

El problema del pluralismo en Jacques Maritain

Mauro J. Saiz

Pontificia Universidad Católica Argentina – CONICET

maurojsaiz@gmail.com

Resumen: Este trabajo presenta una descripción general de la evolución biográfica e intelectual del filósofo católico francés Jacques Maritain. Después de exponer los rasgos principales de su pensamiento político, se analiza especialmente la nota de pluralismo, central a su proyecto. A partir del estudio de los fundamentos y aplicaciones prácticas de dicho pluralismo, el trabajo concluye que el mismo, aunque constituyera uno de los elementos más importantes (y de mayor repercusión) de la obra maritainiana, no logra estar adecuadamente justificado. Por el contrario, la operación lógica y discursiva que permite su incorporación en el esquema tomista del autor limita al mismo tiempo su alcance efectivo.

Palabras clave: Maritain, pluralismo, catolicismo, liberalismo, Modernidad

Abstract: This essay presents a general description of the biographical and intellectual evolution of French Catholic philosopher Jacques Maritain. After exposing the main characteristics of his political thought, the note of pluralism –central to his project– is especially analysed. From the study of the foundations and practical applications of said pluralism, the essay concludes that it is not adequately justified, even if it constitutes one of the most important elements of the maritainian work. On the contrary, the logical and discursive operation that allows its integration into the author's thomistic scheme simultaneously limits its effective reach.

Keywords: Maritain, pluralism, Catholicism, Liberalism, Modernity

Introducción

El pensamiento católico, tradicionalmente enfrentando con las construcciones filosóficas de la Modernidad, a principios del siglo XX todavía no había logrado reconciliarse con muchas de las condiciones políticas, sociales, económicas y, por supuesto, teóricas de su época. Sin embargo, hacia la segunda mitad del siglo se produce un importante movimiento de reconocimiento de la democracia, los derechos humanos y la libertad religiosa, entre otros aspectos. Uno de los grandes artífices de esta transformación fue el filósofo francés Jacques Maritain, quien desde su conversión al catolicismo y su acercamiento a la filosofía aristotélico-tomista trabajó incansablemente y fue un autor prolífico en casi todas las ramas filosóficas, aunque quizá donde mayor notoriedad haya cobrado sea en la de la filosofía de la cultura y la filosofía política.

A la par de estas transformaciones a nivel mundial, su propio pensamiento fue evolucionando de la mano de sus propias experiencias biográficas: el clima intelectual francés de su juventud, el movimiento de *Action Française*, la Segunda Guerra Mundial y el exilio en los Estados Unidos. Ello no le impidió mantener constantes los fundamentos y los principales aspectos de su proyecto a través de las modificaciones relativas.

Dentro del problema general de la democracia moderna, una de las características más notables de la obra maritainiana es su defensa del principio pluralista. En efecto, la diversidad religiosa, filosófica e incluso meramente de opinión ha sido un rasgo constante de las sociedades modernas. A ello responde el autor, ofreciendo una vía para recuperar la necesaria unidad y cohesión social sin suprimir las diferencias particulares de cada familia espiritual. El fruto de este esfuerzo teórico será la noción de “credo secular”, un sistema de principios prácticos que analógicamente todos los sistemas filosóficos puedan legitimar, cada uno desde su propia cosmovisión. Así, se desplaza el acuerdo del plano especulativo (donde no parece alcanzable en lo inmediato) al de la acción y la vida social concreta, sin anular la posibilidad del debate en el primer nivel.

A pesar de que intuición de Maritain aparezca, a primera vista, como muy prometedora, en este trabajo se analizará en detalle qué supone el citado pluralismo, cómo se articula con el resto de las características del proyecto cultural y político democrático de este pensador y qué dificultades enfrenta. En resumidas cuentas, la hipótesis es que la obra de Maritain no logra incorporar verdaderamente el pluralismo, sino que éste se ve siempre limitado (si no explícitamente, al menos en su aplicación concreta) a una cierta

tolerancia de las demás familias espirituales, en la medida que coincidan en una serie de conclusiones prácticas que no son más que derivaciones de fundamentos esencialmente cristianos. O, lo que es lo mismo, en el fondo la propuesta está pensada para una sociedad eminentemente cristiana (incluso si no en el aspecto confesional) que admite a las otras tradiciones en la medida que acepten los mismos principios de acción, cada una desde su propio acervo teórico.

En la primera sección se presenta muy someramente los principales datos biográficos de Maritain y su relación con el contexto intelectual de su época. La segunda, enuncia algunos conceptos centrales de la filosofía política del autor, imprescindibles para comprender el conjunto del sistema. La tercera sección profundiza en el tema específico del pluralismo: en qué sentidos se utiliza, qué consecuencias teóricas y prácticas tiene, así como las principales dificultades y críticas que enfrenta. Finalmente, el último apartado repasa los principales puntos del trabajo y ofrece algunas conclusiones.

El hombre y su tiempo

Jacques Maritain nació en Francia en 1882 en el seno de una familia liberal-republicana y durante su juventud muestra una adhesión fervorosa a cierto socialismo ingenuo. Asiste a la Sorbona, donde conocerá a Raïssa Oumançoff, quien se convertirá en su esposa y compañera para toda la vida. Ambos atravesaban, en esa época, una profunda crisis existencial debida al ardiente deseo de encontrar algún fundamento teórico o filosófico objetivo y absoluto, en el que apoyar una noción de verdad. Ello se hacía tanto más difícil cuanto en el ambiente de la academia francesa de principios del siglo XX predominaba el cientificismo positivista como actitud filosófica básica.

La misma búsqueda, habiendo hecho pie en numerosas posiciones y corrientes distintas, los conducirá al encuentro de Bergson, en cuyo intuicionismo creyeron encontrar una respuesta al interrogante que los acuciaba. Pero el “itinerario espiritual” de la pareja no concluye aquí. El siguiente gran paso vino de la mano de León Bloy, quien finalmente los acercaría al catolicismo, al que ambos se convierten en 1906 (Burgos 1995).

Si bien en un primer momento la fe supuso para Maritain una renuncia a la filosofía, no pasará mucho tiempo antes de que muestre un renovado interés en la misma,

esta vez desde el marco de la religión cristiana. Específicamente, será en el tomismo donde recalará el pensador y desde donde desarrollará el grueso de su labor intelectual. Así es como llegará a ser reconocido uno de los principales filósofos católicos del siglo XX. No obstante, el que nunca más abandonara el marco teórico tomista no significa que sus posturas y opiniones se mantuvieran estáticas.

Específicamente sus primeros pasos en el campo filosófico-político tendrán lugar en el contexto de su acercamiento a *Action Française*, el movimiento nacionalista y antimoderno de Charles Maurras. Correspondientemente, es en este período que Maritain se mostrará más fervorosamente antimoderno y antiliberal. Pero la condena papal del movimiento en 1926 lo conduce a una reelaboración en la que irá moderando su postura. Como se verá, la evolución que de aquí en más presenta el pensamiento maritainiano lo irá acercado progresivamente a la democracia moderna (no sin ciertas reservas o calificaciones), hasta llegar a ser en uno de los protagonistas del giro del pensamiento católico hacia dicho régimen político y el lenguaje de los derechos humanos, que él mismo impulsó en la arena internacional.

Esta transformación concomitante de la posición oficial de la Iglesia Católica no se debió, claro está, exclusivamente a la obra del filósofo francés, pero no cabe duda de que éste se convirtió en una de las figuras más reconocidas y de mayor influencia pública en el curso de aquélla. Otros autores de la órbita católica, así como más de un pontífice, explícitamente recogieron su aporte y no en vano se ha señalado la enorme influencia que ejerció sobre ese acontecimiento decisivo para la vida de la Iglesia en el siglo XX que fue el Concilio Vaticano II (Sigmund 1987). A riesgo de sobresimplificar, puede afirmarse que, en términos generales, el Magisterio de la Iglesia, especialmente a través de su doctrina social, pasaron de la tradicional indiferencia frente a los diferentes tipos de régimen político a un reconocimiento explícito de cierta preferencia por la democracia como aquél modelo que mejor respeta y se adecua a la dignidad de las persona humana. En una línea similar, se apropia del lenguaje de derechos, del que por largo tiempo había desconfiado; especialmente notable será el giro con la adopción y defensa de los derechos humanos, que eventualmente acabaría volviéndose uno de los conceptos clave compartidos por las democracias (y, por fuerza, también por los regímenes no democráticos) a nivel global. Aquí, el impacto de Maritain no es nada despreciable, por cuanto él mismo tuvo alguna participación desde su función de delegado francés ante la UNESCO, donde pronunciaría su famosa conferencia inaugural de 1947 (Moyn 2008).

En el mismo sentido, no puede dejar de mencionarse la repercusión que este viraje teórico y valorativo tendría en el fenómeno político práctico de la Democracia Cristiana. Si bien Maritain siempre rechazó la idea de partidos políticos confesionales, al modo del *Zentrum* alemán, sí ejerció una notable influencia en el desarrollo programático de las expresiones demócratas cristianas de posguerra, centrales en el proceso de reconstrucción y unificación europea, así como partícipes (en menor medida) también del escenario político de algunos países latinoamericanos. Ciertamente, la formación, estructura y acción de dichos partidos no puede explicarse exclusivamente desde la contribución teórica de Maritain, de otros filósofos ni de la Iglesia misma, que en muchos casos se opuso a su aparición y continuidad. Como ha analizado en detalle Kalyvas (1998; 2010) algunos de sus rasgos característicos (su interclasismo, su carácter de *catch-all*, su acomodación del conflicto) en buena medida responden a la secuencia histórica de su creación y las posibilidades y decisiones racionales de los actores involucrados¹. No obstante, es innegable que en una gran medida la teoría maritainiana, con su énfasis en el pluralismo, su aceptación y defensa de la democracia (aunque no siempre de los partidos políticos) sirvieron como fundamento teórico a muchos de los líderes, participantes y simpatizantes de este movimiento político de insoslayable relevancia en la historia política del siglo pasado.

Conceptos teórico-políticos centrales

Así situados en el contexto, uno de los conceptos centrales de Maritain será el de “persona”. Evidentemente, no se trata de un término original, ni es tampoco este pensador el único cuya filosofía haya sido caracterizada como “personalista”, pero él hará de dicha noción el punto de partida que permitiría explicar las relaciones de cada ser humano con los otros y con el conjunto de la sociedad.

En un texto tan temprano como *Tres Reformadores* (Maritain 1986) ya se encuentra presente la distinción entre persona e individuo, sobre la que regresará en numerosas ocasiones a lo largo del tiempo. Existe una diferencia específica entre ambos

¹ El autor citado también observa que existe una serie de continuidades entre los partidos confesionales de fines del siglo XIX y principios del XX y los demócratas cristianos de la posguerra. En éstos últimos, especialmente, la religión termina perdiendo relevancia electoral y política, con lo que la orientación ideológica del partido se vuelve progresivamente un pragmatismo. En este sentido, se podría afirmar que de algún modo traiciona (o deja de coincidir) con la perspectiva y esperanza maritainiana de lo que debería ser una acción política de inspiración cristiana.

conceptos, según el autor rastrea en la obra de Santo Tomás de Aquino (aunque otros representantes de esta misma corriente filosófica cuestionarán el linaje realmente tomista de la separación entre ambas). Aunque ambos son predicables respecto de un mismo ser humano y no son dos partes aisladas, aluden a dimensiones o aspectos diferentes. Concretamente, “la individualidad, o más exactamente, la individuación, es lo que hace que una cosa de la misma naturaleza que otra difiera de esta otra en el seno de una misma especie y de un mismo género” (Maritain 1984, 148), en razón de la materia. Pero cada individuo humano “al mismo tiempo es una persona, es decir, un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre arbitrio y, por ende, un todo independiente frente al mundo” (Maritain 1984, 162).

Como se ve, es el aspecto personal el que reviste al hombre de una dignidad especial. Al mismo tiempo, este doble carácter de individuo y de persona tiene consecuencias insoslayables para la filosofía política. La persona exige a la sociedad por dos razones: por una parte, porque es fundamentalmente relacional, tiene una necesidad de comunicar su riqueza propia; y al mismo tiempo necesita de la sociedad para su supervivencia y crecimiento físico y espiritual.

La persona es, por definición, libre. Pero Maritain diferencia en esta libertad dos clases: libre albedrío (interno) y libertad de autonomía o de exultación (externo), donde la primera es la condición ontológica que posibilita la segunda, la cual se debe desarrollar en la vida social; a esto llamará “dinámica de la libertad” (Maritain 1984). Es decir, la comunidad política (término que el autor distingue de y prefiere al de Estado) debe realizar en la medida posible la libertad de cada persona en su realización perfecta o, lo que es lo mismo, en su búsqueda de la felicidad (Depesovà et al. 2014).

Ahora bien, si la noción de persona exige al cuerpo político, también le impone un fin determinado y límites específicos. La comunidad política debe realizar el bien común, éste es su objeto propio. A este respecto, la distinción persona/individuo también permite establecer una cierta jerarquía de prioridades y una interrelación entre ambos polos: si el bien común es superior al de cada individuo, cada persona tiene un destino trascendente superior al del bien común temporal que la sociedad gestiona. Este armazón teórico le permitiría a Maritain desarrollar luego una doble crítica, tanto al individualismo liberal como al colectivismo comunista, en tanto que calificaría a su propia propuesta de “personalista y comunitaria” (Calvo 1990).

Es a partir de estas bases metafísicas y antropológicas que el autor desarrollará el esquema de su propuesta cultural y sociopolítica. Más allá de las modificaciones más o menos relevantes que pudo llegar a sufrir con el paso del tiempo, es en Humanismo Integral (Maritain 1960) donde ésta se plasma sistemáticamente por primera vez. Allí acuña el concepto de “ideal histórico concreto”: “Es ésta una *imagen prospectiva* que designa el tipo particular, el tipo específico de civilización a que tiende una determinada edad histórica” (Maritain 1960, 101, resaltado en el original). Se trata de algo específicamente distinto de la utopía, por cuanto es realizable históricamente.

Este instrumento conceptual le permitirá superar el problema de la dicotomía entre medioevo cristiano y Modernidad antirreligiosa en que estaba encerrado buena parte del pensamiento católico de la época, mediante la propiedad y operación lógica de la analogía (Dennehy 2004; Zanotti 2012). Así, podrá distinguir el ideal de civilización sacra de la Cristiandad medieval, reconociendo que, a pesar de sus virtudes, se trata de un proyecto ya caduco y que no podría reeditarse en los mismo términos.² Ello no impide que critique los errores a que ha conducido la versión moderna del “humanismo antropocéntrico”, que propone reemplazar por un “humanismo teocéntrico”. Este pasaje conllevaría el surgimiento de un nuevo ideal histórico concreto a realizar, el de una Nueva Cristiandad,³ que aplicará los mismos principios cristianos, pero lo hará analógicamente, adecuándolos al mundo contemporáneo (Navarro Daniels y Paukner Nogués 2004).

En Humanismo Integral se evidencia ya un cambio respecto de los textos anteriores, de la época de *Action Française*.⁴ Ahora Maritain reconoce que la Modernidad ha perseguido fines deseables, aunque muchas veces lo ha hecho por caminos equivocados. El objetivo pasa a ser depurarla de sus errores, antes que rechazarla de plano e *in totum*. Puntualmente, en la faz política, la democracia ya ocupa un lugar privilegiado. La Nueva Cristiandad será democrática, aunque ciertamente no una democracia liberal.⁵

² Hay quien ha cuestionado la imagen excesivamente ingenua y optimista, o incluso falsa que Maritain presenta de la Edad Media (Coulton 1944). Estrictamente, la validez histórica de sus observaciones no afecta al argumento tanto como los críticos pretenden, en la medida que precisamente el autor reconoce la imposibilidad de un retroceso a lo pre-moderno, postura que se intensificará en obras posteriores.

³ Maritain no es el único pensador cristiano que en el período de entreguerra vislumbra la necesidad de una nueva civilización para salir de la crisis en que el mundo moderno había quedado sumido tras la Gran Guerra. Otras figuras notables de la misma época fueron Nicola Berdiaeff y T. S. Eliot (Fazio 2000).

⁴ En rigor de verdad, el cambio ya está presente desde *Primacia de lo Espiritual*, obra inmediatamente posterior a la condena del movimiento maurrasiano. Pero es en Humanismo Integral donde los nuevos elementos aparecen sistematizados en una propuesta general.

⁵ La relación de Maritain con la democracia liberal ha dado pie a discusiones entre sus intérpretes. Hay quienes resaltan su aparato crítico y lo consideran demócrata pero antiliberal (Wallace 1999; Irrazábal 2014), mientras que otros encuentran en él a un defensor “entusiasta” de la democracia liberal (Dennehy

A esta democracia Maritain le atribuye ciertas propiedades, que se mantendrán constantes a lo largo de su obra posterior (aunque no en todos los casos son mencionadas todas ni en el mismo orden); la misma será: personalista, comunitaria, peregrinatoria y pluralista (Fernández Aguayo 2011).

Ya se ha dicho que el personalismo supone el reconocimiento de cierta dignidad esencial en la persona que no puede someterse nunca completamente a la sociedad, ya que sus fines últimos exceden el marco de la comunidad temporal. Su contracara es la nota comunitaria, que aquí significa que la persona de todos modos necesita, por su propia naturaleza, de la sociedad y, por lo tanto, debe contribuir a ella sin caer en un individualismo egocéntrico. Con el carácter peregrinatorio, Maritain busca resaltar lo trascendente, existe algo más allá, lo cual impide absolutizar la vida política temporal y al colectivo social. Finalmente, el pluralismo hace referencia a la necesidad de reconocer la diversidad (en diferentes sentidos) en el seno de la comunidad, respetarla y buscar la convivencia sin pretender la uniformidad. Esta última nota será desarrollada en profundidad en las próximas secciones.

Desde un punto de vista biográfico, la Segunda Guerra Mundial supondrá, para Maritain, la necesidad de abandonar Francia y refugiarse en los Estados Unidos. Su estadía allí tendrá efectos notables sobre el pensamiento del filósofo, a partir de su contacto con la realidad sociopolítica local, así como con el mundo intelectual de ese país. Así se entiende que en trabajos posteriores, el autor se muestre cada vez más favorable a la democracia liberal y más dispuesto a reconocer sus méritos, aun si en ningún momento abandona completamente sus críticas y sigue sosteniendo la necesidad de una renovación profunda para desarrollar las verdaderas potencialidades del mismo.

Quizá el ejemplo más claro de su opinión acerca de los Estados Unidos pueda hallarse en el texto *América* (1966), donde sintetiza:

Estoy muy lejos de decir que a actual civilización americana es una nueva Cristiandad, ni siquiera en esquema. [...] Digo, sí, que la civilización americana contemporánea *puede convertirse* en suelo particularmente propicio para el desarrollo de una nueva Cristiandad... (Maritain 1966, 162, destacado en el original)

2004), quizá concentrándose excesivamente en las últimas obras de Maritain, una vez que hubo entrado en contacto con el mundo político e intelectual norteamericano.

Lo cierto es que, a través de los ajustes marginales (cuyo desarrollo excede el marco de este trabajo), está siempre presente, y cada vez con más fuerza, la valoración de la democracia como el régimen más adecuado a este momento histórico y más adecuado al respeto de la dignidad humana y su consiguiente libertad.

Maritain llega a considerarlo una constante del desarrollo histórico. En su *Filosofía de la Historia* (1957) identifica, entre otras, una “ley de la maduración política y social”, que se reflejaría en una correspondiente mayor capacidad por parte de las personas de tomar responsabilidad y hacerse cargo de su autogobierno y la dirección de sus sociedades. En otras palabras, la historia tiende hacia la progresiva democratización del mundo, en la medida que los pueblos alcanzan cierta “mayoría de edad”.⁶

El pluralismo: fundamento, consecuencias y críticas

De lo dicho hasta aquí se sigue que el proyecto político-cultural de Maritain es uno democrático. Lo que importa especialmente, entonces, es reconocer las particulares características y condiciones que el autor atribuye a este ideal histórico, por oposición a los regímenes liberales ya existentes, todavía excesivamente asociados a los errores filosófico-espirituales modernos. Específicamente, una de las cualidades que los comentaristas han resaltado con más énfasis en la obra de Maritain es su carácter pluralista, en el cual el filósofo francés insiste en reiteradas ocasiones, manteniéndolo casi inalterado a lo largo de su vida (Maritain 1941; 1952a; 1952b; 1960; 1966; 1984).

¿Pero qué quiere decir exactamente “pluralismo” para él? Fundamentalmente, supone un reconocimiento de la diversidad y la diferencia en el seno de la unidad de la comunidad política. Es decir, no se pretende una uniformidad y una homogeneidad plena entre todos los miembros de la sociedad. Desde ya, esta definición mínima es susceptible de aplicaciones en distintos niveles y áreas de la vida social. Un estudioso identifica al menos cinco sentidos diferentes (y complementarios) en los que se puede leer el pluralismo de Maritain: pluralismo de cosmovisiones, de asociaciones, de seres humanos de contextos culturales y de minorías creativas (Woldring 2004).

⁶ Esto no debe interpretarse exactamente en el mismo sentido que utilizó la expresión el Iluminismo. Si bien Maritain asimismo reconoce una ley de racionalización progresiva de la Humanidad, su definición de racionalidad es de raigambre tomista y también incluye una concientización moral y el reconocimiento de los principios naturales y las verdades trascendentes.

Como se ve, el pluralismo presenta ramificaciones en distintos órdenes. En algunos casos va asociado al principio de subsidiariedad, caro a la doctrina social de la Iglesia Católica, según el cual el Estado debe permitir que cada tipo de sociedad subestatal cumpla con sus fines propios, no asumiendo para sí actividades que les corresponden a estos cuerpos intermedios, ni tampoco desentendiéndose de las funciones que aquéllos no pueden cumplir (Maritain 1960, 126; 1940, 109-110); o también cierto esquema de propiedad y de producción económica (Maritain 1960, 126-127). Sin restarle importancia a estos aspectos del principio pluralista, la dimensión de mayor peso en el cuerpo teórico general es la del pluralismo como diferencia y multiplicidad de familias religiosas o espirituales, de cosmovisiones o de filosofías (Maritain 1952a; 1952b; 1960).

Es en este punto donde Maritain se enfrenta al que tal vez constituya el principal desafío que el mundo contemporáneo plantea a la filosofía política católica antimoderna que el autor precisamente intentaba superar. Ya tempranamente da cuenta de una diferencia esencial: el mundo medieval era uno sacral, donde la pertenencia al cuerpo político tenía como prerrequisito la pertenencia al mismo cuerpo espiritual, es decir, a la misma confesión religiosa. El autor es perfectamente consciente de que esto ya no es posible y no lo considera como una pérdida, sino, al contrario, como un saludable desarrollo del principio de separación entre la esfera temporal y espiritual que el cristianismo siempre predicó.

En consecuencia, es necesario admitir que la comunidad política ya no puede estar basada por una misma confesión religiosa compartida o por idénticos principios filosóficos, sino que se hace necesario encontrar otro sostén. La respuesta de Maritain es la siguiente: no es necesario que exista un acuerdo intelectual entre todas las personas, sino simplemente un acuerdo práctico. Así llega al concepto de una “fe secular”, plasmada en una “carta democrática”, tal como expone en *El Hombre y el Estado*. En sus palabras:

¿Cuál es, entonces, el objeto de la *fe secular* que estamos analizando? Pues se trata de un objeto meramente práctico, y no teórico o dogmático. [...]

Así, esos hombres que tienen opiniones metafísicas y religiosas muy diferentes e incluso opuestas, pueden coincidir, no en virtud de ninguna identidad de doctrina, sino de una similitud analógica en los principios prácticos hacia las mismas conclusiones prácticas, y pueden compartir la misma fe secular práctica, con tal de que reverencien por igual, aunque quizás por razones distintas, la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y el valor absoluto del bien moral. (Maritain 1952a, 132, destacado en el original)

La cita anterior explica el mecanismo básico de adhesión y cooperación que la fe secular permite en la sociedad pluralista. ¿Cuál es su contenido positivo?

Tal carta se referiría, por ejemplo, a los puntos siguientes: derechos y libertades de la persona humana; derechos y libertades políticas; derechos y libertades sociales y sus correspondientes responsabilidades; derechos y deberes de las personas que forman parte de una sociedad familiar, y libertades y obligaciones de ésta con respecto al cuerpo político; derechos y deberes mutuos entre los grupos y el estado; gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo; funciones de la autoridad en una democracia política y social, obligaciones morales –que obligan en conciencia– con respecto a las leyes justas, así como a la Constitución que garantiza las libertades del pueblo; exclusión de la posibilidad de recurrir a los golpes de estado (*coups d'état*) en una sociedad que es realmente libre y que se halla regida por leyes cuyo cambio y evolución dependen de la mayoría popular; igualdad humana; justicia entre las personas y el cuerpo político; justicia entre el cuerpo político y las personas; amistad cívica e ideal de fraternidad; libertad religiosa, tolerancia recíproca y mutuo respeto entre las diversas comunidades espirituales y escuelas de pensamiento; convicción cívica y amor a la patria; reverencia hacia su historia y herencia, comprensión para las diversas tradiciones que se amalgamaron al crear su unidad; obligaciones de cada persona respecto del bien común del cuerpo político y deberes de cada nación hacia el bien general de la sociedad civilizada... (Maritain 1952a, 133-134)

En otras obras se encuentran menciones acotadas a unos pocos términos, pero que en todos los casos son consistentes con esta enunciación más extensa. Por otra parte, un concepto similar al de esta carta es el que descansa detrás de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y otras afines, a las que, como se señaló más arriba, la teoría maritainiana contribuyó significativamente. ¿Cómo es posible que las diferentes tradiciones espirituales coincidan en los mencionados principios prácticos? Esto se debe a que “dependen básicamente de las simples percepciones naturales de que es capaz el corazón humano con el progreso de la conciencia moral...” (Maritain 1952a, 132).⁷

La fe secular es el apoyo ideológico mediante el cual se legitima la sociedad democrática que Maritain imagina y debe ser ampliamente aceptada y enseñada a las nuevas generaciones, lo que representa un requisito imprescindible para la salud y supervivencia del cuerpo político. Al consistir en un acuerdo práctico con diversas

⁷ En la misma línea de asimilación entre la carta democrática y el consenso en torno a los derechos humanos, para Maritain “el fundamento filosófico de los derechos del hombre es el derecho natural” (Maritain 1952a, 98). En el mismo lugar aclarar que se refiere a la tradición clásica o antigua del derecho natural y no a la versión racionalista moderna. Este intento de dar un fundamento tomista a los derechos humanos es uno de los elementos centrales de su construcción teórica tomista como alternativa superadora del liberalismo clásico, pero capaz de rescatar sus mejores intuiciones (Wallace 1999).

fundamentaciones posibles, el pluralismo subyacente a la fe secular se plasma consecuentemente en la educación. En este ámbito, la propuesta del filósofo es coherente con la multiplicidad de familias espirituales y la necesidad de tolerancia entre ellas. Deben existir maestros capaces de enseñar la carta democrática desde sus propias convicciones filosóficas y/o religiosas, de modo que la pluralidad de fundamentos en todos los casos tendiera a la unidad de aceptación de la carta.

En estas condiciones, el amor fraternal se convierte, bajo la forma de amistad cívica o *fellowship*, en la actitud o sentimiento político por excelencia; es éste el que permite a los miembros de la sociedad un cierto lazo unitivo con sus conciudadanos más allá de las razones distintas que cada uno de ellos tenga para adoptar la fe secular que les permite convivir y contribuir al todo social. Es decir, en la medida que todos son conscientes de la necesidad de trabajar con los demás para el bien común temporal y los modos específicos de esa colaboración práctica está consensuada en la fe secular compartida y plasmada en la carta democrática, cada uno puede actuar según su consciencia y aun así cooperar.

Ahora bien, si se presta atención al contenido de ese acuerdo, a los valores y principios prácticos que lo integran, no es difícil ver que el mismo no puede de ningún modo estar exento de disputas y sujeto a una multiplicidad de interpretaciones. Entre ellas, sólo una es la correcta; los fundamentos pueden ser diferentes, pero las conclusiones deben ser las mismas para que la cooperación tenga lugar. Aquí se torna evidente el principal defecto de la teoría maritainiana: el pluralismo que predica (sin lugar a dudas sincero) sólo resulta suficiente en el contexto de una sociedad política que todavía es mayoritariamente cristiana.

Por supuesto, Maritain no esconde en ningún momento su confesión católica, ni tampoco que es ella la que inspira esencialmente su filosofía. A pesar de haber destacado y valorado positivamente el carácter secular del cuerpo político y la especificidad de su esfera frente a la mirada tradicionalmente crítica del pensamiento católico a este respecto, en ningún momento deja de aclarar que la vida política y social no pueden renegar de la ética y sus consiguientes bases metafísicas. En eso radica, precisamente, su absoluta oposición al maquiavelismo, que ve como la concepción predominante de la política en la modernidad y que ha tenido el nocivo efecto de naturalizar y legitimar teóricamente la inmoralidad política, que hasta entonces había existido simplemente como un dato de hecho y accidental (Maritain 1952a, 71-74; 1952b, 134-164).

Por el contrario, el poder político es y debe ser moral. Del mismo modo que el fin de la comunidad es, como se dijo antes, el bien común inmanente, los medios que la autoridad utilice para alcanzarlo serán correspondientemente morales (Maritain 1940, 108-109). Ahora bien, no cabe duda de que la moralidad de los medios y del fin es relativa al marco moral que el observador adopte. El autor no tiene reparos en admitir que él considera que tal democracia no puede ser atea:

Hablando más profundamente, la contradicción interna de las democracias engañosas, que describí, es [...] en pocas palabras, querer ser extraordinariamente humanas y también prácticamente ateas.

Sería indigno del hombre renunciar a aspirar a un régimen extraordinariamente humano; a lo que debería renunciar es al ateísmo. (Maritain 1940, 99)

Aun más, “una democracia tal [como la que propone] es inconcebible sin la superelevación que la naturaleza y las civilizaciones temporales reciben, en su propio orden, de las energías de la levadura cristiana” (Maritain 1940, 100). Recordando que él preconiza un consenso en torno a la carta democrática y éstas “son cosas que no pertenecen al orden del credo religioso [...]. La *fe* en cuestión es una *fe cívica o secular*, que no religiosa. Ni es tampoco el substitutivo filosófico de la fe religiosa...” (Maritain 1952a, 131, destacado en el original), esto no le impide afirmar que:

[S]i la democracia entra en la siguiente fase histórica con la suficiente inteligencia y vitalidad, una democracia renovada no ignorará la religión, como la sociedad burguesa del siglo XIX [...].

Así tendríamos –suponiendo que las gentes hubieran recobrado su fe cristiana o, por lo menos, que reconocieran el valor y sensibilidad de los conceptos cristianos de libertad, progreso social y organización política–, de una parte, un cuerpo político cristianamente inspirado en su propia vida política. Por otra parte, este cuerpo político personalista reconocería que los hombres pertenecientes a las más diversas filosofías, credos religiosos y linajes, pueden y deben cooperar en la tarea común del bien común, con tal de que coincidan sobre los dogmas fundamentales de una sociedad de hombres libres. (Maritain 1952a, 130)

Abundan los pasajes donde el autor declara la necesidad de una renovada espiritualidad, de una recuperación de la fe cristiana y de un reconocimiento de lo trascendente. Aunque las verdades del credo secular hayan sido desarrolladas a lo largo del tiempo y sean hoy aceptables en el contexto de nuestro clima histórico, tanto más plena es esa adhesión “cuanto más penetren en los diversos regímenes de civilización las convicciones cristianas y conscientes de la *fe religiosa* que inspira la *fe secular*” (Scarponi 1996, 789, destacado en el original). Así, la continuidad con la enunciación original de su

proyecto político-cultural como una “Nueva Cristiandad” (Maritain 1960) se mantiene, a pesar de que en obras posteriores utilice otras denominaciones.

Por un lado, Maritain tiene el mérito de rescatar a la democracia y a la Modernidad en general de la condena a que los había sometido buena parte del pensamiento católico anterior. Pero, simultáneamente, esta rehabilitación es posible en la medida que se reconoce en ellos manifestaciones imperfectas e intentos fallidos de realizar principios esencialmente cristianos, atribuyendo a la acción evangélica sobre la historia (Scarponi 1996, 797-802) todas las virtudes inherentes a la democracia y los bienes genuinos (aunque erróneamente conceptualizados) que el mundo moderno había perseguido. Irónicamente, la consecuencia no intencionada de esta doble operación discursiva es que ambos momentos se anulan mutuamente: la Modernidad y la democracia sólo pueden salvarse a través del reencuentro con sus raíces e inspiración cristiana, por lo tanto, el pluralismo consiguiente sólo puede ser el de una sociedad esencialmente cristiana (si no confesional, al menos cuya acción política sea de inspiración cristiana) que tolera a las otras familias espirituales y coopera con ellas en la medida que respeten una carta de derechos que, en todo caso, es en primer lugar producto de la acción cristiana sobre la historia y está fundada en el derecho natural (tal como lo ha interpretado y elaborado la tradición cristiana). En otras palabras, la democracia se puede salvar en la medida que se haga cristiana y el pluralismo de la democracia personalista renovada será el de un acuerdo en torno a los principios prácticos *a priori* aceptables para el cristianismo.

Como ya se dijo, existe en la obra de Maritain un esfuerzo real por delimitar la esfera de lo específicamente religioso (y lo eclesiástico) de la vida política temporal. Del mismo modo que reconoce que es inviable una reedición del modelo del Estado sacral, la insistencia del autor en separar la acción católica de la acción política (Maritain 1940; 1960; 1984) le permite independizar tanto aquello que la Iglesia Católica hace institucionalmente como la vida de los católicos en cuanto miembros de ella, por un lado, de la intervención que éstos tengan en la vida política temporal, en cuanto ciudadanos, por el otro. Pero esta cuidadosa elaboración teórica admite que la Iglesia es superior al Estado por su propio fin sobrenatural (Maritain 1952a, 185-194) y que ambos deben cooperar (Maritain 1952a, 194-203). A la Iglesia le corresponde una “vivificación cristiana del mundo”. Asimismo, la acción política a la que aspira es una “vitalmente cristiana”, a pesar de que su autoría y responsabilidad recaiga, en última instancia sobre la persona o personas laicas que la emprenden; y por más que pueda ser llevada adelante

también por no cristianos.⁸ Es más, “se sigue que el dinamismo de un partido o de una comunidad política bajo inspiración cristiana vendrá principalmente de cristianos, y normalmente supondrá iniciativa cristiana y dirección cristiana” (Maritain 1940, 221, la traducción es mía).

Ciertos estudiosos han observado que en la relación así planteada se mantiene irresuelto el histórico problema de la doble adhesión, por parte de la misma persona, a Iglesia y Estado (Vlastos 1953), en tanto que otros han advertido que la propia consciencia y formación del ciudadano cristiano deben ser comprensivas antes de poder hacer frente a la acción política sin hacer entrar en crisis su propia identidad religiosa (Lasa 2013). Unos más encuentran que efectivamente son ciertas virtudes y valores cristianos los más adecuados para inspirar el tipo de tolerancia y amor fraternal que la sociedad propuesta por Maritain necesita (Wallace Ruddy 2001; McCauliff 2011; Ogilvie-Ellis 2013). Lo que todos estos autores demuestran es que la relación entre ambas dimensiones de la vida de una misma persona dista de ser armónica y tiende, bien hacia una contradicción, bien hacia una subsunción de una en otra. La concepción cristiana puede diferir en un grado importante de la adoptada por el cuerpo político, lo que constituye un supuesto en que se justifica la intervención más directa de la Iglesia en la vida política (Maritain 1940, 211), o bien la política coincide con la conducta y valoración cristiana, y sólo en ese supuesto puede funcionar correctamente la separación entre Iglesia y Estado, ya que de hecho no existe nada para corregir.

En todos los casos expuestos hasta aquí, la contradicción deriva de que el tipo de pluralismo que la democracia personalista maritainiana puede ofrecer es uno apoyado en el predominio implícito de la cosmovisión cristiana y la presunción de que las otras familias espirituales concordarían con aquélla en los principios prácticos básicos. Las críticas a este esquema se pueden formular en dos niveles. En primer lugar, es cuestionable la factibilidad de semejante acuerdo entre tradiciones filosóficas y religiosas diferentes. En efecto, el pluralismo radical *de facto* que se puede apreciar en las sociedades contemporáneas es tal y son tantos los ejemplos de conflictos entre dichas posturas que pocos estarían hoy dispuestos a afirmar que naturalmente coincidirán en

⁸ Interesantemente, Maritain siempre se opuso a la idea de partidos políticos de denominación cristiana. Esto se debe a que, dentro del marco moral que la fe proporciona, reconocía que podía haber multiplicidad de opciones prácticas válidas en materia política concreta, entre las cuales la elección correspondería a cada persona. Es importante subrayar que esto es siempre dentro de las opciones que la estructura ética mayor admite, por lo que el acuerdo respecto de ésta está presupuesto.

normas básicas de conducta (Battaglia 2005). Al mismo tiempo, incluso dentro de una misma tradición como la católica, no se puede presuponer que existe una única interpretación homogénea ni inmutabilidad en las posiciones.

La filosofía política contemporánea se ha ocupado intensamente de la equívocidad de varios de los principales conceptos que Maritain utiliza. Muchos de los valores en los cuales confía que se pueda acordar por parte de las diferentes corrientes espirituales han dado lugar a interminables disputas, como sucede con “libertad”, “justicia” o “derechos”, por nombrar sólo algunos (Dennehy 2004). Esto constituye un desafío directo a la viabilidad de la carta democrática, por cuanto su naturaleza práctica no impide que la misma deba ser enunciada en términos más o menos universales y, ciertamente, valorativamente cargados, lo que en todos los casos demanda una operación lingüística de traducción a comportamientos específicos.

Pero la dificultad no es menor al adentrarse en las formas y caracteres concretos que el nuevo régimen presentaría. Maritain es un filósofo y, como tal, se muestra renuente a abandonar el plano de los principios más o menos abstractos y proponer un trabajo de ingeniería institucional. No obstante, en algunos pasajes llega a mencionar ciertos elementos puntuales. Rechaza a los partidos políticos tal como existen contemporáneamente y les atribuye el papel de “escuelas políticas”, pero sin una injerencia tan grande sobre el Estado (Maritain 1940, 114); cierta abolición de las divisiones de clase social, entendiéndolas como una condición hereditaria y permanente derivada de la posesión de bienes, o lo que es lo mismo, evitando la dominación de una clase por otra (Maritain 1940, 106-107); admite la importancia del sufragio universal, pero considera que adquiriría su justo valor real en el marco de una estructura corporativa, donde exista representación de comunidades laborales, familias religiosas y organizaciones regionales, entre otras (Maritain 1940, 113); asigna el papel de animadoras políticas a “fraternidades cívicas” de *cives praeclari* (Maritain 1960, 130-131); mientras, los órganos estatales estarían divididos en una función consultiva o preparatoria a través de asambleas representativas y otra, decisoria, en cabeza de autoridades ejecutivas designadas indirectamente por asambleas y representantes (1940; 115-116, nota al pie). Es suficientemente claro que no hay ninguna razón para pensar que un diseño institucional semejante suscitaría el acuerdo de todos o la mayoría de los miembros de una comunidad política tal como existen en la actualidad.

Ya se expuso más arriba la necesidad de un sistema educativo que permita a cada familia espiritual enseñar la carta desde sus propios fundamentos y de este modo contribuir al acuerdo práctico final (Evans 1960). Ahora cabe preguntarse si un sistema como el descrito no tendría el efecto de reproducir a los mismos grupos existentes, así como las fronteras (sociológicas e incluso geográficas) entre ellos. Una vez más, esto es coherente con la concepción del pluralismo que el filósofo francés emplea, en cuanto se trata de una armonización entre comunidades, pero curiosamente choca con la concepción moderna de los derechos subjetivos que el propio Maritain ha admitido y donde el sujeto es siempre la persona o individuo, no el grupo.⁹

Esto se hace todavía más notorio respecto de las consecuencias jurídicas concretas de ese modelo pluralista. En sus palabras:

Podemos preguntarnos qué clase de nociones pondría en juego esta legislación cuando se llegase a los asuntos de la conciencia o a las cuestiones que afectan directamente a los credos y normas personales, así como a la ley civil. A este respecto hemos de mantener el criterio de que la legislación de la sociedad cristiana a que nos referimos jamás podría ni debería aprobar una conducta contraria al derecho natural. Al mismo tiempo, debemos comprender que tal legislación podría y debería *permitir* ciertas conductas que se apartasen en alguna medida del derecho natural, cuando la prohibición no concordara con el código ético de las comunidades de ciudadanos cuya lealtad a la nación y fidelidad a su credo moral, por imperfecto que fuere, fuese de importancia para el bien común... (Maritain 1952a, 191, destacado en el original)

Reaparece el derecho natural como rector del sistema, en tanto que apenas se toleran las desviaciones parciales y relativamente menores. Pero ya se dijo que no existe ni hay existido pleno acuerdo en torno a los preceptos del derecho natural, con lo que se puede apreciar que nuevamente subyace la idea de que una única interpretación o familia religiosa (indudablemente la cristiana y, más específicamente, la católica) es la predominante, mientras que las lecturas alternativas o disidentes son aceptadas apenas en un segundo grado.

También en sus reflexiones sobre el caso americano, donde muestra un aprecio mucho mayor por la democracia liberal allí existente, lo hace a fuerza de ver en los Estados Unidos una afinidad marcada con su proyecto de Humanismo Integral. Cree

⁹ Es sabido que este mismo punto es una de las bases del debate liberal-comunitario y muchos de los autores críticos del liberalismo justamente han cuestionado el uso del lenguaje de derechos. En este punto, Maritain queda a medio camino, habiendo aceptado el lenguaje de derechos pero intentando compatibilizarlo con una concepción no individualista (Wallace 1999; Stibora 2013).

identificar una cierta ausencia de clases sociales (más exactamente, lo que habría es una gran fluidez entre ellas), una economía poscapitalista y una fuerte tolerancia religiosa que no excluye al discurso religioso del ámbito público (Maritain 1966, 151-157). Y aun así, este régimen dista de ser la nueva Cristiandad que él espera, sino apenas “suelo particularmente propicio para el desarrollo” de la misma (Maritain 1966, 162).

Por mencionar un último caso de potencial conflicto, Maritain escribe en varias oportunidades acerca de la necesidad de algún grado de consciencia de la comunidad política mundial, superando la organización estatal-nacional sin desconocer las particularidades locales (Papini 2005). Independientemente de las dificultades inherentes a los proyectos de gobierno mundial, la vocación universalista de su filosofía implica la necesidad de enfrentar la diversidad cultural. En este sentido, el filósofo reconoce plenamente que la vida humana tiene lugar en diferentes condiciones existenciales y, por ende, da lugar a diferentes “culturas” o “civilizaciones”. También aquí encontramos la misma debilidad teórica: efectivamente, es necesario respetar y reconocer la especificidad de cada cultura, de modo que las aplicaciones de cualesquiera principios universales será analógica en cada caso, pero simultáneamente Maritain analiza las culturas desde una perspectiva filosófica cristiana, y así las clasifica en pre-medievales y medievales por su origen, con ciertas consecuencias en relación a sus posibilidades de evangelización (Maritain 1940, 225-242; Scarponi 1996, 738-773). Aunque no lo diga expresamente, esta situación no puede sino representar inconvenientes a la hora de alcanzar un acuerdo práctico a nivel mundial, dado que, como ya se vio, ha sido la levadura cristiana que, actuando sobre el progreso histórico, ha permitido reconocer en mayor o menor medida las verdades naturales en que dicho acuerdo se apoya. En consecuencia, es presumible que las civilizaciones en las que esta inspiración religiosa de fondo ha faltado carezcan de ciertos fundamentos necesarios, o al menos deseables, para poder adherir a las mismas conclusiones prácticas.

No se puede dejar de mencionar que Maritain reconoce en todo momento que su proyecto de nueva Cristiandad o civilización fraternal se encuentra aún distante. No es una realidad presente ni próxima, sino remota. Primero será necesaria la liquidación de la civilización actual, Modernidad decadente, y la revitalización espiritual que permita reencontrarse con las verdades clásicas que se habían perdido en los últimos siglos. Mientras tanto, su propuesta consiste en una actividad preparatoria, de una progresiva educación y conscientización en el tipo de actividad política y de vida cultural que serían

deseables, con miras a ir acercándose de a poco al ideal histórico postulado. Con todo, esta aclaración no resuelve los problemas expuestos hasta aquí. Si el proyecto es en última instancia contradictorio, los pasos preparatorios inmediatos carecen de sentido en sí mismos.

Una posible respuesta a las críticas planteadas parte de la distinción entre racionalidad subjetiva y objetiva. El pluralismo de Maritain evita caer en el relativismo ya que no existe contradicción entre la noción de que una proposición es objetivamente falsa y simultáneamente subjetivamente racional, en cuanto satisface los criterios de determinada persona (Echeverría 2001, 255-256). En otras palabras, dos personas pueden estar de acuerdo en una conclusión a pesar de que la justificación que cada uno dé para ella sea falsa desde el punto de vista del otro (y sean conscientes de ello). ¿Cómo contribuye esta distinción al problema en cuestión? Ella permite visualizar dos series de argumentos, unos dirigidos hacia la propia comunidad o familia espiritual del enunciador y otros hacia afuera de ella, donde los primeros deberían satisfacer los requisitos de verdad internos mientras que no sería así para los últimos.¹⁰ Así se podría afirmar que Maritain participa en un doble juego, intentando persuadir al mundo intelectual católico de los méritos de la democracia y diseñar un modelo de sociedad renovada, al tiempo que ofrece una justificación semejante de su proyecto hacia afuera, al resto de las familias espirituales. Si esto fuera así, sería factible identificar aquellos argumentos que no tienen por qué ser aceptados por el grueso de sus interlocutores provenientes de tradiciones alternativas, sin disminuir necesariamente la admisibilidad del proyecto filosófico en general. Por ejemplo, podría decirse que la afirmación de que los valores compartidos contemporáneamente son fruto de la acción evangélica sobre la historia es del primer tipo, y su rechazo por parte de la mayor parte de la sociedad no impide lógicamente que de todos modos exista un acuerdo práctico en torno a la carta democrática.¹¹

Sin embargo, no parece ser esa la intención del autor. Se ajusta mucho mejor al conjunto de su pensamiento la genuina esperanza¹² en una renovación espiritual y un

¹⁰ Desde luego, no hay ninguna necesidad de pensar que ambos planos discursivos están clara y tajantemente separados. Nada obsta a que se combinen en los mismos textos e incluso, que la misma proposición valga en ambos niveles.

¹¹ Esto es viable, quizá, para los textos dedicados a la vida y acción de la Iglesia o a la relación entre religión y cultura, que se podrían concebir como acotados al cristianismo o, incluso, al catolicismo. En cambio, en los trabajos específicamente políticos ambas dimensiones están inextricablemente ligadas.

¹² No en vano se ha dicho que la esperanza es uno de los sostenes esenciales de toda la filosofía maritainiana (Picón 2007).

crecimiento marcado de la consciencia cristiana (o, al menos, de las raíces cristianas de la cultura). Más allá de reconocer la inviabilidad inmediata de su proyecto y de declararse satisfecho con la concreción del acuerdo fundamental en torno a los principios prácticos, todo el sistema construido por Maritain descansa sobre la idea de que ese acuerdo es posible. Y si lo es, ello se debe a que en última instancia está fundado sobre verdades naturales, que no son otras que las verdades contenidas en la propia cosmovisión cristiana del autor. Desafortunadamente, la necesidad de hacer concordar acabadamente los fundamentos del sistema con los propios principios metafísicos y religiosos redundaba en la imposibilidad de incorporar verdaderamente la diferencia, si no es en la medida que los otros coincidan con la propia visión extrapolada a la mayoría de la sociedad.

Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha intentado presentar los principales rasgos de la obra filosófico-política de Jacques Maritain, tomando en consideración influencia recíproca entre su biografía y su producción intelectual, así como el marco conceptual en que dicho proyecto se desarrolla: el personalismo, la valoración de la libertad, la noción de bien común, su filosofía de la historia y la propuesta de una nueva Cristiandad como ideal histórico concreto a realizar. Especialmente importante en este aspecto resulta el impacto que Maritain tuvo sobre el pensamiento católico del siglo XX, en cuyo seno fue uno de los principales impulsores de la preferencia por la democracia y el reconocimiento de lenguaje de derechos, así como la aceptación de ciertos bienes reales en el núcleo de la filosofía moderna. Tampoco es menor su colaboración hacia fuera de la comunidad cristiana, en el movimiento de los derechos humanos y la aceptación de la diversidad en las sociedades contemporáneas.

Especial atención ha suscitado este carácter pluralista de su pensamiento, en el que aquí se ha hecho foco. Se ha podido apreciar que el modelo de democracia del autor está atravesado por su fundamento filosófico-religioso cristiano, a pesar de los denodados intentos de este pensador por distinguir la esfera propiamente religiosa de la temporal y garantizarle a esta última la debida autonomía. El elemento central del pluralismo se puede encontrar en la fe secular (a su vez plasmada en una carta democrática) que debe inspirar a las sociedades democráticas y que esencialmente consiste en un acuerdo práctico en que las diferentes familias espirituales pueden coincidir, sin renunciar a la

particular justificación teórica que cada una encuentre para ello. Sin embargo, ya en este primer nivel más abstracto, el presunto consenso general aparece como poco menos que imposible, tomando en consideración la polisemia de los conceptos utilizados, el inevitable proceso de interpretación que lo acompaña y la expectativa de que, en última instancia, el contenido mínimo así descrito no será otro que el del derecho natural, tal como ha sido entendido por la tradición tomista y a cuya manifestación progresiva en la historia ha contribuido la acción evangélica del cristianismo.

Este problema básico a nivel general no encuentra resolución en el plano de las aplicaciones concretas. La revisión de la ingeniería institucional, las relaciones económico-sociales, el sistema educativo, el sistema jurídico y las relaciones con otras culturas demuestra que en todos estos casos las medidas propuestas no garantiza de ningún modo el consenso entre diferentes tradiciones y en la mayoría de los casos sigue dependiendo de la esperanza que el filósofo francés pone sobre una revitalización cristiana de la sociedad, lo que le permite pensar en términos de una sociedad con predominio de dicha familia religiosa y apenas un reconocimiento o tolerancia hacia las otras, en tanto no se alejen demasiado de las condiciones consensuadas (que, como se dijo, son equivalentes a las inspiradas por el espíritu cristiano). Así, el pluralismo al que se arriba en cualquiera de los niveles de análisis fracasa por cuanto en ningún momento se admite la posibilidad de que la verdad postulada por la propia tradición cristiana entre en un verdadero conflicto de fondo con las opciones preferidas por filosofías y religiones rivales¹³, y, en consecuencia, el autor no puede ofrecer una vía de resolución de estos conflictos, que quedan reducidos a una incompreensión de las verdades prácticas fundamentales que, en cuanto tales, todos deben poder aceptar.

Nadie puede dejar de reconocer el enorme aporte que Jacques Maritain ha realizado a la filosofía del siglo XX y al pensamiento católico en particular, contribuyendo a la reconciliación del mismo con las condiciones existenciales de su tiempo. Es indudable que muchos de los valores que animan su proyecto cultural y político son todavía hoy fuente de inspiración para la teoría y la vida democrática. Especialmente notable es su intuición acerca de la necesidad de encontrar un acuerdo entre cosmovisiones rivales a pesar de no poder resolver definitivamente el debate en el

¹³ Estrictamente hablando, en algunos pasajes Maritain sí trata la necesidad de tener cierta flexibilidad y ceder a algunas prácticas menos que ideales. Pero ello en ningún momento llega a ser más que un ajuste marginal, sin afectar el fundamento central del acuerdo.

plano especulativo, situación en la que efectivamente se encuentra el mundo contemporáneo. Pero también es importante señalar que la operación lógica por la que este pensador intentó legitimar la Modernidad a los ojos del cristianismo produjo el efecto no deseado de subsumir los valores modernos en la tradición y, de este modo, igualarlos. Ello lleva a que el pluralismo que constituye uno de los pilares de su sistema democrático no llegue a ofrecer una solución real al problema de la diversidad cultural y religiosa. En todo caso, es un problema para el cual la reflexión filosófico-política aún continúa buscando una respuesta.

Referencias

- Battaglia, Vincent. 2005. "Building a New Christendom: Jacques Maritain's Critique of Modern Philosophy". *Australian eJournal of Theology* 5.
- Burgos, Juan Manuel. 1995. "Cinco claves para comprender a Jacques Maritain". *Acta Philosophica* 4 (1): 5-25.
- Calvo, Jimmy Washburn. 1990. "Persona y sociedad según Jacques Maritain". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica XXVIII* (67/68): 153-157.
- Coulton, G. G. 1944. "The Historical Background of Maritain's Humanism". *Journal of the History of Ideas* 5 (4): 415-433.
- Dennehy, Raymond. 2004. "Can Jacques Maritain Save Liberal Democracy From Itself?". En John G. Trapani, Jr. (ed.), *Truth Matters. Essays in Honor of Jacques Maritain*. Washington, D.C.: American Maritain Association.
- Depešová, J., M. Kielbasa y H. Noga. 2014. "Jacques Maritain's Personalism". *European International Journal of Science and Humanities* 1 (2).
- Echeverría, Eduardo J. 2001. "Nature and Grace: The Theological Foundations of Jacques Maritain's Public Philosophy". *Journal of Markets & Morality* 4 (2): 240-268.
- Evans, Joseph W. 1960. "Jacques Maritain and the Problem of Pluralism in Political Life". *The Review of Politics* 22 (3): 307-323.
- Fazio, Mariano. 2000. "Tre proposte di società cristiana (Berdiaeff, Maritain, Eliot)". *Acta Philosophica* 9 (2): 287-311.
- Fernández Aguayo, Sergio. 2011. "Maritain: Algunos elementos de su filosofía política". Disponible en la página web del Instituto Jacques Maritain – Chile: http://www.maritain.cl/pdf/Maritain_AlgunosElementos-SFA.pdf (accedido el 22/07/2015).

- Irrazábal, Gustavo. 2014. *Iglesia y Democracia en el Magisterio Universal, Latinoamericano y Argentino*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas.
- Kalyvas, Stathis N. 1998. "Party Formation and the Christian Democratic Phenomenon". *Comparative Politics* 30 (3): 293-312.
- . 2010. "Christian Democracy". *Annual Review of Political Science* 13: 183-209.
- Lasa, Carlos Daniel. 2013. "La incidencia de *Humanismo Integral* en la relación entre la religión cristiana y el Estado constitucional democrático". Disponible en la página web del Instituto Jacques Maritain – Chile:
http://www.maritain.cl/pdf/13_Incid_Hum_Int_CLasa.pdf (accedido el 22/07/2015).
- Maritain, Jacques. 1940. *Scholasticism and Politics*. Nueva York: The Macmillan Company.
- . 1952a. *El Hombre y el Estado*. Traducción de Manuel Gurrea. Buenos Aires: Guillermo Kraft Ltda.
- . 1952b. *The Range of Reason*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- . 1957. *On the Philosophy of History*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- . 1960. *Humanismo Integral*. Traducción de Alfredo Mendizabal. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- . 1966. *América*. Traducción de Marisa Martínez Corvalán. Buenos Aires: Emecé Editores.
- . 1981. *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- . 1984. *Para una filosofía de la persona humana*. Traducción de Abelardo González, Rodolfo Martínez Espinosa, RAFAEL Pividal (h) y Antonio Vallejo. Buenos Aires: Club de Lectores.
- . 1986. *Tres reformadores*. Traducción de Rafael Pividal. Buenos Aires: Club de Lectores.
- McCauliff, Catherine M. A. 2011. "Jacques Maritain's Embrace of Religious Pluralism and the Declaration on Religious Freedom". *Seton Hall Law Review* 41 (2): 593-624.
- Moyn, Samuel. 2008. "Jacques Maritain, Christian New Order, and the Birth of Human Rights". *Social Science Research Network*. Disponible en:
<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1134345> (accedido el 22/07/2015).
- Navarro Daniels, Vilma y Fraño Paukner Nogués. 2004. "El Proyecto Social de Jacques Maritain". *A Parte Rei* 33. Disponible en:

- <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/maritain33.pdf> (accedido el 22/07/2015).
- Ogilvie-Ellis, Chantelle. 2013. "Jacques Maritain and a Spirituality of Democratic Participation". *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics* 3 (1): 78-91.
- Osborne, Thomas. 2008. "MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good". *Analyse & Kritik* 30: 75-90.
- Papini, Roberto. 2005. "El pensamiento de Jacques Maritain en la era de la globalización". Sesión académica en el marco del ciclo de conferencias "La Argentina y sus desafíos estratégicos" del Instituto de Estudios Estratégicos y Relaciones Internacionales, del Círculo de Legisladores de la Nación.
- Picón, María Laura. 2007. "Jacques Maritain: La esperanza como elemento indispensable en la búsqueda de la verdad". En Gonzalo F. Fernández y Jorge H. Gentile (comps.), *Pluralismo y Derechos Humanos*. Córdoba: Alveroni Ediciones.
- Scarponi, Carlos Alberto. 1996. *La Filosofía de la Cultura en Jacques Maritain*. Buenos Aires: Educa.
- Sigmund, Paul E. 1987. "The Catholic Tradition and Modern Democracy". *The Review of Politics* 49 (4): 530-548.
- Stibora, Carrie Rose. 2013. *Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre on Human Rights*. Tesis doctoral en Filosofía, Catholic University of America.
- Vlastos, Gregory. 1953. "Of Sovereignty in Church and State". *The Philosophical Review* 62 (4): 561-576.
- Wallace, Deborah. 1999. "Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre: The Person, the Common Good and Human Rights". En *The Failure of Modernism: The Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism*, editado por Brendan Sweetman. Mishawaka, IN: American Maritain Association.
- Wallace Ruddy, Deborah. 2001. "Christian Humility and Democratic Citizenry: St. Augustine and Jacques Maritain". En Timothy Fuller y John P. Hittinger, *Reassessing the Liberal State. Reading Maritain's Man and the State*. Washington, D.C.: American Maritain Association.
- Woldring, Hank E. S. 2004. "The Quest for Truth and Human Fellowship in a Pluralist Society". En John G. Trapani, Jr. (ed.), *Truth Matters. Essays in Honor of Jacques Maritain*. Washington, D.C.: American Maritain Association.
- Zanotti, Gabriel J. 2012. "Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual". *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados* 57: 115-139.