales de la leyenda artúrica; pues también podía utilizarse como ejemplo de una edad en la que habían prevalecido virtudes añoradas: el honor, el arrojo, el respeto de los enemigos. En *El regreso de D. Quijote*, ambos legendarios sirven de fondo al argumento de una novela, otra vez, utópica, que verifica las fases de constitución de la utopía (Mucchieli, 1971) con el interés añadido de que, en este caso, confluyen la ficción fabulada y la praxis utópica.

En primer lugar el rechazo de la situación histórica intolerable y la fe en una acción posible. En segundo lugar el llamamiento de un jefe inspirado y la adhesión de un número voluntario de creyentes. Por otra parte, la posibilidad material de una organización reconocible. Finalmente, la capacidad de persistencia y aglutinamiento de esta célula fundadora.

El primer paso se da con la presentación de Braintree en el escenario de Seawood, ante la *smart set* de Londres, para hablar de sindicalismo coordinado y defender condiciones dignas de trabajo para los mineros. El segundo movimiento tiene que ver con la primera salida de Murrel, en busca del tono rojo que le solicita como empresa caballeresca una dama, Olive, y cuya aventura dará pie al rescate de Hendry. En el tercero, el bibliotecario de la abadía de Seawood, Herne, emprende la gesta de resucitar la edad de la caballería. Y en el cuarto y último, se escenifica el aparente

fracaso de la acción utópica porque -como dice el sindicalista Braintree- prácticamente Herne no ha contado para su gesta con ningún súbdito fiel. Unos lo siguen mientras perdura la nueva moda social, y otros manipulan en beneficio propio el clima de entusiasmo que ha suscitado su utopía caballeresca.

Cada uno de los personajes que toman parte en la trama encarna un tipo de reformador social, es decir, alguno de los modos en que los contemporáneos de Chesterton planteaban la revolución o, por el contrario, buscaban sostener el inmovilismo. Herne asume el ideal del guildismo, Murrel representa el distributismo, Braintree es el socialista fabiano semigremialista, Eden y Seawood, los oligarcas y capitalistas, John Archer, interpreta al snob siempre dispuesto a encabezar la vanguardia. La novela de Chesterton no busca la defensa de un pasado obsoleto, como tampoco la anticipación de *Napoleón de Notting Hill* había tenido ningún propósito de vaticinar el futuro. Su objetivo es la recuperación de una serie de valores, utópicos, que pueden devolver a la sociedad un modo de vida más sencillo, sincero y orgánico. Su añoranza es la del primitivo sentido de lo justo y lo bueno que vivió la primitiva edad media, una sociedad que no siempre practicaba lo que conocía, pero al menos no anestesiaba su conciencia con los sofismas, y aspiraba, en el fondo, a la concordia y el amor (Walter, 1988: 646). Tal había sido el objetivo de la institución de las antiguas órdenes de caballería explicaba D. Quijote en la novela cervantina: defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y los menesterosos” (*DQ*, I, 11).

Por las mismas fechas en que se publicaba *El Regreso de D. Quijote*, Ramiro de Maeztu había reunido varios de sus ensayos difundidos en la prensa en el libro titulado, *D. Quijote, D. Juan y la Celestina, ensayos en simpatía* [3]. Concretamente en el primero de ellos, *Don Quijote o el amor* precisaba alguna de sus provocadoras declaraciones de 1903 en *Alma Española* cuando - a la propuesta de Mariano de Cavia de celebrar por todo lo alto las fiestas del Centenario del Quijote- respondió diciendo que *El Quijote* era un libro decadente, un libro para los viejos y, por tanto, una obra que quizá no convenía encumbrar a la categoría de paradigma. En 1926 Maeztu puntualizaría lo que él había pretendido decir entonces. Su apóstrofe del Quijote como decadente nada tenía que ver con una perspectiva estética. A lo que se refería exclusivamente era a una visión histórica. Para los españoles el Quijote era una figura que daba cuerpo a la frustrada vanagloria de un pueblo agonizante. Tras el esfuerzo de la expansión colonial y las conquistas imperiales la nación hispana había producido finalmente el libro del cansancio y la vejez, declarándose vencida. Sin medios y sin recursos para obtener el ideal que les había impulsado a las hazañas trasatlánticas los españoles contemplaban aún “enhiesto e inalcanzable” el ideal (Maeztu, 1926: 38). De ahí la urgencia de que España fuese desencantada del quijotismo; porque los pueblos, a diferencia de los hombres, reinician una vez y otra el ciclo vital del nacimiento, esplendor y decadencia, renacen. Por eso clamaba Maeztu para que no se propusiese al pueblo español el paradigma de un héroe que había sido gestado para consolar a los fracasados. Porque “Lo que normalmente necesitan los hombres no es que se les ridiculice el idealismo y el espíritu de aventura sino que se les exalte” (Maeztu, 1926:85). Lo que en 1900 habían necesitado sus compatriotas, decía Maeztu, no era que se les arrojase al escepticismo sino todo lo contrario, hacerles sentir de nuevo el ideal. Por eso reiteraba en 1926: “No comprendo que se pueda leer el Quijote sin saturarse de la melancolía que un hombre y un pueblo sienten al desengañarse de su ideal” (Maeztu, 1926:80)

Como diremos enseguida, el punto de vista de Chesterton era bien distinto. Pero primero conviene dilucidar quién de todas las figuras reformadoras que aparecen en la novela encarna al verdadero quijote. Chesterton coincide con Maeztu en señalar que Cervantes ha enseñado a sus lectores en esta novela a reírse de sí mismos. Y, en efecto, el personaje que inicialmente parece encarnar al arquetipo cervantino en *El regreso de D. Quijote* es un héroe ridículo y extravagante, un individuo larguirucho,

macilento, introvertido, bibliotecario de la abadía de Seawood, y ocupado en investigaciones de poca o ninguna repercusión social: la cultura paleo-hitita. Pero por necesidades del guión -sin abandonar su función de erudito- se enfrasca un día en el estudio de la época medieval y descubre en la organización social del siglo XII un modelo de utopía acorde al planteado por Cervantes en su novela. Después de un breve reinado en la nueva Inglaterra medieval Herne abdicará de su trono y saldrá para el destierro en compañía del joven Murrel, quien se desvela, a última hora, el verdadero Quijote. Es Murrel quien logra que se haga justicia al pobre Hendry, un artesano arruinado por la competencia desleal de los *trust*, quien defiende a las doncellas, desbaratando los planes del Dr. Gambrel de apartar a Hendry de su hija, quien humilla al poderoso, al hacer que el Dr. Gambrel quede preso de sus propias artimañas, quien defiende al enemigo honesto, cuando sale a favor de Braintree durante el juicio en la Corte de Apelación etc. En virtud de todas estas acciones heroicas Herne, el bibliotecario de Seawood, recompensa a Murrel al final de la novela y pronuncia sobre él las palabras de la consagración o *acolade*: “yo concedo el escudo al único que ha hecho una hazaña que merecía ser recompensada: vengar el atropello de un rufián y salvar a la mujer necesitada” (Chesterton, 2005:XIV, 389) Son las acciones que en textos como el *Policraticus* de John de Salisbury (s.XII) se describían dentro del código de las obligaciones éticas de los caballeros. Poco le ha estorbado a Murrel la rigidez de los sistemas sociales cuando se trataba de hacer justicia y, por eso, le dice Herne, “es usted, y no yo, el verdadero líder: yo sólo me contento con seguirle. No usted, no es Sancho Panza. Es el Otro” (Chesterton, 2005:445) Este simpático personaje, bromista y anti-heroico, ha conseguido enfrentarse a la pesadilla de la burocratización inhumana de un modo esencialmente distributista, a través de la acción concreta, quizá nimia, pero positiva. Algo así aconsejaba familiarmente William Richard Titterton, redactor de la *G.K's Weekly* y hombre de confianza de Chesterton: “haga usted algo, por pequeño que sea, salve una tienda, proteja un barrio”.

3. La utopía distributista

¿Cuál era el programa de la Liga distributista? Restituir la libertad por medio de la propiedad. Así pues, lo que los distributistas defienden es justamente lo contrario de lo que han propuesto todas las utopías para alcanzar la concordia social, incluso desde Moro. La sociedad sólo puede vivir en paz si todos los ciudadanos participan de las mismas cargas y derechos, y para que esta igualdad pueda darse, sería preciso que disfrutasen de los mismos bienes o, mejor aún, sería preferible que no tuviesen nada dejando que el estado fuese quien se encargase de acudir a las necesidades de cada uno. El programa de los distributistas es justamente el contrario. Los distributistas no se conforman con que las condiciones de trabajo de los obreros sean mejoradas por obra de la intervención estatal o el freno de la salvaje competencia de la empresa privada. Lo que reclaman es que se preserve la libertad de los ciudadanos asegurándoles la posibilidad de ser ellos mismos sin otros intermediarios quienes puedan tomar las decisiones que les afectan personalmente [4]. La crítica del distributismo se dirige por igual contra el socialismo y el capitalismo, los cuales ve como males gemelos, incompatibles con la naturaleza real del ser humano. Aunque en especial el capitalismo es para el movimiento distributista el sistema que no admite reforma, remiendo o refundación de ningún tipo.

Pero Chesterton prefiere hablar de proletariado y no de capitalismo. Como noción, el capitalismo denomina una clase “aproximadamente reconocible y relativamente poco numerosa” la cual acapara todo el capital necesario para “lograr que una gran mayoría de los ciudadanos sirva por un sueldo a esos capitalistas” [5] (Chesterton, 1910; Sada, 2005: 11). El capitalismo no es simplemente el uso o concentración del capital, ya que todos los regímenes políticos lo manejan y concentran, sino un capital

que sólo existe para la mayoría de los ciudadanos en forma de salario y no de propiedad. Es decir, un sistema social que sostiene a la mayoría de los ciudadanos en la condición de proletarios o asalariados - puesto que no les permite ser autosuficientes- y que en la práctica hace que una minoría pueda ejercer sobre una mayoría la coerción - y esto no tanto por la opresión de leyes penales, sino con otras medidas, la amenaza del despido, la regulación de los horarios, salarios y contratos, etc. A este tipo de sistema social debería llamársele por su verdadero nombre: nueva esclavitud. En este sistema la mayoría de los seres humanos depende, para los aspectos principales de su vida (seguridad, ocio, familia, descaso de la vejez, salud) de lo que una minoría le garantiza en función de un salario pactado. Por eso, por mucho que el estado prometa e incluso proporcione al ciudadano seguridad y bienestar, lo cierto es que lo mantiene en un régimen de servidumbre cuando una minoría es dueña del destino de la mayoría y condiciona las elecciones que en la práctica puede hacer el ciudadano corriente [6]. Dicho de otro modo, esclavitud no es sinónimo de carestía o incomodidad, como ya había anunciado Hillaire Belloc en su libro *The Servile State* (1912). La esclavitud es pura y llanamente dependencia, imposibilidad de dirigir la propia vida. Así que lo verdaderamente terrible es el hecho mismo de la concentración de la propiedad, ya sea en las manos de oligarca o en las del burócrata estatal. Cuando esto sucede, el capital asume un poder político que no le corresponde y el dinero suplanta los derechos democráticos. Esa es la razón por la que los distributistas y muchos de sus contemporáneos se manifestaron escépticos hacia las posibilidades del parlamentarismo mientras continuase imperando la oligocracia, pues en la práctica, y un caso fue el del escándalo Marconi, los intereses económicos de grupos muy reducidos eran los que imponían las decisiones políticas. Y es lo que podemos ver en *El regreso de D. Quijote* con la actuación de Lord Seawood y el cinismo de Lord Eden, quien confiesa que, tanto en el lado de los conservadores como de los liberales, los socialistas, o incluso bajo la Liga de León - abanderada por Herne lo único decisivo es que los plutócratas continúen gobernando el país. Por todo esto -aún cuando las condiciones de trabajo de los obreros fuesen deplorables- los distributistas defendieron siempre que las leyes se aplicasen para todos los ciudadanos por igual, sin que algunos de ellos, en virtud de cualidades o conocimientos especiales, se arrogasen el derecho de dirigir paternalmente a otros (Quinn, 1993) Chesterton abominó de los expertos y en la novela que analizamos se burla de ellos frecuentemente. En su opinión, la manía de la especialización y la expertocracia no consigue sino hacer prosperar la burocracia, que tan directamente atenta contra la libertad individual. Un ejemplo en la novela es la entrevista que mantienen el Dr. Gambrel y el juez Wotton en el edificio repleto de funcionarios del Comité para la Locura. Fatigado de tantos trámites y expedientes, el hombre de hoy se adormece en el sueño del tedio, el conformismo, y la rutina. El juez Wotton cabecea sobre sus papeles, aburrido de su misión, para la cual ha adquirido el hábito de trabajar peligrosamente bien. La consecuencia de esta habilidad es precisamente la incompetencia. Para el Dr. Gambrel, además, el resultado de la promoción burocrática es la corrupción moral, el servilismo con sus superiores y el despotismo hacia los inferiores (Cahill, 1974). Por eso, cuando Herne sea nombrado rey de Armas después de las elecciones generales enviará a Braintree un mensaje en que alude a estos métodos, asegurándole que en la sociedad presente hay ya “demasiada ciencia, demasiada experiencia, demasiada burocracia” (Chesterton, 2005: XIV, 381)

Por razón de este paternalismo, que paradójicamente raya en el desinterés por lo humano, los distributistas también desconfiaron del socialismo fabiano -del que muchos procedían- porque observaban en él la misma tendencia a entronizar como nueva clase dirigente a los expertos y burócratas. Concediendo a los expertos todo poder para que interviniesen en la vida de los pobres ponían en marcha métodos, mucho más civilizados que los del pasado pero igualmente tiránicos, que eran justificados por razones de higiene, civilización, progreso. Por este procedimiento el estado intervenía en la vida íntima de una familia y arrancaba a la hija de los brazos de su padre alegando que era preciso recluirlo en un manicomio, pues la idea de

Hendry de la locura cromática molestaba excesivamente a los que se habían enriquecido hundiendo su negocio (y convirtiéndole en un desequilibrado).

¿Pero qué entienden los distributistas por libertad? Libertad significa “control del propio destino, poder para elegir cómo y dónde trabajar, qué hacer con el trabajo de tus propias manos, qué hacer con tu tiempo libre” (...) Libertad significa poder elegir el trabajo para el que el individuo se siente más capacitado y realizar un trabajo humano, en el que participa toda la persona. Y también (...) la diferencia entre la libertad y la esclavitud no es la diferencia entre lo fácil y lo difícil. La libertad consiste en poder elegir la propia tarea y cumplirla como se desee, incluso si ese modo de hacer conduce a bancarrota” (Titterton, 1927: 152 apud Sada, 185; Maeztu, 1917: 211). Esa adecuación del trabajador con su oficio fue una de las ventajas que ofrecía el antiguo sistema gremial. El movimiento gremialista había surgido en torno a la revista fundada por Richard Orage en 1907, *The New Age*, que continuó publicándose hasta 1922. El origen de estos planteamientos provenía de las doctrinas de John Ruskin y William Morris y de los escritos del arquitecto Arthur Joseph Penty- en concreto, *The Restoration of the Guild System*-. Defendía, como movimiento social, la organización de los trabajadores en torno a cooperativas en las que fueran integrados cuantos intervenían en cada uno de los procesos de la fabricación de un producto o la prestación de un servicio. En el pasado los gremios habían sido esas comunidades orgánicas y autosuficientes son las que soñaban los distributistas, sociedades de artesanos y comerciantes formadas para la mutua ayuda y protección, en las que no sólo se atendía al beneficio propio sino también a la protección de sus miembros por la formación de hermandades que velaban por otros aspectos del bien común. En el seno del gremio se convivía, se ejercitaba el oficio, se enseñaba y se aprendía, se recaudaba y se imponían multas, se ventilaban las diferencias y se impartía justicia. En el gremio el trabajador incorporaba a su trabajo su personalidad, crecía en una cultura que lo definía ante sí mismo y ante los otros.

El moderno sistema de organización del trabajo, en cambio, impone al ser humano medidas y ritmos que entorpecen su libertad. Con esto, ni los distributistas ni los gremialistas pretendían oponerse al adelanto tecnológico, pero sí veían, claramente, que tal como se había concebido el sistema industrial a lo que estaba impulsando era al automatismo y la des-espiritualización del trabajo. La escena de Murrel en los grandes almacenes es elocuente: la dependienta que atiende el mostrador se mueve como una autómatas repitiendo los eslóganes y frases en que ha sido adiestrada. El jefe del Departamento sonrío satisfecho porque su organización lleva un cuidadoso registro de todos los datos personales de sus empleados, una organización que incluso selecciona el restaurante donde deben tomar el almuerzo. Y mientras el jefe de los Almacenes piensa que una gran organización tiene sus ventajas Chesterton opina lo contrario, una gran organización es una mala organización, “una gran tienda es una mala tienda. Y no sólo en el sentido moral sino también en el comercial. Es más, creo que comprar en ella no es solamente algo malo sino perverso. Y que el emporio comercial no solo resulta vulgar e insolente sino incompetente e inhóspito” [7].

Esos sistemas monstruosos obligan al trabajo rutinario y mecánico y esclavizan al trabajador; que acaba por convertirse en un ser que ha perdido su alma. Espiritualizar el trabajo significa poner el propio espíritu en lo que se hace, convertir el trabajo en la expresión única del yo, y esto no es algo que haya de reservarse únicamente a los artistas; en cierto modo todo hombre necesita hacer de su vida una obra única de arte. Para ser libres, los seres humanos precisan de un reducto de propiedad privada, suya, personalizada, en la dejar la impronta de su particular modo de hacer [8]. Como también defiende Maeztu, el hombre está enraizado en el mundo a través de los objetos, y es mediante ellos como se vincula con los demás hombres. Significativamente un pisapapeles de coral se convierte en objeto subversivo en la novela de George Orwell, *1984*, porque tiene el valor de la antigüedad y el desuso, la huella de la voluntad que lo eligió para sí en un pasado. Ciertamente este tipo de

consideraciones es lógica para los distributistas viniendo de la fuente inspiradora de Ruskin y Penty. Quizá por eso la víctima del monopolio en esta novela es Hendry, un artesano vinculado con el círculo de William Morris, que había descubierto el secreto de la fabricación de los pigmentos de los antiguos iluminadores medievales. En suma, la organización industrial arruina lo que Ramiro de Maeztu llamaba “la encarnación del hombre en las cosas”. Y la solución a este problema no consiste en trabajar menos, aunque sea en un puesto odioso, para después resarcirse el resto del día en variados entretenimientos sino en “ocupar a cada hombre en un trabajo en el que pueda hallar la alegría y la misión de su vida” (Maeztu, 1917: 210); lo cual sólo puede alcanzarse cuando se dispone de una cultura aneja a ese trabajo y cuando se emplea la tecnología estrictamente indispensable para no condenar al trabajador a la repetición de lo monótono.

Des-espiritualizar el trabajo y deshumanizarlo es también permitir las deplorables condiciones en que el ser humano tiene que trabajar, lo que en la novela se plasma en la convocatoria de la huelga general. Braintree, el líder sindicalista, explicará a los elegantes invitados de Seawood la diferencia sustancial que media entre el parado rico y el pobre. Para los trabajadores de la mina, alienados por el ritmo mecánico y la lucha brutal en la oscuridad de la montaña, picar carbón es algo tan lógico como para una dama de buena posición escuchar a Mozart o fumar sentada en su sillón. Para los hombres que trabajan en la mina la huelga supone, sencillamente la experiencia nueva y gozosa de no trabajar, eso que suele ser la ocupación principal en que se afanan los ricos (Chesterton, 2005: IV, 239). Pero el sometimiento a un trabajo rutinario y extenuante los ha convertido casi en piezas de un mecanismo, en “relojes de cuerda a los que no se echa de menos sino cuando se para el tic-tac” (Chesterton, 2005: VI, 243), invisibles a los ojos de la clase alta. Por eso Braintree se enfurece cuando Murrel le asegura que no tiene a nadie a quien pedir que haga el papel de trovador en la pieza que ensayan. Porque en la habitación de al lado hay un hombre, añade Braintree, y otro en la cocina, y otro en el garaje, etc. En realidad la novela habla de dos gestas de caballería, en planos de diferente alcance. La huelga general con que Braintree, representante del sindicalismo, busca defender a los trabajadores del carbón de la inhumanidad de los oligarcas, por medio de una acción coordinada y en el marco del pensamiento socialista, y la gesta de Murrel, un paso más allá en la historia del movimiento social, cuando el personaje defiende al ciudadano del colectivismo y paternalismo estatal. Hendry es el ejemplo de lo que ha de suceder al hombre corriente en el futuro sistema fabiano. Primero lo despojaron del trabajo con el que se ganaba la vida y su autoestima los capitalistas, esos mismos empresarios que mantienen a los mineros en condiciones infrahumanas. Y después, los burócratas lo expolían de su vida privada y de sus afectos más íntimos, casi lo único que le queda.

Así pues, la concentración del capital por obra de los monopolios y la formación de los grandes trust, cuenta con la producción en masa para alcanzar nuevas cotas de rendimiento. Pero además, la producción en masa es tantas veces el origen del desempleo, máximo terror con el que el estado servil puede amenazar al trabajador. “la producción en masa significa superproducción; esa superproducción significa desempleo; y el desempleo significa ruina” (Chesterton, 1930a; apud, Sada, 88) Y el desempleo no le llega al trabajador como recompensa a su vagancia, como tampoco el hambre a consecuencia de una mala cosecha. “Es el resultado de las decisiones de los banqueros, tomadas en oficinas a millas de distancia de los centros de producción; de eventos políticos en países lejanos; o de negociaciones secretas de hombres que no podrían clavar ni un clavo en una tabla” decía Chesterton (Chesterton, 1930a; apud, Sada, 367). Es la obra de esos individuos anónimos que *El regreso de D. Quijote* representa en la figura de los hacendados que compran títulos aristocráticos y se hacen pasar por antiguas familias movilizándolo la estructura política a favor de sus intereses económicos.

Además, la sociedad industrial está obrando el alejamiento del ser humano de todos los ámbitos en los que podía serle más fácil conocer su identidad. Mientras la ciudad regula, centraliza, y fomenta la inestabilidad e inseguridad continuas, en la sociedad rural de antes era posible la variedad, el pluralismo y la diversificación. La queja de la progresiva urbanización de los pueblos y la pérdida de equilibrio entre el campo y la ciudad es constante en la prensa del momento (Quinn, 1993: 157) [9]. Como se ve, arquitectura y urbanismo son aspectos centrales en la utopía y, de hecho, el fundador del gremialismo, Arthur Penty, fue un arquitecto. En la novela de Chesterton también la arquitectura alcanza un protagonismo considerable. La sola vista de las líneas ascendentes del gótico habla de la esencialidad de la cultura medieval. Una sociedad, dice Herne, a la que no faltaba el coraje y valor de llamar a las cosas por su nombre, apegada a sus raíces, una sociedad que podía ser profundamente igualitaria porque fundaba la dignidad del ser humano no en el poder de unos sobre otros sino en su condición de criaturas, exactamente la misma ante Dios. Por eso entonces, recuerda Herne, el ermitaño inculto entraba sin que nadie le pusiese obstáculos a reconvenir al soberano déspota hasta el mismo salón del torno, y el rey servía a los leprosos sin pensar que hacía nada extraordinario.

De todas formas, aseguraba Chesterton, a pesar de la injusticia, de la acción social programada o del descontento de los trabajadores, la fuerza más terriblemente revolucionaria contra la oligarquía sigue siendo el irreprimible impulso a la satisfacción y el amor a la vida ordinaria que los hombres siguen experimentando. “En estos días necesitamos no tanto un culto al descontento, incluso aunque sea justo, sino un nuevo entendimiento de la antigua idea de satisfacción. Una vez entendida, la satisfacción será más terrible para los verduleros timadores y jugadores que la forma más salvaje de descontento (Chesterton, 1927; apud Sada, 865)” Esto lo plasma el escritor en las fugaces instantáneas con que ilumina detalles nimios. El rayo de sol que ilumina las flores en el balcón desde donde mira la hija de Hendry, por ejemplo, y que vuelve la mañana tétrica en una alborada. O al describir la emoción que experimenta Olive al abrir el tarro de pigmento rojo: “no puede expresarse hasta qué punto el perfil o la simetría de los objetos que formaron parte de nuestra infancia perdida puede llegar a sobresaltarnos y punzarnos con su emoción” (Chesterton, 2005: XIV, 381)

Por esto, para evitar la explotación de una mayoría libre, pero desposeída, por la minoría de los que poseen todo lo que habría que hacer es difundir la propiedad (Sada, 2005: 70). Libertad y propiedad son la misma cosa para los distributistas; de ahí que vean en el monopolio el gran mal, venga de donde venga, ya sea de los particulares o de la fuerza burocrática del estado. Desde este principio, puede decirse que la utopía o el utopismo de Chesterton resulta verdaderamente inédito. Su revolución consiste no en el paso de la empresa privada a la pública sino en el paso de la empresa privada a la propiedad privada (Sada, 2005: 108)

4. La ética del deber en Maeztu

Ramiro de Maeztu participó en el movimiento gremialista que se había formado en torno a *The New Age*. En esta revista fue publicando varios artículos que más tarde, traducidos al castellano, formaron el grueso del libro titulado *La crisis del humanismo* (1919) y en los que el escritor vizcaíno reflexionó acerca de las transformaciones que había impuesto a la organización laboral la trágica circunstancia de la Guerra. Desde este marco fluido de intercambio entre gremialistas y distributistas la aportación a esta teoría política por parte de Maeztu fue el concepto de función (Maeztu, 1916) [10]. Sin función, opinaba Maeztu, no puede existir el derecho. La función justifica la existencia de los objetos y explica la propiedad. Los

títulos de propiedad no justifican la posesión de las cosas. De lo que se trata, más bien, es de que las cosas vayan a parar a manos de las personas que mejor pueden utilizarlas, pues el fruto de la cosa compete a todos, es derecho de todos (Maeztu, 1919: “La primacía de las cosas”, 296). Por eso, “la sociedad no debe conceder poderes sino en virtud de funciones, y no debe proveer las funciones sino en virtud de las capacidades” y en la noción de poder hay que entender más propiedad, uso” (ibid.). Pero no todos los individuos están igualmente dotados ni dotados para las mismas funciones. De ahí que los utopistas hayan planteado la necesidad de que sólo determinados sujetos, los supuestamente preparados para esta función, lleguen a desempeñar el gobierno. Como es obvio, esta postura es radicalmente diversa de la sostenida por los distributistas quienes afirmaban que todos los individuos del estado, hasta los menos dotados, tenían el mismo derecho a la libertad y al poder. Por eso, sarcásticamente en *Napoleón de Notting Hill*, el rey de Inglaterra se elige por sorteo desde una lista alfabética. Y el bibliotecario de Seawood es, a primera vista, el menos indicado para ejercer la monarquía. De hecho, lo que planteaba Maeztu no se aleja demasiado de las tesis fabianas o del tipo de gobierno que aprobó la “Ley de salud mental” en 1905. En la sociedad que pinta Maeztu las personas valen por lo que hacen, no por lo que son, y podría añadirse, mientras sirven. De hecho llega a decir, “Si lo que produzco vale menos que lo que consumo, mi valor es negativo y lo que quiero decir con ello es que ganaría el mundo si yo dejase de existir” (Maeztu, 1919: “Muerte y resurrección”, 299) Por esto, una sociedad de este tipo reevalúa continuamente el hecho de la posesión de las cosas para comprobar si se justifica con la función que desempeña quien la posee. Y para realizar una función habrá de demostrarse que se es el individuo que mejor puede servir a los intereses comunes. Son estos los valores eternos: el Poder, la Verdad, la Justicia y el Amor. Según esto puede comprenderse mejor la visión que Maeztu ofrece en “Don Quijote o el amor”, en 1926.

En verdad, D. Quijote es prototipo del amor, porque “todo gran enamorado se propondrá siempre realizar el bien en la tierra y resucitar la edad de oro en la edad de hierro, y querrá reservarse para sí las grandes hazañas, los hechos valerosos” (Maeztu, 1926: 73). Efectivamente, estas eran las funciones que en la concepción caballerescas se asignaban al gobernante: defender a los débiles, hacer justicia. Si el caballero es capaz de aplicar el derecho con honestidad, es debido, precisamente, a su alta capacidad moral, a la nobleza de su carácter, a su virtud. El fin de la acción individual bienhechora del caballero es la transformación propia y, después, por el ejemplo de su conducta y por su acción, la reforma de la sociedad. Es decir, que el sacrificio propio siempre repercute en la regeneración social. Esto es lo que se intuye Maeztu en *La crisis del humanismo*. El funcionario, el que tiene una función, se siente instrumento de un destino más alto para el resto de los hombres y sacrifica su vanidad por el bien de las generaciones venideras. Pero el sacrificio del funcionario depende de la fe en su misión. Por eso la fuerza o energía para el sacrificio proviene siempre de la convicción acerca de los valores. Pero el caballero de Maeztu es el nietzscheano, incluso el guerrero nipón. En el código del bushido nipón la virtud y el heroísmo se exigían por el honor de la función confiada. La fe en la propia justicia, el desprecio por el traidor o el enemigo que se rinde, la admiración de la valentía y la fuerza incluso en los oponentes, el desprendimiento de la propia dignidad vista como servicio la coherencia con lo prometido: todo ello son atributos del “funcionario” de una alta misión. Desde esta perspectiva el mensaje que Cervantes introduce a través de su personaje es el del conformismo. D. Quijote es un viejo que no distingue entre realidad e ilusión. El mundo está mal, viene a decir Cervantes a Don Quijote (y al lector). “Ni tú ni yo podremos componerlo. ¿No vale más acomodarnos a lo que es, que soñar con cambiarlo y entristecernos porque sigue como antes?” (Maeztu, 1926:73) Escribiendo este libro del desencanto Cervantes está ofreciendo al público los argumentos precisos para que le sea arrebatada al caballero su función, visto que no puede cumplirla. Si Maeztu dijo de aquellos festejos del III Centenario del Quijote que constituían la apoteosis de la decadencia (Maeztu, 1926: 36) fue

porque, de manera implícita, lo que el ejemplo cervantino al menos tal como se entendió en 1900 estaba sugiriendo a país era que ya no volverían a España ni los Cides ni los Quijotes (Maeztu,1926: 82) . Y sin el espíritu esforzado de estos héroes, censuraba Maeztu, no era posible abordar la regeneración española de la que tanto se precisaba. Contra el ufano dicho, aceptado sin cuestión por Unamuno, de que los españoles “somos unos quijotes”, se revolvió Maeztu diciendo que esta era una forma muy ingenua de consolarse. El consejo popular que deriva del modismo es claro: “no hay que meterse en aventuras”, “Hay que dejarse de libros de caballerías”, “al que se mete a redentor lo crucifican” (Maeztu,1926:83).

Por eso, concluye Maeztu su ensayo “D. Quijote o el amor” diciendo que quizá la impresión de desaliento y derrota transmitida por el Quijote no es tanto obra de Cervantes como del modo en que ha sido leída su novela. Posiblemente los españoles del XVI sí necesitaban, por su propio bien, que se les brindase un modelo con el que desengañarlos de sus vanas pretensiones. Pero Cervantes en su novela no ahoga el ideal, lo encauza porque, a diferencia de lo que ocurre con los individuos, la decadencia en las etapas artísticas y culturales no tiene por qué asociarse inevitablemente a la muerte y extinción. Más aún, en muchos casos la decadencia es aurora y anuncio del renacimiento. Mostrando esa decadencia el poeta profetiza la perentoria renovación; enseña a los españoles que el amor sin la fuerza “no puede mover nada” y que “para medir bien la propia fuerza es preciso ver las cosas como son”. Así pues, quizá haya llegado el momento de hacer una lectura histórica del *Quijote*, de entender que el gran héroe de la novela expresa el ideal para el hombre de todas las sociedades y épocas. La gesta de D. Quijote es la de un pueblo que dejó de creer en el ideal, que se sumergió en la quietud y el sueño; aunque hoy en día, rectifica Maeztu, comiencen a despuntar aquí y allá signos de una nueva pasión que pone en marcha a los individuos: el ansia de dinero. Pero el ansia de dinero que anima a la sociedad moderna es un fenómeno insuficiente para reanudar la iniciativa histórica de nuestro país (Maeztu,1926:87) Ciertamente, de ella puede brotar el espíritu de poder, y según se ha dicho, es necesario contar con el poder si se busca instaurar un orden social justo. No obstante, en una sociedad en la que prima el ansia de dinero “venga de dondequiera” necesariamente se ha de llegar a la cuenta de que “los hombres no pueden satisfacer sus ansias de riqueza si no se dedican más que a tratar de enriquecerse unos a expensas de otros, porque todos seguirán pobres, después de hacerse desgraciados, y de que no hay fuente más inagotable de fortuna que la naturaleza: de lo que se deduce que el camino de la riqueza para todos ha de trazarse limitando las posibilidades de enriquecerse a expensas de los otros y aumentando las de hacerlo con la invención y la producción y la organización racional del trabajo, lo que significa que el espíritu de poder no se consolidará entre los hombres sino haciendo prevalecer entre ellos la justicia y el amor, y aumentando con el saber y la técnica su dominio de la naturaleza, con lo que la ambición habrá servido para despertarnos al ideal” (Maeztu,1926: 87). De estas palabras de Maeztu se desprende su fe en la burocracia fabiana, en la excepcionalidad de algunos hombres sublimes a los que ha de asignarse la organización social, su convencimiento de que la justicia es la cara del amor y de que ha de ir asociada por fuerza a la paternal autoridad de los hombres más excelsos.

La visión de Chesterton es diversa. En su novela tampoco él considera a Herne el verdadero Quijote de la sociedad moderna, ni juzga que la recuperación medieval haya de contentarse con las formas externas del gremialismo o el ornamento cultural. De lo que se trata es de hacer retornar el *ethos* de la caballería, el que Murrel despliega sin fanfarrias de armas o uniformes, ataviado con una chaqueta corriente de tweed, y conduciendo un *cab* por las calles de un villorrio. Como otro Quijote es un antihéroe. Ha fracasado en casi todos sus proyectos de reforma social, pero alcanza el éxito en una acción concreta que logra la felicidad de una comunidad pequeña. Ya sólo esto le hace digno de reconocimiento en la moderna sociedad de hoy, cuyas expectativas solo buscan la uniformidad. Más aún, son las medidas que Maeztu

invoca como garantes del ideal las que, a la postre, arruinarán la felicidad de los hombres y mujeres corrientes. Contra ellos se ha orientado la acción particular de Murrel, el personaje del humorista, clásico en todas las novelas de Chesterton. Porque el humorista puede ver siempre las dos caras de la realidad e interpreta los sucesos desde una amplia perspectiva (el presente, el pasado, el futuro) relativizando los grandes dogmas sociales en este caso atendiendo con más perspicacia a la realidad concreta. Quizá Murrel no sea el dechado de virtudes que se espera de un Quijote, pero quizá también falten a Herne varias de las cualidades que hacen del sabio y el héroe un ser humano. Herne es el otro personaje habitual de la narrativa chestertoniana: el hombre serio, el razonador, el que, a fuerza de responsabilidad y juicio, puede terminar convirtiéndose en un maniático, en un doctor Gambrel. Pero lo diferencia del burócrata su generosa humildad, propia de un quijote. Herne admira y respeta a su enemigo Braintree porque, pese a la divergencia de opiniones, reconoce en él a un hombre honesto. Aunque débil por constitución tiene el coraje de declarar una batalla cuando es necesario. Después de desempeñar su misión como rey de Armas, abandona el trono sin el más mínimo pesar: ha entrado en la lucha precisamente porque es humilde y débil, porque no teme ser vencido y humillado. No así el poderoso, que no se arriesga a la batalla para no sufrir el fracaso. El poderoso no encuentra nada fuera de sí mismo digno de merecer el esfuerzo. El humilde es el que cree en algo que está fuera o más allá de sí mismo, es el hombre de convicciones.

Así pues, también para Chesterton el Quijote (tanto Herne como Murrel) es el prototipo heroico y ridículo diseñado para que el lector afronte su propia debilidad y se ría de sí mismo. Pero la risa de Cervantes, asegura Chesterton, no es la del despecho o desengaño. Proviene de la amable simpatía de la comprensión. Por eso el severo y circunspecto Herne, un personaje que todo lo toma condenadamente en serio, hace una broma y se ríe de sí mismo al final de la novela. Se ríe al ver cómo se ha olvidado por completo de sus prevenciones orientalistas, después albigenses, cuando al fin decide proponerle el matrimonio a Rosamund. Se ríe al comprobar que no hay frontera ni límite que pueda contener rígidamente la voluntad humana cuando es ganada por la revelación de la verdad. Ahora comprende que las danzas de la muerte de los trovadores albigenses y de los bailarines de los frisios asirios inciden en el mismo desprecio del cuerpo. “Y el espíritu puede menospreciar al cuerpo de dos modos”, “bien mutilándolo -como hacen los faquires- o bien regalándolo, como los sultanes; y en ninguno de los dos casos se le trata con honor” (Chesterton, 2005: VII, 276). Es la risa de Cervantes el regocijo ante lo grotesco, que no excluye lo sublime, ni mucho menos; al contrario, admite la yuxtaposición de esos elementos incompatibles para que se produzca el humor (Kayser, 1963). Como decía Víctor Hugo en el prefacio de *Cromwell*, si algo es particularmente propio del arte cristiano es lo grotesco, pues expresa, principalmente, el contraste y la convivencia de la debilidad y estupidez humanas con la inmortalidad divina. Para ascender a lo sublime es preciso pasar por lo grotesco. Así que el Quijote puede reírse de sí mismo y superarse a sí mismo.

Notas:

- [1] Por ejemplo en el artículo titulado “Sobre la radiodifusión”, del volumen de “Charlas”, *Obras Completas*, Barcelona, Plaza y Janés, t. I., 1967, pp.1112-1113 donde dice que la novela utópica expresa siempre la reglamentación y la represión. “Generalmente se llama a sí misma República y es siempre una Monarquía”, en el sentido literal de la palabra quiere decir Chesterton: en cuanto gobierno de un hombre solo, recrea de acuerdo al capricho personal un ideal del mundo que no es precisamente el que el mundo necesita. “Por eso, por muy demócratas que aparezcan en teoría o en sus libros, esos autores

son siempre bastante déspotas, cuando, en la práctica, empiezan a acercarse a la ley”, (ibid.)

- [2] Para el análisis del pensamiento fabiano de Maeztu se ha consultado, *Liberalismo y socialismo: (textos fabianos de 1909-1911)*, selección y estudio preliminar de E. Inman Fox, Madrid, Centro de Estudio Constitucionales, 1984. *El sindicato de las esmeraldas* (1901) fue una pieza dramática confeccionada con las mismas ambiciones sociales de Chesterton en *El regreso de D. Quijote*. (Cfr. Maeztu: 2000).
- [3] Publicado en Madrid, Calpe en 1926: los ensayos de este volumen habían ido apareciendo en el año 1925 en *La Prensa* de Buenos Aires y *El Sol* (Madrid).
- [4] Del mismo modo - defiende Braintree- que parece lógico que el flautista posea su flauta debería serlo también que la mina fuese propiedad de los mineros. Lo mismo alega Herne, el oficio debería ser controlado por los que lo realizan, por eso no puede cambiarse de oficio, ni llegar a gobernarlo cuando no se ha presentado el ejemplo de una obra maestra, porque el derecho de regir el oficio es el del maestro. Según prueba en el juicio de la corte de Apelación la ética medieval fue más avanzada que la socialista porque impedía la concentración del tipo que fuese, castigando el monopolio y la usura duramente.
- [5] No son muchas las publicaciones de que puede disponerse sobre el distributismo en castellano. Entre ellas sobresale la obra de Daniel Sada Castaño, *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005, brillante análisis de la teoría política de Chesterton.
- [6] Los distributistas se manifestaron en contra del totalitarismo cualquiera que fuese su signo. Porque lo único que a su juicio podía defender al ciudadano era la propiedad privada. Si los ciudadanos de la sociedad son diversos y gozan de los mismos derechos habrá de admitirse que exista un pluralismo de fines sociales. Y aceptado el pluralismo es evidente que tanto el colectivismo como el individualismo actúan contra la pluralidad. El colectivismo porque arrasa las diferencias, el individualismo porque no entiende más que de una sola originalidad, la propia. En resumidas cuentas, no hay diferencia en la práctica entre socialismo y capitalismo pues ambos coinciden en la misma visión del ser humano, como mero productor.
- [7] “The Bluff of the Big Shop”, en *The Outline of Sanity* (1926) “I think the big shop is a bad shop. I think it bad not only in a moral but a mercantile sense; that is, I think shopping there is not only a bad action but a bad bargain. I think the monster emporium is not only vulgar and insolent, but incompetent and uncomfortable; and I deny that its large organization”
- [8] Como detalla Daniel Sada Castaño, una propiedad con la que el individuo se desarrolla a sí mismo, personaliza esa propiedad, la enriquece cuando la hace participar de entorno, establece lazos de compromiso, (Sada, 2005: 116-117)
- [9] De todas formas, las novelas de Chesterton nunca se desarrollan en las arcadias idílicas, aunque la comunidad rural fuese el modelo de sociedad autosuficiente elogiado por los distributistas.
- [10] Ramiro de Maeztu, *Authority, liberty and function in the light of the war: a critique of authority and liberty as the foundations of the modern state and an*

attempt to base societies of the principle of function London: George Allen & Unwin; New York: Macmillan, 1916. Véase capítulo “Primacía de las cosas”, en *La crisis del humanismo*, estudio preliminar de Pedro Carlos González Cuevas, Salamanca: Ediciones Almar, 2001. El periodismo de Maeztu estuvo muy cercano a los temas sociales desde sus colaboraciones en *El Diario Universal*, que dirigía Augusto Suárez de Figueroa, en 1903, y ya en Londres, adonde llega como corresponsal en 1905 como corresponsal de *La Correspondencia de España*, tuvo que implicarse por completo en una temática que era candente para la sociedad inglesa del momento. Desde 1910 empezó a enviar artículos a *La Prensa y Nuevo Mundo* (Buenos Aires). En el intervalo de estos años ha ido evolucionando desde el pensamiento fabiano, a cuya sociedad perteneció, hasta la integración en el gremialismo socialista patrocinado por la revista *The New Age*. Además de la tesis de A. Rafael Santervás Santamarta, *La etapa inglesa de Ramiro de Maeztu* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1987) pueden consultarse los estudios de Manuel Fraga Iribarne, *Ramiro de Maeztu y el pensamiento político británico* (Vitoria, Diputación de Vitoria, 1974) y *Maeztu en Londres* (Madrid, Cultura Hispánica, 1976).

Bibliografía citada

Cahill, Patrick (1974), “Chesterton and the future of democracy”, *GK Chesterton. A Centenary Appraisal*. Ed. John Sullivan, Paul Elek. London, 183-189.

Chesterton, G. K., (1905) *Heretics*, cp. V: “Mr. H. G. Wells and the Giants” Gutenberg Project.

———, (1908) “Cockneys and their Jokes”, *Excerpted from All Things Considered by G. K. Chesterton*, e-text in progress, de la edición de John Lane Company, New York, 1909, Gutenberg Project.

———, (1908) *Excerpted from All Things Considered by G. K. Chesterton*, e-text in progress, de la edición de John Lane Company, New York, 1909. Gutenberg Project.

———, (1910) *What 's wrong in the world*, cp. XI: “The Homelessness of Jones”. Gutenberg Project.

———, (1926), “The Bluff of the Big Shop”, en *The Outline of Sanity*: Gutenberg Project.

———, (1930) “America Rediscovered, II”, *G.K., Weekly*, 20 de diciembre, 235.

———, (1930a) “The distributist league”, *G.K.'s Weekly*, 16 de agosto.

———, (1967) *Obras Completas*, Barcelona, Plaza y Janés, t. I.,

Kayser, Wolfgang (1963) *The Grottesque in Art and Literature*, tr. Ulrich Weisstein, Bloomington, Indiana, UP.

Maeztu, Ramiro de (1916), *Authority, liberty and function in the light of the war: a critique of authority and liberty as the foundations of the modern state and an attempt to base societies of the principle of function* London: George Allen & Unwin; New York: Macmillan, 1916.

———, (1917) “Movimiento gremialista”, publicado en *La Prensa*, Buenos Aires, 2 de diciembre de 1917 (en *Un ideal sindicalista*, ed. Vicente Marrero, Madrid, Editora Nacional, 1961).

———, (1919) “Muerte y resurrección”, *La crisis del humanismo*, estudio preliminar de Pedro Carlos González Cuevas, Salamanca, Almar, 2001.

———, (1919a) “Primacía de las cosas”, *La crisis del humanismo*, estudio preliminar de Pedro Carlos González Cuevas, Salamanca: Ediciones Almar, 2001.

———, (1924), “La respuesta del socialismo después de la guerra,” publicado en *La Prensa* de Buenos Aires, 18-12-1924

———, (1961) *Maeztu. Un ideal sindicalista*, Madrid, Editora Nacional, 1961, ed. Vicente Marrero.

———, (1984), *Liberalismo y socialismo: (textos fabianos de 1909-1911)*, selección y estudio preliminar de E. Inman Fox, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

———, (2000), *Obra literaria olvidada (1897-1910)*; edición de Emilio Palacios Fernández, Madrid: Biblioteca Nueva.

Maravall, José Antonio (1976) *Utopía y contra utopía en el "Quijote"*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

Muchieli, Roger, (1973) *Le Mythe de la Cité idéale*, Paris, Minuit.

Quinn, Dermont, (1993) “Distributism as Movement and Ideal”, *The Chesterton Review: The Journal of the G. K. Chesterton Institute*, vol. 19, no. 2, mayo, 157-73.

Sada Castaño, David, (2005) *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

Titterton, W.R., (1927) “In defence of distributism”, *G.K's Weekly*, 25 de junio, p.152.

Trousseau, Raymond, (1975) *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*; traducción de Carlos Manzano, Barcelona: Península, 1995.

Walter, Monica, (1977) “Don Quijote: Von Ritterbuch zum realistischen Roman”, en R. Wiemann, ed. *Realismus in der Renaissance. Aneignug der Welt in der erzählenden Prosa*. Berlín, Weimar, 646 y ss.

[Este artículo ha sido publicado previamente en *Res Publica Litterarum*, Documentos de trabajo del grupo de investigación “Nomos”. Suplemento monográfico Utopía, 2006, Francisco Lisi y Miguel Ángel Ramiro (eds.)]

© *Pilar Vega Rodríguez* 2008

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

