

OCCIDENTE EN LA ENCRUCIJADA DE LA LIBERTAD Y LA TRADICIÓN: GILBERT K. CHESTERTON Y CHRISTOPHER DAWSON

*Santiago Disalvo**

Gilbert K. Chesterton (1874-1936) y Christopher Dawson (1889-1970), dos ingleses de las humanidades, han sido los lúcidos testigos de una cultura en crisis a principios del siglo XX. Célebre escritor y periodista el primero, historiador el segundo, los une, sin embargo, la consideración del concepto de *tradicición* como fundamento de la posibilidad de existencia de la *libertad* humana y de las sociedades libres.

Se trata de dos autores muy dispares pero que vivieron y contemplaron los sucesos de una misma época, lo cual los llevó a preguntarse por la dinámica humana que regía ese momento presente de la historia, pero también por el origen y el destino de Europa y la cultura que Europa generó. Dos autores amantes de su patria y de las vicisitudes que jalaron su nacimiento en la Edad Media, atentos a lo particular pero conscientes como nadie del contexto cultural y religioso común del cual surgieron las naciones occidentales. Dos autores, en fin, que en un momento dado de sus vidas y su carrera intelectual, se vieron atraídos por el acontecimiento cristiano y emplearon su escritura literaria o académica en tratar de entenderlo y entender el mundo a la luz de él.

El objeto de este trabajo es señalar sencillamente, en diversas obras de estos dos autores, algunos pasajes en los que se ponen en juego dos fuerzas humanas fundamentales, y determinantes, además, para la reflexión sobre el pasado y el futuro de la cultura y las sociedades occidentales.

En una entrevista publicada en el 2007, Adam Schwartz, profesor de historia y autor de *The Third Spring*, un libro sobre el renacimiento intelectual católico del siglo XX en Inglaterra, comentaba:

* SECRET – Universidad Nacional de la Plata.

No tengo noción de que Dawson haya estado influido por ese libro [*Orthodoxia* de Chesterton]. Al menos no tenemos evidencia de ello. Pero ciertamente conoció y admiró la obra de Chesterton. Y, en realidad, ocurrió también vice versa. Aunque Dawson estaba escribiendo ya hacia el final de la carrera de Chesterton, Chesterton era consciente de su trabajo y de hecho lo valoró en un par de columnas del *Illustrated London News*. Así que sí sabían el uno del otro. En lo que respecta a afinidades intelectuales, usted está en lo cierto absolutamente. Ambos tenían esa percepción de que el evento axial para entender la historia era Dios que se hizo humano. Dawson lo trabajó en términos ligeramente más filosóficos –Chesterton en términos más imaginativos. Pero ambos tenían la misma básica agudeza (Berthiaume, 2007, traducción mía).

No es, pues, tan arbitraria mi asociación de estos dos autores. Citaré, entonces, algunos largos pasajes en los que Chesterton, con su típica retórica de la paradoja, se aventura en la definición o la profundización de estos conceptos y luego añadiré lo dicho por Dawson en algunos párrafos de *La religión y el origen de la cultura occidental* y de sus *Ensayos medievales*.

Es cierto que, más allá de la enunciación del concepto, el tema de la libertad alienta por todas partes en la obra de Chesterton, sencillamente por ser una de las dimensiones de la humanidad que él retrató en sus personajes. Así, la relación entre Flambeau y el Padre Brown o, más evidentemente aún, entre Domingo y sus perseguidores en *El hombre que fue Jueves*, inevitablemente, nos enseña algo acerca de la libertad del hombre en acción, de las libertades de los hombres que se ponen en juego, de la libertad del hombre frente a la libertad de Dios. Pero nos detendremos aquí sólo en algunos detalles de su obra ensayística, en el concepto de hombre libre y sociedad libre y, sobre todo, qué es lo que sostiene y garantiza esta libertad.

En este sentido, una de las aristas más interesantes de este tema riquísimo, es la que une la libertad a la tradición, aunque esto parezca contradictorio para cierta mentalidad moderna, que concibe la libertad como ausencia de

todo lazo, incluso con el pasado. En uno de sus muchos acercamientos al tema, en este caso en su obra *Ortodoxia*, Chesterton explica la *tradicición* midiéndola y parangonándola con la idea de *democracia*:

Nunca he podido entender de dónde la gente sacó la idea de que la democracia era de alguna manera opuesta a la tradición. Es obvio que la tradición es solamente una democracia extendida en el tiempo. Consiste en confiar en el consenso de voces humanas comunes antes que en algún registro aislado o arbitrario. El hombre que cita a algún historiador alemán contra la tradición de la Iglesia Católica, por ejemplo, está apelando estrictamente a la aristocracia. Está apelando a la superioridad de un experto contra la tremenda autoridad de una masa. Es bastante fácil ver por qué una leyenda es tratada, y debería siempre ser tratada, más respetuosamente que un libro de historia (*Orthodoxy*, IV, “*The Ethics of Elfland*”, traducción mía).

Más adelante, se volverá sobre esta idea de la “credibilidad de la leyenda”, en esta misma obra y en algunos unos párrafos de la *Pequeña Historia de Inglaterra*. Pero, continuando con el argumento de la tradición como democracia, Chesterton dará en este mismo capítulo de *Ortodoxia* la siguiente célebre definición de *tradicición*:

Tradicición significa dar votos a la más oscura de todas las clases, nuestros ancestros. Es la democracia de los muertos. La tradición rehúsa someterse a la pequeña y arrogante oligarquía de aquellos que meramente andan pasando por aquí de casualidad. Todos los demócratas rechazan que los hombres sean descalificados por el accidente de su nacimiento; la tradición objeta que sean descalificados por el accidente de la muerte. La democracia nos exhorta a no desestimar la opinión de un buen hombre, aunque éste sea nuestro sirviente; la tradición nos exhorta a no desestimar la opinión de un buen hombre, aunque éste sea nuestro padre” (*Orthodoxy*, IV, “*The Ethics of Elfland*”, traducción mía).

En la dinámica de la tradición, Chesterton encuentra no un cúmulo ancestral de cosas que han de mantenerse porque sí, sino una corriente viva, que

es la expresión más alta de la experiencia de un pueblo. En ese célebre ejercicio de *reductio ad absurdum* que es *El hombre eterno*, al describir la mirada auténtica de un niño que se asoma a contemplar los vestigios artísticos del hombre primitivo, Chesterton afirmará: “ese sentido común que, frecuentemente, se nos aparece bajo la forma de la tradición” (cap. I, “El hombre de las cavernas”).

Opuesta a la moda pasajera, la tradición se encarna en las costumbres de la gente y es profundamente anti-aristocrática. Así lo afirmará en uno de los ensayos de la primera parte de *Lo que está mal en el mundo*:

El dios de los aristócratas no es la tradición, sino la moda, que es lo opuesto de la tradición. Si usted quisiera encontrar el modelo de un antiguo peinado noruego, ¿lo buscaría usted en la *élite* de la moda escandinava? No; los aristócratas nunca tienen costumbres; a lo sumo tienen hábitos, como los animales. Sólo el vulgo tiene costumbres.

El poder real de los aristócratas ingleses ha estado exactamente en lo opuesto a la tradición. La simple clave del poder de nuestras clases superiores es ésta: que siempre han permanecido cuidadosamente del lado de lo que se llama Progreso. Siempre han estado al día, y esto es bastante fácil para una aristocracia. Porque la aristocracia es la instancia suprema de ese marco mental del que acabamos de hablar. La novedad es para ellos un lujo rayano en la necesidad. Ellos, por sobre todo, están tan aburridos con el pasado y con el presente, que boquean, con un hambre horrible, por el futuro (*What's Wrong with the World*, I. X, “*Oppression by optimism*”, traducción mía).

En este sentido, esa idolatría devastadora del “Progreso” no corresponde nunca a lo que el pueblo genuinamente anhela, no pertenece a la visión “tradicional”, sino a la cientificista, tecnocrática o aristocrática, que para Chesterton son equivalentes. Esa voracidad por el futuro, esa convicción de que todo lo que “procede” del futuro es bueno, por el solo hecho de ser nuevo y no tener conexión con el pasado, se ve claramente en esa postura de “futurismo” o “modernidad” que parece no necesitar más que la invocación de su propio ser “moderno” para justificarse (véanse, por

ejemplo, los usos trillados y acríticos de expresiones como “modernizar”, “modernización”).

Ahora bien, al observar el mundo medieval, Chesterton descubre la postura contraria, que a nosotros puede parecernos extrema, pero que encierra unos rasgos muy interesantes para explicar la virtud de la esperanza:

Hay en la mente moderna una asociación íntima entre las ideas de libertad y de futuro. De toda nuestra cultura surge la noción de que han de venir mejores días [*“Good time coming”*]. Y los hombres de las Edades bárbaras estaban convencidos de que se habían ido los días felices [*“Good time going”*]. Creían ver la luz hacia atrás, y hacia delante adivinaban la sombra de nuevos daños. Nuestra época ha presenciado la lucha entre la fe y la esperanza, que acaso debe ser resuelta por la caridad. Y en cambio, la situación de aquellos hombres era tal, que esperaban, sí, pero esperaban, si vale decirlo, del pasado. Las mismas causas que hoy inducen a ser progresistas, inducían entonces a ser conservador. Mientras más vivo se conservara el pasado, mayor posibilidad de vivir la vida justa y libre; mientras más se dejara entrar el futuro, más ignorancia y más privilegios injustos habría que sufrir” (*Pequeña historia de Inglaterra*, III, “La era de las leyendas”).

Aunque este pequeño párrafo es riquísimo en alusiones a muchos aspectos de la cultura medieval –por ejemplo, de cómo los medievales se veían a sí mismos, “*a hombros de gigantes*” según una expresión de la época –, me detengo en un solo aspecto. Y es, justamente, el de la potente intuición de Chesterton de que la esperanza es una virtud que se basa en el pasado, en la memoria de un bien recibido, un bien que aconteció de forma indudable y ya no puede ser deshecho. Es sólo en virtud de ese pasado que uno puede esperar. Y entonces sí, la esperanza, por supuesto, es la virtud que encara el futuro, pero lo encara con la fuerza emanada de un ayer que es un hecho, no con la vaguedad ansiosa de una ilusión de mañana. Creo que, si Chesterton no se refiere exactamente a esto con la citada expresión de “*hope for yesterday*”, al menos es algo muy cercano o que se deriva como consecuencia natural. Y, si observamos bien, la palabra que él mismo

introdujo es “libertad”, es decir, “esperanza y libertad”, “esperanza basada en el pasado y libertad” o, lo que es lo mismo, “tradicción y libertad”.

En fin, para Chesterton, la tradición como dinámica humana –y no se trata sólo de la tradición católica aquí– es el canal de transmisión de las verdades fundamentales que, aunque pulidas por el paso de los años, mantienen un núcleo intacto, mucho más que cualquier erudición innovadora. Así, llega a decirnos que “en efecto, el rumor vulgar está casi siempre mucho más cerca de la verdad histórica que la opinión ‘educada’ de hoy en día; porque la tradición es más verdadera que la moda”, y que

Las obras históricas de Shakespeare son algo más verdadero que histórico; son *tradicional*es; la memoria viviente de muchas cosas que ha permanecido, aunque la memoria de otras se haya perdido (*Pequeña historia de Inglaterra*, X, “La Guerra de los usurpadores”).

Una derivación de este tema, a mi juicio interesantísima para la reflexión sobre la literatura, es la del estrecho vínculo de la tradición con la leyenda, como portadora de verdades primarias y, por lo tanto, factor esencial en la educación de una persona. Por supuesto que es imposible sondear ahora en esta maravillosa vena dorada de Chesterton. Baste por ahora la lectura de los siguientes párrafos de *Ortodoxia*:

Mi primera y última filosofía, aquella en la que creo con inquebrantable certeza, la aprendí en la guardería. La aprendí en general de una niñera; es decir, de la solemne sacerdotisa de la democracia y de la tradición a un tiempo. Las cosas en las que más creía entonces, son cosas llamadas “cuentos de hadas”. Me parecen a mí que son cosas enteramente razonables. No son fantasías: comparadas con ellas otras cosas son las fantásticas. Comparadas con ellas la religión y el racionalismo son anormales, aunque la religión es anormalmente verdadera y el racionalismo anormalmente falso. La tierra de las hadas no es más que el soleado país del sentido común. No es la tierra que juzga al cielo, sino el cielo que juzga a la tierra; así que para mí al menos no era la tierra que criticaba el país de los duendes, sino el país

de los duendes que criticaba a la tierra. Conocí la planta mágica de porotos antes de probar los porotos; estaba seguro del Hombrecito de la Luna antes de estar seguro de la luna. *Esto era una sola cosa con toda la tradición popular.* [...] Las viejas niñeras no hablan a los niños de la hierba, sino de las hadas que danzan en la hierba; y los antiguos griegos no podían ver a los árboles antes que a las dríadas (las ninfas de los árboles).

Y continúa, en un verdadero alegato de admiración frente a la realidad, a la que fue educado precisamente por esta tradición:

Primero, encuentro a todo el mundo moderno hablando de fatalismo científico; diciendo que todo está como siempre debería haber sido, desenvolviéndose sin alteración desde el principio. La hoja en el árbol es verde porque nunca podría haber sido de otra manera. Ahora bien, el filósofo de los cuentos de hadas está feliz de que la hoja sea verde, ¡precisamente porque podría haber sido roja! Siente como si se hubiera vuelto verde un momento antes de mirarla. Está contento de que la nieve sea blanca en el nivel estrictamente razonable de que podría haber sido negra. Cada color tiene en sí mismo una cualidad fuerte como por elección; el rojo de las rosas de jardín no es sólo decidido sino dramático, como sangre derramada abruptamente. Él siente que algo ha sido HECHO. Pero los grandes deterministas del siglo XIX se posicionaron fuertemente en contra de este sentimiento original de que algo sucedió un instante antes. De hecho, según ellos, nada nunca ha ocurrido realmente desde el principio del mundo. Nada había acontecido desde que aconteció la existencia; e incluso acerca de la fecha de esto último no estaban muy seguros (*Orthodoxy*, IV, “*The Ethics of Elfland*”, traducción mía).

Respecto de la cuestión de la *libertad* en la obra de Chesterton, como ya dijimos, se podría señalar todo y más aún. Tema muy caro a nuestro escritor, en el centro del debate intelectual de la época, como por ejemplo:

La Iglesia Católica creía que tanto el hombre como Dios tenían una suerte de libertad espiritual. El calvinismo le quitó al hombre la libertad, pero se

la dejó a Dios. El materialismo científico ató de manos al mismo Creador; encadena a Dios como el Apocalipsis encadenó al diablo. No deja nada libre en el universo. Y aquellos que escoltan este proceso se llaman ‘teólogos liberales’. (*Orthodoxy*, VIII, “*The Romance of Orthodoxy*”, traducción mía).

Chesterton ha sido una de las personas más activamente comprometidas en la lucha por la dignidad y la libertad de los hombres de su tiempo, y del “hombre común”, que era el que él más amaba. Solamente para mencionarla al pasar, recuérdese la incansable lucha de Chesterton por la defensa de la vida humana y la sexualidad plena en *Eugenics and Other Evils* (1922), obra en la que se opone a las corrientes eugenésicas de su tiempo (con una visión profética admirable de los horrores que sobrevendrían después). En la misma línea está la enorme cuestión de la filosofía distributista, como una alternativa derivada de la tradición cristiana, que se opone a la deshumanización del comunismo y del capitalismo.

Una de las grandes cuestiones en la reflexión de Chesterton, y es en este marco, me parece, donde debe situarse la relación entre libertad y tradición, es la del juicio crítico como instrumento de liberación de la persona. Mucha instrucción y erudición, emanada de aquellas *élites* intelectuales que él denunciaba, no harían sino todo lo contrario a la liberación al hombre común:

Podríamos decir a grandes rasgos que el libre pensamiento es la mejor de las prevenciones en contra de la libertad. Manejada en un estilo moderno la emancipación de la mente de un esclavo es la mejor forma de prevenir la emancipación del esclavo. Enséñesele a preocuparse acerca de si quiere ser libre, y entonces no se liberará a sí mismo. Una vez más, se dirá que esta instancia es remota o extrema. Pero, una vez más, es exactamente la verdad de los hombres que nos rodean en las calles. Es cierto que el esclavo negro, aun siendo un bárbaro, tendrá probablemente un afecto humano de lealtad, o un afecto humano de libertad. Pero el hombre que vemos cada día –el trabajador de la fábrica del Sr. Gradgrind, el empleadito en la oficina del Sr. Gradgrind– está demasiado preocupado para creer en la libertad. Es mantenido

en calma con literatura revolucionaria. Es tranquilizado y guardado en su lugar por una constante sucesión de salvajes filosofías. Es marxista un día, nitzscheano al día siguiente, un Superhombre (probablemente) al día siguiente; y un esclavo cada día. La única cosa que queda después de todas las filosofías, es la fábrica. El único hombre que gana con todas las filosofías, es el Sr. Gradgrind. Valdría la pena que mantenga su servidumbre comercial bien surtida de literatura escéptica. Y ahora que pienso, por supuesto, Gradgrind es famoso por donar bibliotecas. Tiene sentido. Todos los libros modernos están de su lado. Mientras que la visión del paraíso esté siempre cambiando, la visión de la tierra será exactamente la misma (*Orthodoxy*, VII. “*The Eternal Revolution*”, traducción mía).

Cuando se habla de tradición, se habla de un nexo, un vínculo con el pasado, y con los hombres del pasado, que debe ser no meramente “respetado”, sino atendido y puesto en juego. Ese “estar atado” que, paradójicamente, libera, ha sido una y otra vez señalado por Chesterton al hablar de todas las formas que la tradición adopta, no sólo la gran tradición cristiana, sino, como hemos dicho, las costumbres del pueblo, la opinión verdaderamente pública y sostenida por generaciones, las leyendas y cuentos de hadas con que se nutre a los niños. Así, el mismo gusto de la “aventura humana” consiste, de una u otra forma, no en “estar sueltos” sino “atados” a algo verdadero:

No podría nunca concebir o tolerar ninguna Utopía que no me dejara la libertad que más me interesa, la libertad de atarme [*to bind myself*]. La completa anarquía no volvería imposible meramente el tener cualquier disciplina o fidelidad; volvería también imposible tener diversión. Por tomar un ejemplo obvio, no valdría la pena apostar si la apuesta no fuera un compromiso [*una atadura, un vínculo*]. La disolución de todos los contratos no sólo arruinaría la moral, sino que echaría a perder el deporte. Ahora bien, las apuestas y esos deportes son sólo las formas torcidas y subdesarrolladas del instinto original del hombre de aventura y romance... Y los peligros, recompensas, castigos y cumplimientos de una aventura deben ser reales,

de lo contrario la aventura sólo es una fluctuante pesadilla sin corazón. [...] Todos mis modernos amigos utópicos se miran unos a otros con desconfianza, porque su última esperanza es la disolución de todos los vínculos especiales. Pero, nuevamente, me parece oír, como una especie de eco, una respuesta desde más allá del mundo: ‘Tendréis obligaciones reales, y por lo tanto aventuras reales cuando lleguéis a MI Utopía. Pero la obligación más difícil y la aventura más esforzada es llegar allí’ (*Orthodoxy*, VII, “*The Eternal Revolution*”, traducción mía).

De nuevo, al hablar de la mentalidad medieval en la *Pequeña historia de Inglaterra*, Chesterton asimila la libertad a un estado o condición en la que el hombre puede vivir y obrar, y no a una ruptura y desligamiento:

Los medievales, que siempre concibieron la libertad como un estado positivo, no como un escape negativo: ellos no tenían nada del romanticismo moderno que hace la libertad afín a la soledad. Su visión perdura en la frase de dar a un hombre la libertad de la ciudad: no tenían el deseo de darle la libertad del desierto (VIII. “*The Meaning of Merry England*”).

La metáfora de la ciudad me parece iluminadora de la relación entre libertad y tradición, porque la ciudad está basada en la tradición y las costumbres de sus ciudadanos son como el cemento de la civilización. La libertad, pues, según lo que nos explica Chesterton de la visión medieval, es “estar adentro”, vale decir, tener vínculos, estar ligado, porque “estar afuera”, “desligado” es el paso previo a no poder ya subsistir. En el cap. III había dicho: “Podemos, pues, comparar al hombre de entonces con el viajero que deja tras sí ciudades libres, campos libres, y se va internando en un bosque”, con todo lo que el bosque significa para la mentalidad medieval. La tradición, pues, como condición de existencia de la libertad humana.

Sólo para ir terminando, me acerco entonces a nuestro segundo autor. Alguien ha dicho que el mote de “autor injustamente olvidado”, que se ha aplicado en más de una ocasión a Chesterton, con mucha más razón debe aplicarse a Christopher Dawson. Su labor de años en las *Gifford Lectures*

y su visión “metahistórica” en la que la religión de un pueblo constituye el eje central que explica su existencia, lo vuelven un autor indispensable no sólo para los estudios medievales, sino para la reflexión sobre la cultura occidental en general. El estudio de la *tradicón social*, o transmisión del legado cultural, es un factor fundamental en la historia de la civilización investigada por Dawson. En sus *Medieval Essays* este autor afirma que la inserción consciente del hombre occidental en su tradición cristiana es una condición de conocimiento y juicio para poder acercarse incluso a otras culturas:

Algunas veces se ha dicho que el acentuar el carácter cristiano de la cultura occidental nos vuelve ciegos a los valores de otras civilizaciones. Por mi parte, considero que sucede todo lo contrario. En efecto, mientras más entendamos el cristianismo, mejor entenderemos el islam, y mientras más subestimemos el elemento religioso en nuestra propia cultura, menos apreciaremos las culturas del mundo no europeo (“El Estudio de la cultura cristiana” en Dawson, 1997:45).

En una de sus obras más importantes, *Religion and the Rise of Western Culture*, Dawson afirma:

Pero entre tanto, fuera del mundo académico, nuevas fuerzas sociales han estado en acción aprovechando la historia, o una versión particular de la historia, con fines sociales, como medio de cambiar las vidas y acciones de los hombres. Y el nacimiento de estas nuevas ideologías políticas y de las teorías ideológicas de la historia ha mostrado que el desarrollo de la especialización científica de ningún modo reduce la necesidad humana de una fe histórica, de una interpretación de la cultura contemporánea en términos de procesos sociales y de fines espirituales, definidos ya por medio de fórmulas religiosas, ya por fórmulas seculares. Este conflicto de ideologías, la doctrina marxista del materialismo histórico y el intento de los nuevos estados totalitarios de crear mitos históricos como base psicológica de la unidad social, nos hicieron comprender a todos que la historia no consiste en la laboriosa acumulación de hechos, sino que

gravita directamente en el destino de la sociedad moderna. Votar en una elección o en un plebiscito hoy en día [*Dawson escribe entre los años '30 y '50*] ha dejado de ser en muchos países europeos una pura acción política. Se ha convertido en una afirmación de fe, en una filosofía social particular y en una teoría de la historia: en una decisión entre dos o tres formas de civilización que se excluyen mutuamente...

Y más adelante reflexiona lo siguiente:

Sería una extraña fatalidad si la gran revolución por la cual el hombre occidental ha sometido la naturaleza a sus designios, terminara con la pérdida de la propia libertad espiritual. Pero esto podría ocurrir si un creciente control técnico del Estado sobre la vida y el pensamiento de sus miembros coincidiera con una decadencia cualitativa en el nivel de nuestra cultura. Una ideología, en el sentido moderno de la palabra, es muy diferente de una fe, aunque tiende a llenar las mismas funciones sociológicas. Es la obra del hombre, un instrumento por el cual la voluntad política consciente trata de amoldar la tradición social a sus designios. Pero la fe mira más allá del mundo del hombre y sus obras... Por ende, introduce en la vida humana un instrumento de libertad espiritual...

Acaso la visión de Dawson complementa la de Chesterton, no por más completa sino por ser más sistemática e históricamente documentada. Sea como fuere, lo importante es que estos dos pensadores de la cultura moderna han llegado a conclusiones similares. Ambos se han preguntado por el origen de la libertad genuina del hombre, ambos detectaron la falsedad de los totalitarismos en ciernes en la primera mitad del siglo XX, totalitarismos que apelaban a una *tradición falsificada*, es decir, a una *anti-tradición* (porque no era lo genuinamente heredado sino una pretendida corrección violenta de lo heredado). Y ambos se asomaron a los orígenes cristianos de la Inglaterra medieval para poder explicar (y defender) la existencia del hombre libre y del pueblo libre que ha llegado –y sobrevive y se debate– a principios del siglo XX.

¿Es que la tradición como dinámica social y humana genera, sin más, la libertad del hombre? Ni Chesterton ni Dawson afirman directamente esto, pero sí parece plantearse en sus obras el uso de la propia tradición como condición para la libertad plena, es decir, que el ser conscientes de la gran tradición en la que uno está inserto (en especial, la tradición religiosa), lejos de aprisionar, libera. La tradición religiosa occidental es factor determinante de la libertad en la sociedad: la hace libre no sólo frente a los totalitarismos denunciados por Chesterton, sino capaz, como sostiene Dawson, de comprender las culturas no europeas y desempeñar su “vocación misionaria”.

Tanto Chesterton como Dawson hablan de tradición como medio, instrumento, herramienta o modalidad, dinámica humana, por la cual no sólo la sociedad en conjunto sino también cada persona individual puede tomar en sus manos el pedazo de realidad que le toca y juzgarlo. Y este juicio ciertamente sitúa a la persona en el camino de su libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- Berthiaume, Daniel, 2007: “Christopher Dawson: Part Two”, blog *The Everlasting Man*.
<http://www.theeverlastingman.com/?p=18> (March 8th.)
- Chesterton, Gilbert K., 1917: *A Short Story of England*, Books iRead [eBook #20897], 2007.
Edición en castellano: *Pequeña historia de Inglaterra*, trad. Alfonso Reyes, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946.
- Chesterton, Gilbert K., 1987: *El hombre eterno*, trad. Fernando de la Milla, Buenos Aires: Lectores y Editores Asociados [edición original: *The Everlasting Man*, 1925].
- Chesterton, Gilbert K., 1908: *Orthodoxy*, PGCC [eBook #130], 1994.
- Chesterton, Gilbert K., 1910: *What's Wrong with the World*, PGCC [eBook #1717], 1999.
- Dawson, Christopher, 1995: *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid: Encuentro [edición original: *Religion and the Rise of Western Culture*, 1950].
- Dawson, Christopher, 1997: *Historia de la cultura cristiana*, comp. H. Verduzco Hernández, México: FCE [edición original: *Medieval Essays*, 1954].
- Schwartz, Adam, 2005: *The Third Spring. G. K. Chesterton, Graham Greene, Christopher Dawson, and David Jones*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.