

**VIVIR EN MULTITUD: LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA  
POLÍTICA TOMISTA EN JACQUES MARITAIN****LIVING IN A MULTITUDE: THE RECEPTION OF THOMIST  
POLITICAL PHILOSOPHY IN JACQUES MARITAIN****Luis Aránguiz Kahn<sup>1</sup>**Universidad de Chile  
ORCID: 0000-0001-7356-6679.<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.010008>Recibido: 04.12.2020  
Aceptado: 25.01.2021**Resumen**

La filosofía política de Jacques Maritain se caracterizó por tener una distintiva recepción entre grupos católicos interesados en la vida política durante el siglo pasado. Sus ideas, sin embargo, no fueron una respuesta meramente contingente a las coyunturas históricas, sino que estaban enraizadas en concepciones robustas formuladas a partir de la filosofía política de Santo Tomás de Aquino. En vista de ello, este ensayo explora desde un enfoque diacrónico el modo en que Maritain, a lo largo de su trayectoria, se acerca o distancia de la filosofía política de Tomás de Aquino, en particular como se la encuentra en su obra *De Regno*.

**Palabras clave:** Tomismo; Jacques Maritain; Filosofía política cristiana; Humanismo cristiano.

**Abstract**

The political philosophy of Jacques Maritain was characterized by a distinctive reception among Catholic groups interested in political life during the last century. His ideas, however, were not a merely contingent answer to historic contingencies, but were rooted in robust conceptions from the political philosophy of Saint Tomas Aquino.

<sup>1</sup> Licenciado en Letras Hispánicas por la Pontificia Universidad Católica de Chile; Magister en Estudios Internacionales, IDEA-USACH. Actualmente es Colaborador del Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile y estudiante de Magister en Estudios Políticos, Universidad de los Andes. Correo electrónico: lrarangu@uc.cl

nas. This essay explores with a diachronic focus the way in which Maritain, over the course of his thought, gets close or distances himself from the political philosophy of Tomas Aquinas, in particular as found in his work *De Regno*.

**Keywords:** Tomism; Jacques Maritain; Christian Political Philosophy; Christian Humanism.

## 1. Introducción

Jacques Maritain (1882-1973), fue uno de los filósofos tomistas más destacados del siglo XX. Si bien su reflexión filosófica se extendió por diversos campos del saber, sus consideraciones sobre el ámbito político tuvieron un eco en especial entre jóvenes cristianos católicos del siglo XX interesados en la vida pública. En efecto, Maritain fue un autor de cabecera para un sector de socialcristianos chilenos entre los que se encontraban personalidades como el candidato presidencial conservador Eduardo Cruz-Coke y el demócrata cristiano Eduardo Frei Montalva, quien luego sería Presidente de la República.

Aunque desde una mirada contemporánea esta influencia histórica pudiera ser tomada, por poco, como anecdótica, la importancia política de Maritain puede cifrarse en el hecho de que ofreció una formulación de la filosofía política de Santo Tomás adecuada a los requerimientos de las acaloradas discusiones políticas del turbulento siglo pasado.

En atención a lo anterior, este ensayo propone observar la recepción de la filosofía política de Santo Tomás, específicamente de acuerdo al modo en que quedó fijada en su opúsculo *De regno*, en la obra política de Maritain. Dicha recepción se analizará en perspectiva diacrónica, distinguiendo los diferentes momentos de la producción política maritainiana y prestando atención a su contexto histórico. Además, se mostrará la relevancia que el propio Maritain le confiere a Aquino en su obra. Así, se indagará de manera general la evolución del pensamiento del filósofo francés en relación con *De Regno*.

## 2. De Regno

En el marco general de la producción de Tomás de Aquino la obra *De Regno*, que data de entre los años 1271 y 1273, no se considera mucho más que

un “escrito de circunstancia”<sup>2</sup>. No obstante, resulta a su vez un texto original pues “inaugura otra forma de literatura política respecto de la tradición medieval de los manuales conocidos como espejos de príncipes”<sup>3</sup> pero, sobre todo, integra consideraciones aristotélicas al pensamiento cristiano occidental, en línea con su proyecto de “síntesis” entre aristotelismo y cristianismo que, como señalara Walter Ullman, podría bien llamarse “aristotelismo cristiano”<sup>4</sup>.

En su obra *De Regno*, el Aquinate realiza una serie de afirmaciones que muestran su concordancia con la filosofía política aristotélica. Desde un principio, por ejemplo, sostiene que “corresponde al hombre que sea un animal social y político”<sup>5</sup>. En esto es de suyo obvio que sigue al pie de la letra a Aristóteles y su afirmación según la cual el hombre es un “animal cívico” [o político, en otras versiones]<sup>6</sup>. Del mismo modo, afirma que “es natural al hombre vivir en sociedad de muchos”<sup>7</sup>, así como Aristóteles afirmaba que “la ciudad es una de las cosas naturales”<sup>8</sup>. En cuanto que el hombre es por naturaleza un ser político, la ciudad se conforma entonces como consecuencia de esta característica y es, por ello también, natural.

Pero los hombres no se reúnen a convivir en ciudades solamente porque aquello sea natural. Aristóteles reconoce en el ser humano una capacidad descolante que lo sitúa por sobre los otros animales, a saber, la de la “palabra”<sup>9</sup>. En un tono similar, Aquino sostiene que al hombre le es dada la “razón”<sup>10</sup>. Esta superioridad también tiene como reverso una inferioridad: que el hombre no ha sido dotado de todas las habilidades que tienen otros seres para sobrevivir y, por ello, es gracias a la razón que logra subsistir. Y como muchos hombres desempeñan distintas funciones, aprendidas por su capacidad intelectual, se necesitan los unos a otros. Como dice el Santo:

<sup>2</sup> A. TURSI, “Introducción”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente y la esencia. Del reino*, Losada, Buenos Aires 2014, 52.

<sup>3</sup> A. TURSI, “Introducción”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente ...*, 52.

<sup>4</sup> W. ULLMAN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 2006, 166.

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente y la esencia. Del reino*, Losada, Buenos Aires 2014, 63.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Alianza, Madrid 2018, 62.

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 64.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Política...*, 62.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Política...*, 62.

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 64.

“le es necesario al hombre vivir en multitud, de modo que uno ayude al otro”<sup>11</sup> o, como señala Aristóteles, por “utilidad común”<sup>12</sup>.

Al hecho de que el hombre y la ciudad son naturales y a que los hombres en razón de su capacidad intelectual pueden convivir, cabe agregar un tercer elemento. La ciudad no existe solo para subsistir sino, sobre todo, en el decir de Aristóteles, para “vivir bien”. Este vivir bien es propiamente el *telos* de la ciudad: “fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin”<sup>13</sup>. De aquí que el Santo formule el asunto en los siguientes términos: “conviene que, además de lo que mueve al bien propio de cada uno, exista algo que mueva al bien común de los muchos”<sup>14</sup>.

El concepto del bien común implica que la ciudad no solo está orientada a satisfacer las necesidades de cada individuo, sino que ella misma debe orientarse a un bien superior. Mientras que para Aristóteles, como bien se expresa en su *Política*, ese fin es la felicidad, la cual consiste en la perfección y la autosuficiencia<sup>15</sup>; en el caso de Aquino el buen vivir procurado por el rey además de considerar elementos temporales necesarios para la existencia deseable de la ciudad como la “unidad de la paz”, que la multitud “sea dirigida a actuar bien” y que “haya suficiente cantidad de los medios más necesarios para vivir bien”<sup>16</sup>, debe considerar un aspecto orientado propiamente por el cristianismo: “como el fin de esta vida presente en la cual vivimos es la felicidad celestial, al deber del rey compete, por tal razón, procurar que la vida buena de la multitud sea congruente para la consecución de la felicidad celestial”<sup>17</sup>.

El pasaje precedente podría interpretarse, y no injustificadamente, como una suerte de modelo teocrático. No obstante, aun cuando Tomás era un partidario de la fuerte relación entre Iglesia y Estado (este último desde luego no concebido en su definición moderna), sabía también que eran dominios distintos. De aquí que convenga recoger la precisión que a este respecto hiciese John Finnis cuando señaló que:

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 64

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Política...*, 154.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Política...*, 161.

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 65.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Política...*, 161.

<sup>16</sup> TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 118.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 117.

la vida buena de la que son responsables los gobernantes es un bien público, a saber, la justicia y la paz (...) las cuales a su vez facilitan la virtud individual fomentada doméstica y eclesiásticamente, que es la contribución humana a la beatitudo perfecta<sup>18</sup>.

El Santo prestó también atención a los tipos de régimen, considerando mejor el gobierno de uno por sobre el de muchos. De aquí que cuando escribe, suele referir a la monarquía:

se requiere en la pluralidad una cierta unión para que puedan regir de algún modo, porque muchos no podrían llevar la nave a alguna parte a no ser que estuvieran unidos de alguna manera<sup>19</sup>.

Aquí toma distancia de Aristóteles, para quien el mejor régimen sería la república de las clases medias, más semejante para él a la democracia que a la oligarquía<sup>20</sup>. No obstante, siguiendo a Aristóteles, hace una marcada distinción entre la monarquía como régimen deseable y su desfiguración como tiranía. En sus palabras, “si el régimen no se ordena al bien común de la multitud sino al bien privado de quien dirige, el régimen será injusto y perverso”<sup>21</sup>. En razón de lo anterior, Frederick Copleston señaló que “podemos decir, si queremos usar términos modernos, que santo Tomás estaba a favor de la monarquía constitucional”<sup>22</sup>. Como veremos, la noción del bien común será recuperada por Maritain, pero también se puede encontrar algún modo de apelación a esta idea en otros filósofos políticos contemporáneos como los comunitaristas Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, entre otros, tal como muestra Mauricio Beuchot en su análisis de *De Regno*<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> J. FINNIS, *Tomás de Aquino. Teoría moral, política y jurídica*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago 2019, 296.

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 69.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Política...*, 238.

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 66.

<sup>22</sup> F. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México D.F. 2014, 305.

<sup>23</sup> M. BEUCHOT, “Santo Tomás de Aquino: del gobierno de los príncipes”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), 101-108.

### 3. Aquino y Maritain

Decir que Tomás es fundamental para Maritain es ya un lugar común, lo mismo que llamarlo a él “tomista”. Pero ¿qué es lo tomista de Maritain? y ¿cómo se refleja eso en su filosofía política? Consideremos por un momento la apreciación que hicieron los chilenos Carlos Naudon e Ismael Bustos según la cual, Maritain “aspira a salvar lo que el mundo moderno tiene de bueno y de verdadero, asimilándolo en la filosofía tomista, pues no hay ningún sistema que no contenga alguna verdad”<sup>24</sup>. Esta disposición positiva a recoger todo aquello que en la modernidad ha sido acertado tiene, no obstante, un reverso: que la toma de posición tomista de Maritain “se separa profundamente de las concepciones filosóficas modernas, en el sentido de que rechaza sus principios y direcciones, su espíritu, su orientación de conjunto, el término final hacia el que tienden”<sup>25</sup>. Esto queda claramente reflejado en varias de sus obras, pero en particular podríamos encontrarlo en *Tres Reformadores*, libro en que discute profusamente contra tres de los pensadores cuyas ideas son forja de la modernidad: Lutero, Descartes y Rousseau. El primero, por su individualismo anticatólico, el segundo por su racionalismo idealista y al último por su naturalismo político<sup>26</sup>. De aquí que, para él, dirían Naudon y Bustos, el tomismo sea la respuesta cristiana definitiva a todas estas invectivas filosóficas: “ningún renacimiento cristiano puede ser duradero si no va acompañado de un renacimiento tomista, porque los males de nuestra época tienen su origen en una desviación de la inteligencia”<sup>27</sup>.

Pero ¿qué decía el propio Maritain sobre Aquino? Para él, era más ni menos que el “Doctor angélico”, el “apóstol de la inteligencia, doctor de la verdad, restaurador del orden intelectual, Santo Tomás no escribió para el siglo XIII, sino para nuestro tiempo. Su tiempo es el tiempo del espíritu que domina los siglos”<sup>28</sup>. Aquino es el “apóstol de los tiempos modernos”.

<sup>24</sup> C. NAUDON – I. BUSTOS, *El pensamiento social de Maritain*, Del Pacífico, Santiago 1966, 49.

<sup>25</sup> C. NAUDON – I. BUSTOS, *El pensamiento social...*, 52.

<sup>26</sup> J. M. FORTE (ed.), “Introducción”, en: J. MARITAIN, *Tres Reformadores*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011, 38.

<sup>27</sup> C. NAUDON – I. BUSTOS, *El pensamiento social...*, 52.

<sup>28</sup> J. MARITAIN, *El doctor angélico*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires 1942, 92.

Tal es la estima que tiene por Santo Tomás, que lo considera imprescindible por cuatro razones: Primero, porque es el “apóstol de la inteligencia”<sup>29</sup>, pues fue capaz de ordenar el raciocinio hacia Dios. Pervive aquí, desde luego, la capacidad del Aquinate para conjugar razón y fe, filosofía y teología. La segunda razón es su “absolutismo de la verdad”<sup>30</sup>, o el compromiso que tiene con la Verdad, en mayúsculas. En tercer lugar, considera Maritain que Aquino es el único que puede “librar a la inteligencia de los tres errores”<sup>31</sup> modernos que el francés combate: el agnosticismo, el individualismo y el naturalismo. Por último, el Aquinate es imprescindible porque “apóstol es también aquel que conserva y aumenta la fe en las almas, aquel que se da a la Iglesia para ser en ella columna”<sup>32</sup>. Este breve repaso no deja dudas respecto a la importancia que nuestro filósofo concedía al sabio medieval. Por ello es que no resultará extraño que su filosofía política se ajuste al pensamiento del Aquinate, pese a las cercanías y lejanías que exhibirá en su desarrollo temporal.

#### 4. Contornos del pensamiento político de Maritain

De acuerdo con Gonzalo Ibáñez<sup>33</sup>, hay dos grandes etapas en el pensamiento de Maritain. Una, de juventud, en la que prevalece una posición antimoderna, y una que se caracteriza por la formulación de un nuevo ideal cristiano, inaugurada con su libro *Humanismo Integral* en 1936. Por lo tanto, si nos ajustamos a esta forma de comprender el desarrollo intelectual de Maritain, es posible reconocer en él dos estadios en su pensamiento político: uno de juventud alineado a posiciones antimodernas, el cual podríamos llamar provisoriamente “negativo” en cuanto que niega la modernidad; y otro “positivo”, en el que Maritain formula una propuesta de filosofía política que logra cierta resonancia en la vida política. ¿Cómo pues, se expresa el tomismo en estos dos momentos de la obra maritainiana?

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *El doctor angélico...*, 88.

<sup>30</sup> J. MARITAIN, *El doctor angélico...*, 88.

<sup>31</sup> J. MARITAIN, *El doctor angélico...*, 91.

<sup>32</sup> J. MARITAIN, *El doctor angélico...*, 100.

<sup>33</sup> Cf. G. Ibáñez, *Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain*, Universidad Católica de Chile, Santiago 1984.

#### 4.1. El estadio antimodernista

Al estadio antimodernista de la producción maritainiana pertenece el libro *Primacía de lo espiritual*, publicado en 1927. En esta obra, el filósofo realiza una serie de observaciones en las que prevalece un tenor altamente conservador, tan similar al que se encuentra en *Tres reformadores*, de 1925. En *Primacía*, el primer capítulo trata sobre los dos poderes, remitiendo así a las clásicas versiones cristianas de este asunto como la de las dos ciudades de San Agustín y las dos espadas del medievo. Si bien Maritain aquí reconoce que “el Estado es perfectamente soberano en su dominio”<sup>34</sup>, afirma también que “su dominio está subordinado, de modo que esta soberanía no sabría ser absoluta y universal”<sup>35</sup>. Y no puede serlo, porque “la ciudad terrenal, siendo un todo moral, tiene como tal, deberes respecto de Dios”<sup>36</sup>. De tal suerte, lo político debe subordinarse a lo moral porque “el bien de la ciudad no es Dios mismo, y queda infinitamente debajo de la soberana beatitud del hombre”<sup>37</sup>. En este punto, el filósofo toma distancia de Aristóteles afirmando que él y los antiguos “no han visto con nitidez que el soberano bien de la vida humana es Dios mismo. Ha sido necesario el cristianismo para ponerlo en plena luz”<sup>38</sup>.

Este breve repaso ilustra la disposición de Maritain respecto al Estado. Es severo respecto a Aristóteles, más de lo que habría sido Tomás en su *De Regno*. Posiblemente esa invectiva se deba no tanto a Aristóteles mismo, sino a las consecuencias que tiene aplicar su razonamiento desprovisto de la síntesis cristiana. Tal es así que, en la introducción del libro, el filósofo francés señalaba que “el error del mundo moderno y de la inteligencia moderna ha sido pretender asegurar el reinado de la razón sobre la naturaleza, rehusando el reinado de lo sobrenatural sobre la razón”<sup>39</sup>. Seguida de esta declaración, viene una fórmula distintiva: que el animal político –figura eminentemente aristotélica–, deriva del *animal dotado de razón* (sic) y lo fatal de la modernidad es que siendo que el uno se subordina al otro, ambos

<sup>34</sup> J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual*, Club de Lectores, Buenos Aires 1967, 17.

<sup>35</sup> J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 17.

<sup>36</sup> J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 16.

<sup>37</sup> J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 13.

<sup>38</sup> J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 13.

<sup>39</sup> J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 7.

se desarrollen de manera equivalente en el ámbito metafísico. Así, lo político, material, opera en el mismo nivel que lo intelectual, en vez de subordinarse a este último y, en consecuencia, acaba por existir una supremacía de la materia. De aquí que Maritain busque invertir la situación poniendo en primer lugar la supremacía de lo espiritual, ordenándose así lo intelectual y lo material de acuerdo a la jerarquía correcta de cada uno.

Otro lugar dentro de la obra arroja más luz sobre este tipo de crítica. En el anexo titulado “Sobre el liberalismo”, rechaza la idea de autonomía en su sentido liberal kantiano, rechaza la negación a la intervención del poder espiritual sobre los asuntos temporales, rechaza que se niegue que la sociedad debe estar ordenada a fines y, luego de todo ello, hace una afirmación de tenor tomista: “el fin propio de la sociedad civil no es solamente el hacer respetar las libertades individuales y los derechos de cada uno, ni asegurar el bienestar material, sino también procurar el bien verdaderamente humano, y por ello moral del cuerpo social”<sup>40</sup>. Luego ahonda sobre los tipos de regímenes siendo leal al tomismo y recurre al *De Regno* para señalar el problema de la tiranía.

#### 4.2. *El estadio humanista cristiano*

El Maritain de la etapa que se inicia con *Humanismo integral* en 1936 y que, consideramos, consta de tres fases (entreguerras, guerra y posguerra), en lo fundamental conservará distinciones como las que vimos en *Primacía*, pero es capaz de formular sus ideas en un sentido propositivo que es el que, finalmente, acaba encarnándose de algún modo en proyectos social-cristianos. Así, por ejemplo, entre sus conferencias en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires en 1936, preguerra, hay una titulada “Concepción cristiana de la ciudad”. En ella, mantiene intactas las consideraciones aristotélico-tomistas sobre los tipos de regímenes<sup>41</sup> y afirma sin comentarios críticos que el hombre es un animal naturalmente social o político<sup>42</sup>. La variación distintiva asoma cuando se refiere al humanismo. En efecto, refi-

<sup>40</sup> J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual ...*, 181.

<sup>41</sup> Cf. J. MARITAIN, “Concepción cristiana de la ciudad”, en: J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1984, 201.

<sup>42</sup> Cf. J. MARITAIN, “Concepción cristiana...” , 216.

riéndose a la idea de “amor fraternal” aristotélica, y asumiendo que puede darse un paso desde el humanismo antropocéntrico de la modernidad a un humanismo teocéntrico, afirma Maritain que: “no hay duda de que la obra común de los hombres tendrá como fin la realización de un ideal heroico que muy bien puede ser el del amor fraternal. No hay ideal más humano, que sea al mismo tiempo más evangélico; y si la política cristiana puede expresar su carácter en una idea típica, tal es la idea que lo expresa”<sup>43</sup>.

Este Maritain optimista que considera posible que haya una “política cristiana” dentro de los márgenes democráticos, no recurriendo ya a las ideas del pasado medieval más que para afirmar un proyecto futuro, reconcilia a Aristóteles con el cristianismo tal como hizo Santo Tomás, solo que esta vez teniendo a la vista la necesidad de formular un nuevo humanismo, orientado por principios cristianos por oposición al humanismo antropocéntrico que llevaba ya en sus días cuatro siglos de vigencia. Así, se hace explícito no solo que Maritain abandona una visión crítica del aristotelismo político, sino que lo reconcilia con la concepción cristiana de la ciudad a tal punto que parecieran confundirse, precisamente al sostener que el “amor fraternal” aristotélico, muy humano, por cierto, es al mismo tiempo el “más evangélico”. Con estas ideas, su llegada a Argentina provocó en los sectores católicos más tradicionalistas la sospecha de estar ante una ‘herejía democrática’<sup>44</sup>.

En la obra que Maritain produce en el transcurso de la II Guerra Mundial, estas ideas se proyectarán con todavía más fuerza. Por ejemplo, en 1942 el filósofo ya se opone abiertamente, como es esperable, tanto al liberalismo, como al comunismo, pasando por el nazismo (que equivaldrían, más o menos a las concepciones a individualista, materialista y racista/biológico del ser humano). Aquí aparecen claramente formulados los cuatro principios de una sociedad de hombres libres<sup>45</sup>. En primer lugar, destaca el personalismo, mediante el cual se reconoce una dignidad al ser humano que le es natural y por ello previa también a la sociedad y al Estado. En segundo lugar, es una sociedad comunitaria, en cuanto que se reconoce la

<sup>43</sup> J. MARITAIN, “Concepción cristiana...”, 224.

<sup>44</sup> R. BOSCA, “La herejía democrática. El impacto de Maritain en el magisterio social”, *Revista Cultura Económica*, XXX, N° 83 (2012), 36-44.

<sup>45</sup> J. MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Leviatán, Buenos Aires 1982, 28-30.

tendencia natural de las personas a la vida común que se expresa en la política. En tercer lugar, se señala que es una sociedad pluralista, con lo cual se destaca la importancia de respetar a las diversas comunidades autónomas que conviven dentro de la comunidad política.

Por último, la sociedad de hombres libres es teísta. Este principio es clave en la comprensión de Maritain, en cuanto a que sostiene no una vinculación estrecha entre Iglesia y Estado, sino más bien la preservación de la figura de Dios como el principio de la persona humana y, por ende, de su dignidad. Así, un ateo puede perfectamente ser parte de una comunidad política de este tenor porque el cristianismo de aquella se expresa en su respeto a la dignidad humana, con lo cual se puede hallar acuerdo sin necesariamente ser cristiano. Esta es una “sociedad vitalmente cristiana”. Añade el filósofo: “porque el objeto inmediato de la ciudad temporal es la vida humana con sus actividades y sus virtudes naturales, y el bien común humano, no la vida divina y los misterios de la gracia, tal sociedad no requeriría de sus miembros un credo religioso común”<sup>46</sup>. Así, se niegan los totalitarismos, las dictaduras clericales y la supremacía de la Iglesia institucional sobre el poder político.

Pasada la II Guerra, en 1949 Maritain dictó una serie de conferencias en Chicago. En ellas, reconoce ya la disposición secular y laica de las sociedades modernas. Pero desde luego, esta toma de posición frente al cambio mundial no era compartida por todos los católicos. Desde España el sacerdote tradicionalista chileno Osvaldo Lira, eximio defensor de la raíz católica hispana, en 1947 apuntaba ya que Maritain había cometido errores políticos en los últimos quince o veinte años de su vida por su apoyo a la democracia liberal y cuestionaba duramente el hecho de que mostrara “incomodidad contra todo aquello que en la vida de una nación significa reconocimiento explícito y público de la soberanía divina”<sup>47</sup>.

En los días de posguerra, Estados Unidos ya se había erguido como la superpotencia victoriosa a nivel global, logrando instaurar un régimen liberal en un Occidente marcado por su oposición al comunismo soviético. En tal contexto, y recogiendo los elementos del periodo de la II Guerra,

<sup>46</sup> J. MARITAIN, *Los derechos del hombre...*, 32.

<sup>47</sup> O. LIRA, *La vida en torno*, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago 2004, 154ss.

Maritain formula lo que denomina una “fe común”<sup>48</sup> en torno a unos “dogmas fundamentales”<sup>49</sup> de una sociedad. Sentado que una democracia no puede imponer ninguna fe a sus ciudadanos y que esta “fe secular” –en su decir– no es un sustituto de la fe religiosa –previniéndose de una suerte de religión civil al estilo rousseauniano–, Maritain dirá que ella tiene un fin “meramente práctico”<sup>50</sup> y, por ello, al no tener una finalidad metafísica, pueden concordar con esta fe personas de las más diversas cosmovisiones. Este acuerdo práctico se realiza en torno a la libertad de los hombres. De tal suerte, aunque el Estado no debe imponer ninguna fe respetando la conciencia de sus ciudadanos, “el cuerpo político tiene el derecho y el deber de fomentar entre sus ciudadanos, principalmente por medio de la educación, el credo humano y temporal – y esencialmente práctico- del cual dependen la comunión nacional y la paz civil”<sup>51</sup>. En la formulación de esta idea aún quedan resonancias de la noción de bien común, pero en comparación con otros momentos de la obra de Maritain, Aquino se ve de manera difusa.

## 5. Síntesis y conclusiones

Hasta aquí se ha visto que los conceptos aristotélicos de hombre como animal político, de la ciudad orientada a un fin y de bien común, formulados en su versión cristiana por Tomás de Aquino, están presentes a lo largo de toda la trayectoria de Maritain, tanto en su etapa antimoderna como en su etapa humanista cristiana. Sin embargo, no han tenido el mismo énfasis en cada una de ellas. Es posible notar que, en su etapa antimoderna, Maritain hace una crítica severa al liberalismo en sus diversas expresiones y que toma una distancia considerable respecto de la formulación aristotélica del hombre como animal político. Enfatiza, desde Aquino, que el ámbito político está subordinado al orden espiritual y, por lo tanto, debe ajustarse a los criterios morales de dicho orden.

La etapa humanista cristiana exhibe rasgos notoriamente distintos. En la primera fase de esta etapa, el periodo previo a la II Guerra, Maritain ya

<sup>48</sup> J. MARITAIN, *El hombre y el Estado...*, Pacífico, Santiago 1974, 149.

<sup>49</sup> J. MARITAIN, *El hombre y el Estado...*, 149.

<sup>50</sup> J. MARITAIN, *El hombre y el Estado...*, 150.

<sup>51</sup> J. MARITAIN, *El hombre y el Estado...*, 151.

no discordaba con Aristóteles, sino que incluso llegaba a considerar, arriesgando toda distinción, la meta del amor fraternal aristotélico y del evangelio como casi equivalentes. Este Maritain más optimista, fomenta la acción política cristiana. Una segunda fase de esta etapa es la de la II Guerra misma. Ahí, su principal preocupación consiste en formular principios del bien común, como son personalismo, comunitarismo, pluralismo y teísmo, los cuales tenían por fin ser una alternativa a los modelos en pugna y que, pensaba él, debían ser resguardados por los regímenes políticos para asegurar la libertad de los hombres.

En la última fase, la de posguerra, en la cual el liberalismo ya se ha constituido como la ideología hegemónica de Occidente, si bien perviven en Maritain nociones fundamentales de corte aristotélico-tomista, se exhibe ya claramente el salto cualitativo hacia la democracia como régimen más conveniente (lo cual, dicho sea, iría contra las nociones monárquicas de Aquino, y quizá por contraparte, más cerca de Aristóteles) y la formulación, más novedosa tratándose de su trayectoria, de una fe común y secular que permita alcanzar acuerdos prácticos entre personas con distintas cosmovisiones. Desde luego que esta fe secular tendría en su raíz una noción “teísta”, pero, así y todo, se trataría de una formulación al menos, secularizada. Y, lo que es más llamativo: si bien el Estado debe tender a un bien común, ese bien común está orientado por aquella fe común y secular. Aunque Maritain niega que esta concepción sea comparable con la idea de una religión civil al estilo de Rousseau, resulta dificultoso no observar cierta semejanza. ¿Capituló Maritain ante el liberalismo del orden global de posguerra? ¿Conservó el tomismo en sus últimas formulaciones? Desde un punto de vista crítico pareciera que, o se ha secularizado el cristianismo, o se lo ha reformulado de tal manera que es difícilmente reconocible.

Con todo, Tomás de Aquino está siempre presente. Es indudable el influjo de su filosofía política, así como el reconocimiento que se le tributa. Podría decirse que, siempre que Maritain piensa en el problema de vivir en multitud, Aquino está ahí, incluso si no se lo nombra o si no se está en completo acuerdo con él. Del siglo pasado es la discusión sobre su fidelidad al catolicismo por su conciliación con la vida moderna. Del siglo presente, sin embargo, podría serlo su actualidad y pertinencia para pensar sobre el significado del bien común ante el desafío político del fin de los relatos en la posmodernidad.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Política*, Alianza, Madrid 2018.
- BEUCHOT, M., “Santo Tomás de Aquino: del gobierno de los príncipes”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), 101-108.
- BOSCA, R., “La herejía democrática. El impacto de Maritain en el magisterio social”, *Revista Cultura Económica*, XXX, N° 83 (2012), 36-44.
- COPLESTON, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México D.F. 2014.
- FINNIS, J., *Tomás de Aquino. Teoría moral, política y jurídica*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago 2019.
- FORTE, J. M. (ed.), “Introducción”, en: Maritain, J., *Tres reformadores: Lutero, Rousseau, Descartes*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011.
- IBÁÑEZ, G., *Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain*, Universidad Católica de Chile, Santiago 1984.
- LIRA, O., *La vida en torno*, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago 2004.
- MARITAIN, J., “Concepción cristiana de la ciudad”, en: Maritain, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1984.
- \_\_\_\_\_, *El doctor angélico*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires 1942.
- \_\_\_\_\_, *El hombre y el Estado*, Pacífico, Santiago 1974.
- \_\_\_\_\_, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Leviatán, Buenos Aires 1982.
- \_\_\_\_\_, *Primacía de lo espiritual*, Club de Lectores, Buenos Aires 1967.
- \_\_\_\_\_, *Tres reformadores*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011.
- NAUDON, C. - BUSTOS, I., *El pensamiento social de Maritain*, Del Pacífico, Santiago 1966.
- TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: *Tomás de Aquino, Del ente y la esencia. Del reino*, Losada, Buenos Aires 2014.
- TURSI, A., “Introducción”, en: *Tomás de Aquino, Del ente y la esencia. Del reino*, Losada, Buenos Aires 2014.
- ULLMAN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 2006.