

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 145-167

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2752>

UNA DEFENSA PLURALISTA DE LA INDIVIDUALIDAD:

J. N. FIGGIS, Y LAS COMUNIDADES EN EL ESTADO MODERNO

A pluralist defense of individuality: J. N. Figgis and the communities in
the Modern State

LUIS ARÁNGUIZ KAHN
Santiago de Chile, Chile
luis.aranguiz.k@gmail.com

RESUMEN: Uno de los principales pensadores del pluralismo británico fue John Neville Figgis, autor de una filosofía del orden social que rivalizó con las nociones liberales de sus días. Este trabajo presenta las ideas políticas de Figgis, en particular como fueron expuestas en su obra *Churches in the Modern State* (1913), con un énfasis en la postura pluralista, y la personalidad de las comunidades en relación con el Estado y el individuo. Para mostrar el modo en que se desarrolló su análisis, se contrastará su pensamiento con las ideas liberales de John Stuart Mill, en particular con su obra *Sobre la Libertad* (1859). El trabajo concluye que, contra Mill y su individualismo estatalmente garantizado, Figgis defiende la autonomía de los grupos intermedios para salvaguardar la individualidad de la persona ante el Estado.

PALABRAS CLAVE: John Neville Figgis · Pluralismo británico · Liberalismo · Cristianismo.

ABSTRACT: One of the leading thinkers of British pluralism in the 19th century was John Neville Figgis, author of a pluralist philosophy of social order that rivaled the liberal ideas of his day. This work presents the political ideas of Figgis, particularly as they were exposed in his work *Churches in the Mo-*

Recibido el 19 de abril de 2023
Aceptado el 30 de junio de 2023

dern State (1913), with an emphasis on the pluralistic position, and the personality of the communities in relation to the State and to the individual. To show how he developed his thought, this essay contrasts his ideas present in the aforementioned book with the liberal ideas of John Stuart Mill, in particular his *On Liberty* (1859). The work concludes that, against Mill and his state-guaranteed individualism, Figgis defends the autonomy of intermediate groups to safeguard the individuality of the person.

KEYWORDS: British Pluralism · Liberalism · John Neville Figgis · Christianity.

1. Introducción

Un valor indispensable de un orden liberal contemporáneo es la libertad individual. Sobre él descansan derechos como la libertad de expresión, de pensamiento, de discusión y de creencia. Aunque todas estas nociones de libertades civiles son parte de la vida cotidiana en muchos países, su aparición fue paulatina y no desprovista de conflicto. Como ya se aventura, estos derechos se dan en el marco de la discusión sobre el grado de injerencia que puede tener el Estado en la vida del individuo.

Sin embargo, al situar la cuestión sobre la libertad únicamente en el marco de la relación Estado-individuo, se pierde de vista un tercer elemento que no debiese soslayarse y que es fundamental en la conformación de la vida de un individuo, a saber, la noción de comunidad y, en concreto, las comunidades. Ellas se desenvuelven entre el individuo y el Estado, constituyéndose espacios de generación de relaciones y vínculos humanos, de identidad común y de sentido, funcionando como grupos intermedios entre individuo y Estado. Parte de las preocupaciones que encontramos sobre esto en Figgis, actualmente han sido trabajadas desde la crítica a concepciones liberales de la vida social y política realizadas por autores asociados a la corriente “comunitarista”, siendo ejemplares en esto MacIntyre (1987) y Sandel (2013), entre otros.

La libertad en relación con el Estado, entonces, ya no es un tema de preocupación solo para los individuos, sino también para las comunidades. En este marco, mientras que autores como John Stuart Mill abogaban por la libertad individual respecto a la presión social, a Figgis le preocupaba la posibilidad, cada vez más presente por esos mismos días, de la presión del Estado sobre las comunidades, y que aquel se presentara como el único garante de la existencia y de la individualidad de las últimas.

Así, frente al individualismo liberal, Figgis desarrolló una filosofía pluralista que diera cuenta de la importancia de las comunidades. Un caso ejemplar en este sentido fue para él la libertad de comunidades o cuerpos como las iglesias. Al referirse a este problema, Figgis tuvo que desarrollar nociones de Estado e individuo que inevitablemente iban a rivalizar con otras como las de Mill, porque la discusión fundamental se encontraba precisamente en las implicancias políticas de ambos conceptos.

En Figgis, vemos que la interferencia del Estado en materias de cuerpos eclesiásticos es la superficie de una cuestión más fundamental, que dice relación con el tipo de concepción que el Estado tiene de los cuerpos intermedios. ¿Qué definición de Estado y de cuerpos intermedios permite que el Estado intervenga o no en los últimos? Acaso sea esta una pregunta que oriente, de fondo, la obra *Churches in the Modern State*. Si solo desde el Estado emana el derecho de existencia de los grupos, entonces puede intervenir en ellos. Si, en cambio, el derecho de las comunidades emana por el solo hecho de su existencia, la interferencia del Estado es de suyo limitada. Pero, al mismo tiempo, encontramos también que el propio individuo no puede entenderse solo a la luz de su relación con el Estado; que el individuo, en suma, se conforma en comunidad y que incluso su propia identidad depende de los grupos intermedios en los que se desenvuelve desde su nacimiento. A la luz de esta cuestión, en lo sucesivo revisaremos los rasgos del pluralismo británico así como su filosofía, indicaremos la recepción actual de Figgis y algunos aspectos de su particular pluralismo cristiano en tensión con el individualismo liberal. Posteriormente procederemos a revisar en perspectiva comparada el pensamiento de Mill y el de Figgis tomando como eje la cuestión de la personalidad de la comunidad frente, por una parte, al Estado y, por otra, al individuo. Finalmente, se esbozará una mirada comparada respecto al lugar del cristianismo en la sociedad.

2. El pluralismo británico y las recuperaciones de Figgis

Figgis perteneció a una corriente conocida como “pluralismo británico”, figurando su nombre junto a Harold Laski y G. D. H. Cole. Lo que los caracteriza es la preocupación por una comprensión pluralista del orden social (Levy, 2015). La singularidad de esta escuela residió en ser fruto de la unión entre una forma de liberalismo actoniano, dada la influencia de las ideas de Lord Acton, y un medievalismo orientado por la influencia del trabajo de Otto von

Gierke. El primero influyó en lo que refiere a su concepción federalista de soberanía dividida, esto es, la descentralización del poder y, por tanto, una concepción pluralista, y el segundo lo hizo en la relevancia asignada a los cuerpos intermedios (Levy, 2015, p. 242). El asunto en cuestión, como se ve, es evitar la centralización del poder. Levy (2015) busca mostrar que el pluralismo tiene una cercanía mayor con el liberalismo pese a lo que pueda pensarse a primera vista, llegando a considerar al primero una forma de expresión del segundo (2015, p. 249). El fin de esta escuela ocurrió alrededor de los años ‘30, siendo una marca distinguible el giro de pensamiento en Laski desde el pluralismo a un colectivismo de orientación socialista (Zylstra, 1970).

En las décadas de los 80 y 90, Laski y Cole fueron retomados para la discusión de temas como el socialismo gremial, el sindicalismo y la organización económica (Levy 2015, p. 234), principalmente porque cuando estos autores se referían al pluralismo, lo hacían en ese tipo de ámbitos. No obstante, Figgis no puede rescatarse en esos campos porque raramente se refirió a ellos. Su énfasis era distinto, y su aporte reside más bien en el tratamiento que dio a grupos culturales o religiosos (Levy 2015, p. 234). El problema que Figgis tocó en materia de pluralismo fue el de la *real personality of groups*, esto es, la personalidad real de los grupos (Levy 2015, p. 235).

Pese a que no puede decirse que Figgis sea un autor profusamente divulgado, en las últimas décadas ha sido objeto de recuperación desde distintas perspectivas. En cuanto anglicano, monje y pensador político, sus ideas han tenido alguna incidencia en el pensamiento de autores contemporáneos, por ejemplo en aquellos de línea socialista cristiana como John Milbank (1997), quien recupera a Figgis para apuntalar esa perspectiva, considerando que el pluralismo figgiano puede enmarcarse entre las distintas corrientes del socialismo anglicano (Forde 2020). Otro caso es el de Rowan Williams, quien fuera arzobispo de Canterbury (2002-2012), la investidura más alta dentro de la estructura de la Iglesia Anglicana. En los años 80, Williams destacó la importancia del pensamiento de Figgis para construir un planteo propiamente anglicano y alternativo a la teología de la liberación (Williams, 1984). Un punto crítico en el que se ha notado la recuperación o relectura de Figgis en Williams en cuanto a su pluralismo (Chapman 2011), fue en su controversial posición a favor de la permisión de la *sharia* (ley musulmana) en Inglaterra (Milbank 2009).

Uno de los esfuerzos contemporáneos más relevantes por considerar su pensamiento ha sido la publicación en 2022 del libro *Neville Figgis, CR: His*

Life, Thought and Significance, como fruto de una conferencia pública realizada en 2019 en conmemoración del centenario de su fallecimiento. El volumen cuenta con un prólogo del antes mencionado Rowan Williams. De la docena de artículos que lo componen, escritos por distintos autores, destacan al menos tres de interés para esta ocasión. Uno de ellos observó la utilidad que tiene el pensamiento de Figgis, en particular las nociones de tolerancia y convicción, en el marco de un mundo postsecular, dado que son cualidades que permiten a las comunidades basadas en la fe el contribuir con la democracia liberal (Graham 2022). De ese modo, se observa la cercanía que puede existir entre pluralismo figgiano y liberalismo. Otro capítulo propone una nueva interpretación que lo habilite como pensador conservador, mostrando sus afinidades con Edmund Burke, entre otros (Morris 2022). De tal suerte, se plantea una forma distinta de comprender a Figgis más allá del socialismo cristiano y del liberalismo. Aun así, Morris (2022) reconoce que se está ante un pensador “inubicable”, además de casi completamente ignorado al tratar sobre la filosofía política moderna. Por último, Cavanaugh (2022), autor que escribe desde la tradición católica romana, compara el pensamiento pluralista de Figgis con el concepto de la subsidiariedad, elaborado desde el catolicismo, y acaba por sostener que el concepto de pluralismo de Figgis es una mejor alternativa que el de subsidiariedad. En Chile, por su parte, en un libro de publicación reciente, Svensson (2022) ha elaborado una propuesta pluralista como alternativa a las políticas de identidad, encontrándose Figgis entre los autores para fundamentarla. Este breve repaso permite notar la multiplicidad de abordajes que se pueden hacer a su pensamiento.

3. El pluralismo como postura filosófica

En el campo filosófico inglés del siglo XIX, las ideas pluralistas germinaron a partir de la distinción entre Estado y sociedad, debido a que el primero es monista, mientras que la segunda es diversa (Laborde 2000, p. 9). En particular, por aquellos días circulaban dos teorías del Estado que era necesario discutir. Una de ellas era la de Hegel y su Estado omniabarcante, y otra la de la identificación que Rousseau establecía entre Estado y sociedad mediante la noción de la voluntad general (Laborde, 2000, p. 9). Aunque de distinta forma, en ambos casos se observa que el Estado es entendido como una entidad aglutinante que pone en riesgo la independencia de la sociedad, uno porque intenta sojuzgarla a su poder, otro porque se identifica con ella. Por contraparte, señala Cecile Laborde que para los pluralistas “el Estado solo era un marco legal, poder

desnudo, el grupo de gobernantes de facto o una asociación funcional” (2000, p. 9).

Esta distinción férrea entre Estado y sociedad no debe llevar a concluir que los pluralistas pensaban en dualismos como Estado/sociedad o Estado/individuo. Más bien, uno de los elementos que los unía en sus diferencias era que pensaban en una tricotomía compuesta de los elementos Estado/grupo/individuo (Laborde 2000, p. 9 ss.). Así, según Laborde (2000): “el pluralismo sugirió la posibilidad de una distinción teórica entre la naturaleza de la regulación “estatal” y la de la regulación “social” (la que se refiere a las relaciones de los individuos con la sociedad y los grupos sociales, excluyendo al Estado)” (2000, p. 10).

La distinción entre regulación estatal y regulación social lleva luego a observar las diferencias al interior de cada una. Así, por ejemplo, puede encontrarse que hay regulación social de tipo orgánica o contractual. La última es de orden asociativo e impersonal y se configura de acuerdo a intereses específicos, mientras que la primera se comprende como un “organismo vivo” sustentado sobre lazos como el parentesco, sangre, hábitos, tradiciones, territorio o hábitat compartido, entre otros elementos. En el conocido vocabulario de Tönnies, lo primero es conocido como comunidad y lo segundo como sociedad, de aquí que el énfasis en la comunidad por sobre la sociedad que hace Figgis puede comprenderse a la luz de la teoría de Tönnies (Laborde 2000, p. 13).

Por su parte, la regulación del Estado puede diferenciarse entre coordinación o integración. Su distinción es principalmente de grado y está relacionada con dos temas: la legitimidad e importancia de la comunidad política, y la naturaleza y alcance de las funciones del Estado (Laborde 2000, p. 17). Por una parte, quienes defendían la teoría de la coordinación reducían al Estado a una función mínima, había un énfasis en la capacidad de autogobierno de las comunidades pequeñas y un desdén por la política de Estado, siendo difícil situarlos en el debate entre individualismo y colectivismo porque “no estaban interesados primeramente en el tema del intervencionismo de Estado” (Laborde 2000, p. 17). Por otra, si la integración supone que el Estado de alguna manera funja como la entidad que agrupa a los grupos, otros como Figgis miraban hacia “una forma de autorregulación social, con el Estado actuando, a lo mucho, como una agencia de coordinación” (Laborde 2000, p. 17) y que junto con respetar la pluralidad social no debía buscar “ningún propósito sustantivo propio” (Laborde 2000, p. 17).

A partir de estos dos ejes, Laborde (2000) posiciona a Figgis como un coordinacionista orgánico. Puede hacerse un contraste interesante entre esto y la subsidiariedad católica. En su análisis, Cavanaugh (2022) nota que, mientras que la subsidiariedad busca un orden desde el Estado y un concepto de bien común impulsado por aquel, el pluralismo figgiano lo que propone es que las comunidades dan forma al Estado y que el bien común se da gracias a su existencia y no como propósito estatal. Los pluralistas organicistas lo que buscaban era transferir cualidades típicamente atribuidas a grupos de identidad como la etnia, a grupos como la familia, las iglesias y de ocupaciones. En este sentido, las asociaciones les eran valorables porque ofrecían “pertenencia cultural, autoridad social y dirección moral” (Laborde 2000, p. 14) y, lo que es más, estos grupos permitían el desarrollo de la *individualidad*, socialmente nutrida, por oposición al *individualismo* anómico. Se generaba un nexo humano que no dependía solo de un contrato, sino de una experiencia compartida. Los pluralistas contractualistas, por su parte, consideraban que el organicismo era una forma de negar la autonomía individual y la creatividad, debido a que ahí el individuo en cierto modo depende de la comunidad (Laborde 2000, p. 15).

Por ser la de Figgis una filosofía política cristiana de raigambre anglicana, y específicamente anglocatólica¹, observaba un peligro similar tanto en el Estado como en la Iglesia, consistente en que ambas instituciones podían llegar a pretender ser omniabarcantes. De ahí que el ejemplo del Leviatán hobbesiano, así como el caso del ultramontanismo católico, la infalibilidad papal y la soberanía del Estado irían, para él, en la misma dirección. Así, por tanto, es de esta reflexión en torno al problema de la autoridad centralizada omniabarcante que Figgis desarrolla una teoría de la comunidad pequeña, ya sea iglesia o grupo social, acompañada de una teoría sobre sus derechos inherentes a existir. Al respecto, afirma Laborde (2000) que “la originalidad de la perspectiva de Figgis fue que él percibió estos derechos como una consecuencia lógica de la pluralidad de la vida social, y como una consecuencia normativa de la naturaleza del vínculo social al interior de los grupos particulares” (2000, p. 47). La afirmación según la cual el individuo podría alcanzar su realización personal en los grupos pequeños llevaba también, por consecuencia, al rechazo de la comunidad nacional como una idea que pudiera ofrecer dicha realización

¹ Se trata de un movimiento al interior de la Iglesia de Inglaterra iniciado en Oxford en el siglo XIX, que interpretó a dicha iglesia a la luz de la tradición católica por sobre la vertiente protestante. Además, se oponían a la corriente “liberal” –en términos teológicos– dentro de la Iglesia (Chapman 2006).

(Laborde 2000, p. 49), dado que es en los grupos pequeños donde realmente se forja la identidad personal y no en una comunidad abstracta. Levy (2015) lo coloca en términos preclaros: “no había conflicto entre defender la libertad de los grupos y defender la libertad de las personas individuales. En efecto, entendían de sí mismos que estaban haciendo lo segundo precisamente en cuanto hacían lo primero” (2015, p. 249).

Esta defensa de los grupos intermedios y sus derechos se verá reflejada en su crítica a la teoría de la concesión o de la ficción, según la cual la existencia de las corporaciones se debe a la concesión del Estado, en que los grupos son “meramente una creación del Estado, que su vínculo es su documento originario, y que son un agregado de individuos tratados como una persona por conveniencia, sin pensamiento o voluntad propia” (Laborde 2000, p. 55 ss.). La noción de personalidad puede aplicarse sin problemas a los grupos intermedios, no así al Estado que era concebido más como un “artefacto mecánico que como un cuerpo orgánico” (Laborde 2000, p. 59). En el plano de la búsqueda de la libertad, para Figgis no se trataba de un bien intemporal, sino de uno conseguido gracias a los conflictos religiosos (Laborde 2000, p. 60), en sus propios términos,

(...) fue la competencia de reclamaciones de los cuerpos religiosos, y la inhabilidad de cada uno de ellos para destruir a los otros, lo que finalmente aseguró la libertad. Los derechos del hombre fueron su reconocimiento del sentido de sus deberes para con Dios. La libertad política es el fruto de las animosidades eclesiásticas (Figgis 1913, p. 101).

Es evidente que esta libertad conseguida en medio de conflictos religiosos, no se refería a individuos religiosos, sino a grupos religiosos y, por lo tanto, de lo que se trata la tolerancia es en principio de la convivencia entre grupos distintos, y no entre individuos libres de la intromisión del Estado.

4. Pluralismo cristiano contra individualismo liberal

En su *Churches in the Modern State*, obra que según David Runciman es “tal vez la declaración más completa de una posición pluralista en el pensamiento político inglés en este siglo (XX)” (1997, p. 125), Figgis menciona a Mill en tres ocasiones, siendo una de ellas de interés por tratarse de una clara diferenciación con su pensamiento. Figgis indica que en *Sobre la Libertad*, J. S. Mill ofreció una defensa ideal de la tolerancia que, sin embargo, estaba

basada en una distinción que pocos podrían mantener: “aquella entre los actos que le conciernen a sí mismo y los que no” (Figgis, 1913, p. 116), y aun si los actos del primer tipo existieran, “ningún cuerpo religioso ni nadie que haya perseguido alguna vez, haría sino negar que los actos particulares sobre los que hay queja, fueron de ese tipo” (Figgis 1913, p. 116). Es decir, cuando se ha perseguido, la razón para hacerlo ha sido que los actos de los perseguidos no conciernen solo a ellos sino a la sociedad. Lo que Figgis tiene a la vista es afirmaciones de Mill como la siguiente:

el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás”(2011, p. 68).

Desde el punto de vista de Figgis, esto no solo es falso, sino empíricamente imposible. La persecución no se ejecuta por cuestión de conciencia, pese a que dicha práctica se condene desde el punto de vista de la conciencia individual. Aún más, Figgis sostiene que, si el individuo llega a ser tal debido a que es parte de una sociedad, entonces “su conciencia es siempre parcialmente social” (Figgis 1913, p. 116) esto es, no individual solamente. Concluye entonces preguntándose: “¿por qué la sociedad que lo ha hecho ser lo que es no debería reafirmar una autoridad coercitiva en última instancia contra él?” (1913, p. 116). Como indica Nicholls (1994), desde la perspectiva de Figgis, la distinción de Mill entre los actos que conciernen a uno mismo y los que conciernen a otros, indicaba realmente una “incomprensión de la naturaleza de las relaciones humanas” (1994, p. 23). Según aduce Laborde, la visión de sociedad que tiene Figgis se asienta en su concepción del cristianismo y es debido a ello que se opone al individualismo de Mill:

El cristianismo enfatizó la inviolabilidad de las conciencias individuales y, en este sentido, no enseñó que el individuo debía fundirse en el grupo. Sin embargo, así como un cristiano no puede ser completamente cristiano sin un sentido de eclesialidad, así mismo el individuo no puede llegar a ser él mismo excepto en una sociedad” (Laborde 2000, p. 48 ss.).

La defensa de Figgis a las comunidades puede compararse con las ideas de sociólogos como Emile Durkheim, que posiciona a aquellas por sobre el individualismo (Nicholls 1994, p. 56). Lo mismo puede decirse de Herbert Spencer quien, pese a ser enfáticamente individualista, entendía de todas formas a la sociedad como un organismo que se desarrolla tal como lo haría un organismo biológico (Nicholls 1994, p. 56).

Una cuestión queda pendiente en esto. La apelación de Mill a la no intervención del colectivo, a nivel de Estado o de grupos intermedios, tiene relación con permitir que los individuos se desarrollen integralmente mientras no perjudiquen a otro. Lo que Mill busca es que, cumplida esta condición, exista “perfecta libertad legal y social” (2011, p. 153) es decir, libertad tanto en cuanto al poder constituido como a la moral, que puede ser otra forma de represión social (2011, p. 73).

La pregunta es, entonces, ¿debería intervenir el Estado a los grupos intermedios para que ellos no interfieran en el desarrollo pleno del individuo? La respuesta de los pluralistas a esto, indica Nicholls (1994), es que aquello causa más daño que bien. Y más aún, así como “Mill había insistido en que el estado nunca debería interferir en una persona adulta civilizada” (Nicholls 1994, p. 91), asimismo los pluralistas tomaron esa noción y la aplicaron al grupo de modo que “el estado no debería, como regla general, intervenir con la vida de un grupo por el bien del grupo mismo (ni por el bien de sus miembros individuales)” (Nicholls 1994, p. 91) pues las consecuencias finales de aquello son peores que sus beneficios.

Según John Gray (1991), el centro de la obra *Sobre la Libertad* no tiene que ver principalmente con su defensa a libertades como las de pensamiento, expresión y asociación. Ellas serían solo una consecuencia de un elemento más fundamental, a saber, su concepción de la naturaleza humana y el autodesarrollo. Ahí, la sociedad liberal es “el único tipo de sociedad en la que los hombres, confiados en sus propias múltiples posibilidades, pero críticos de sus propios poderes y de los del resto; los hombres que aspiran al estatus de agentes autónomos y que valoran su propia individualidad, consentirán en vivir” (1991, p. 2). De aquí se desprenden dos puntos sobre el principio de libertad. El primero es que para Mill, siempre que los individuos gozan de una libertad tradicional para actuar en perjuicio de otros, el principio es violado (Gray 1991, p. 2). Un ejemplo propio de Mill, señala Gray, es la procreación indiscriminada y los efectos sociales que tendría. El segundo punto es que su

principio de libertad conlleva la prohibición de dos tipos de intervenciones, aquellas que buscan prevenir que un individuo se ocasione daño a sí mismo, y aquellas diseñadas para lograr que el individuo se adapte a las ideas morales de su comunidad (Gray 1991, p. 2). De este modo, la libertad política no se defiende como un principio, sino como un fin que depende de una antropología liberal. Con todo, Gray desarrolla algunas críticas al liberalismo de Mill, siendo una de ellas el que su teorización sobre el concepto de la individualidad va en una línea “radicalmente defectuosa” (1991, p. 224), dado que para lograr desarrollarla se requiere la experimentación en planes de vida definidos a partir de una noción fuerte de la elección autónoma y, de ese modo, desde este punto de vista quien optase por un plan de vida “tradicional” simplemente no podría desarrollarse plenamente individuo.

5. Figgis contra Mill

Si seguimos el pasaje en que Figgis esboza sus puntos de diferencia con Mill, puede explorarse la diferencia entre ellos a partir de temas como las libertades en materia de pensamiento y de expresión y sus concepciones rivales sobre la individualidad, acompañadas de las implicancias que tienen para la comprensión de sociedad y Estado. Figgis reconoce dos preocupaciones principales en *Churches and the Modern State*. La primera de ellas es que el mínimo esencial para defender a la Iglesia y, por extensión a las comunidades, es el reconocimiento de su poder original de autodesarrollo (*self-development*), que la constituye capaz de actuar como persona con mente y voluntad propias (1913, p. 99). La segunda es que es necesario relevar la falsedad de la concepción según la cual el Estado es la única entidad política aparte del individuo. Esto porque no solo es discordante con la libertad eclesiástica, sino además con la libertad de la vida comunitaria en general, lo cual también llega a ser un problema para la libertad del individuo (1913, p. 100). Visto aquello, el contraste entre Figgis y Mill, se abordará a partir de dos temas: la personalidad de la comunidad en relación con el Estado, y la personalidad de la comunidad en relación con el individuo.

Si para Mill el problema central fue la relación entre el individuo y la presión colectiva, para Figgis en cambio lo era entre las comunidades más pequeñas y el Estado, o en sus términos la *communitas communitarum* (1913, p. 8), el Estado como “comunidad de comunidades” (1913, p. 80). De aquí desprendía la pregunta capital respecto a si acaso las comunidades pequeñas

tienen un derecho a existencia propio y se les reconoce el poder de autodesarrollo (1913, p. 39), o si son simples creaciones del soberano que no tienen vida inherente. Así, los casos prácticos desde los cuales arranca su reflexión son una serie de ejemplos de intervención estatal en la vida de las iglesias, tales como los conflictos eclesiásticos en la Iglesia Libre de Escocia (1913, p. 18), la disolución de casas monásticas en Francia (1913, p. 23ss) y la *Kulturkampf* de Bismarck en Alemania (1913, p. 29 ss.) contra los católicos. Cuando el Estado interviene, no solamente se está pasando a llevar a un grupo, sino que la intervención finalmente se debe a que el Estado no considera a ese grupo como poseedor de un derecho inherente a existencia y, lo que es más, una personalidad propia. La pregunta es:

¿Las sociedades corporativas han de ser concebidas como personalidades reales o personalidades ficticias, es decir, es su unión de tal naturaleza que tiene una vida más grande que la mera suma de individuos que componen el cuerpo; que no es meramente un tema de contrato; que en la acción tiene las marcas de la mente y la voluntad que le atribuimos a la personalidad; que esta vida y personalidad corporativa crece naturalmente e inevitablemente a partir de cualquier unión de hombres con fines permanentes, y que no es retenida ni concedida según el gusto del Estado? (1913, p. 41).

Figgis responderá con toda claridad que sí, las sociedades corporativas deben ser concebidas como personalidades reales; que son más que una suma de individuos; que no se afirman sobre el contrato, sino que son de origen orgánico; que tienen personalidad porque actúan y piensan como un individuo; y que están orientadas por fines permanentes que no se limitan al Estado ni por sus intereses ni por algún tipo de dependencia.

El Estado, sea monárquico, aristocrático, colectivista, etc., como sea dice Figgis, no debe intervenir en estas comunidades, no solo porque no tiene derecho sobre ellas, sino fundamentalmente porque ellas suelen ser anteriores a él, no fueron creadas por él o no dependen de él. En efecto, ni la familia, ni las iglesias, ni siquiera los clubes ni universidades ni una serie de otros grupos, fueron creados por él y, por ello, “deberían ser tratados por la autoridad suprema como teniendo una vida original y garantizada, ser controlados y dirigidos como personas, pero no considerados en su facultad corporativa como

meros nombres, los que para propósitos jurídicos y solo para estos fines son llamados personas” (1913, p. 47).

El Estado es una sociedad de sociedades (1913, p. 49), es decir, no de individuos aislados y autónomos, sino sobre todo de agrupaciones humanas previas a él y que tienen derechos que a él únicamente le corresponde el deber de resguardar. En efecto, cada Estado es, indica Figgis, “una síntesis de voluntades vivientes” (1913, p. 92), voluntades que son comunitarias. Ellas son las que dan forma al Estado, y no al revés. En esta defensa del autodesarrollo de las comunidades puede notarse el traspaso que Figgis hace del resguardo del individuo frente al Estado, al resguardo de la comunidad frente al Estado. La razón por la cual este último debe respetarlas es que, en la práctica, el hecho de ser colectivo no les quita su carácter de persona, del mismo modo que un individuo es persona. Así, los mismos derechos que se debiesen defender para las personas individuales, deben ser defendidos para las personas colectivas. En efecto, indica Figgis que “la mera libertad individual contra un Estado omnipotente probablemente no sea mejor que la esclavitud; más y más es evidente que la verdadera cuestión sobre la libertad en nuestros días es la libertad de las agrupaciones más pequeñas para vivir en el conjunto” (1913, p. 52).

Ésta es la misma libertad que Mill buscaba resguardar para el individuo. En sus términos, “en la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano” (2011, p. 68). Analógicamente, podría decirse que Figgis no busca menos que resguardar la soberanía de los grupos pequeños, soberanía de cuerpo y de espíritu, o para usar mejor sus términos, soberanía de mente y voluntad.

Entramos aquí al segundo tópico figgiano sobre la personalidad de las comunidades y el individuo, punto en común entre los pluralistas británicos que nuestro autor aplica particularmente a los cuerpos eclesiásticos. Se trata de:

una vida real y personalidad la que esos cuerpos están forzados a reclamar, la cual creemos que poseen por naturaleza de su situación, y no por la concesión arbitraria del soberano. Negar esta vida real es falsear los hechos de la existencia social y es de la misma naturaleza que negar la personalidad humana a la que llamamos esclavitud, que siempre en su naturaleza es injusta y tiránica (1913, p. 42).

El comunitarismo de Figgis no se contenta con enfatizar la preeminencia de la comunidad por sobre el individuo. Lo que encontramos como un hecho, indica, no es individuos “iguales e indiferenciados no relacionados excepto con el Estado, sino una jerarquía ascendente de grupos” (Figgis 1913, p. 88) como por ejemplo, cita él, la familia, la escuela, el municipio, el sindicato y la Iglesia, que actúan como si fueran una persona. Es tal el grado de importancia que tienen estos cuerpos en la formación de la persona que Figgis llega a negar el concepto liberal afirmando que “en el mundo real, el individuo aislado no existe; él comienza siempre como miembro de algo” (Figgis 1913, p. 88) y su personalidad se desarrolla solo en sociedad a tal punto que “de un modo u otro, él siempre encarna alguna institución social” (Figgis 1913, p. 88). Figgis lo ejemplifica del siguiente modo, tú no eres simplemente John Doe o Richard Doe, pues como John probablemente seas miembro de la Iglesia cristiana por el bautismo, un Doe por familia, un inglés por raza; estas tres son instituciones sociales, que se han convertido en ti (1913, p. 89).

A diferencia de Mill, no es que el individuo autónomo, libre, pueda escoger a qué pertenece y a qué no por asociación. Por el contrario, los grupos sociales se expresan o materializan en las personas y su identidad. La individualidad personal es, valga la redundancia, resultado de la interacción de la persona en medio de los grupos. En este sentido, es posible decir que la personalidad del individuo depende de las personalidades comunitarias. Por lo tanto, no es solo que ellas han de ser resguardadas por su derecho inherente a existir previo al Estado, sino también porque la personalidad de los individuos que conviven en sociedad depende de ellas. Además, en cierto modo, las agrupaciones son también como el Estado en cuanto que funcionan como sociedades (1913, p. 69). La implicancia de esto es que, aunque no son estatales, eso no significa que sean privadas. Por el contrario, también son públicas, debido a su carácter colectivo (1913, p. 69). Una de las diferencias notorias que se puede encontrar entre Mill y Figgis en este punto es la siguiente coincidencia aparente. En su *Sobre la Libertad Mill*, refiriéndose al problema que comporta el no debatir las opiniones en público, sostiene de manera negativa que

(...) tanto mayor es la desconfianza que un hombre tenga en su propio juicio solitario, tanto más confía, con una fe implícita, en la infalibilidad de “el mundo” en general. Y el mundo, para cada individuo, significa la parte del mismo con la cual él está en contacto: su partido, su secta, su iglesia, su clase social; y, comparativamente, casi puede llamarse liberal

y de amplias ideas al hombre para el cual el mundo significa algo tan comprensivo como su país o su época (2011, p. 78).

En otras palabras, no discutir opiniones, la restricción a la libertad de expresión, reforzaría la opinión de grupo o comunidad en aquellos individuos que tienen poca seguridad en sus propias ideas. La libertad de expresión, entonces, sería en Mill un modo de combatir el peso de las opiniones de la comunidad por sobre el juicio individual, bajo el supuesto de que las comunidades no deberían ser consideradas personas. Figgis, por su parte, afirma casi exactamente lo mismo, pero en un sentido positivo,

(...) como un hecho, los hombres crecerán hasta la madurez y serán moldeados en sus prejuicios, gustos, capacidades e ideales morales no solamente por la gran corriente principal de la vida nacional, sino también, y tal vez más profundamente, por sus propias conexiones familiares, su vida comunal local en el pueblo o la ciudad, su sociedad educacional (...) e incontables otros organismos (1913, p. 72).

Si el individuo se debe a los grupos sociales con los que interactúa, entonces que su opinión se base en ellos para Figgis es una cuestión inevitable y, aún más, dado que son los grupos los que constituyen el Estado en cuanto comunidad de comunidades, el que los individuos opinen conforme al juicio común de los grupos lo que hace es fortalecer su independencia para no convertirse en unos seres aislados, esclavizados, frente a un Estado omnipotente. Por ello, resulta casi una ilusión la idea de que el individuo se puede desprender del grupo libremente, porque aun si lo logra, finalmente no se desprende nunca de la comunidad de comunidades. En otros términos, al quedar solo frente al Estado, sigue sometido a una comunidad, solo que esta es abstracta, sin lazos humanos reales, omnipotente, omniabarcante, aspira al monopolio de la sociedad que acaba con el pluralismo y, por ende, no puede lograr otra cosa que la uniformidad. Así, el individuo queda atado solo a la decisión soberana del Estado, y su soberanía individual, en suma, es una ficción que depende de la soberanía real del Estado. De aquí que defender a los cuerpos intermedios no se debe solo al hecho de su derecho inherente, sino además a que en última instancia haciendo así, se defiende también al individuo del Estado.

6. El cristianismo en un escenario plural

Un terreno en el que se puede encontrar cierta sintonía entre Figgis y Mill, aunque desde luego no desprovista de la tensión fundamental antes explorada, es sobre qué lugar le cabe al cristianismo en medio de la vida social. En este punto Figgis también contesta a Mill, pero lo hace reconociendo con cierto matiz, implícitamente, algunas de las críticas que este último realiza. La noción que Mill presenta del cristianismo o, más precisamente, de los cristianos, es que no se diferencian sustantivamente de la cultura dominante y, por lo tanto, no ve que el cristianismo esté necesariamente contrapuesto al orden liberal en términos éticos: “Examinando cómo profesan el cristianismo la mayoría de los creyentes se ve hasta qué punto doctrinas intrínsecamente aptas para producir la más profunda impresión sobre el espíritu pueden permanecer en él como creencias muertas” (2011, p. 107). Esta noción de creencia muerta no refiere a los dogmas, sino a las prácticas distintivas que se esperarían de un cristiano que vive de acuerdo a una cierta ética cotidiana:

‘no es exagerado decir que no más de un cristiano entre mil guía o juzga su conducta individual con referencia a estas leyes. El modelo a que la refiere es la costumbre de su país, clase o profesión religiosa. Tiene así, de una parte, una colección de máximas éticas que cree le han sido transmitidas como reglas para su gobierno por la sabiduría infalible; y de otra, una serie de juicios y prácticas de cada día (...)’ (2011, p. 108).

Las creencias, por tanto, no regulan la conducta, sino las costumbres y convenciones circundantes. Pero aquí Mill introduce una comparación crucial, y es que “los primeros cristianos procedían de forma muy diferente” (2011, p. 109) a los de la cultura inglesa del siglo XIX. Para Mill, el cristianismo “es, esencialmente, una doctrina de obediencia pasiva; inculca la sumisión a todas las autoridades constituidas” (2011, p. 119) y en todo lo que la autoridad no contravenga la enseñanza de la Iglesia, ha de ser seguida, e incluso si no fuese así, el cristianismo no enseña la rebelión. En suma, se trata para Mill de una moral de la “reacción” (2011, p. 118). Y a esta moral reactiva, hay que añadir que quienes la siguen, ni siquiera la llevan a la práctica satisfactoriamente en sus días. Por último, también sostiene la idea de que la moral cristiana “limita sus preceptos a los particulares” (2011, p. 117) y, por tanto, no a toda la sociedad.

Figgis estaría de acuerdo con varios de estos puntos. Por ejemplo, él considera que la preocupación primera de los cristianos en el campo de las prácticas tiene que ver “con el estándar moral de su propia sociedad y con ellos como sus miembros” (1913, p. 130). Es decir, no se trata de imponer la moral cristiana al resto de la ciudadanía porque “la ley cristiana es la ley de los cristianos” (1913, p. 125). En efecto, es categórico en este punto:

No podemos reclamar libertad para nosotros, mientras al mismo tiempo proponemos negársela a otros. Si vamos a gritar “quita tus manos” al poder civil en materias como el matrimonio, doctrina, ritual, o las condiciones de la comunión al interior de la Iglesia – y esta es la condición necesaria de una sociedad religiosa libre el que pueda regular estas materias– entonces debemos rendirnos con intentar dictar la política del Estado para toda la masa de ciudadanos”(1913, p. 112 ss.).

Un segundo punto en el que contesta a Mill, es en relación con el carácter de la Iglesia de los primeros días. Figgis reconoce que la Iglesia no debe imponerse a través del Estado, pero si cree que cuando en su interior hay una opinión pública consolidada, esta puede “afectar al mundo ampliamente” y añade que “eso es lo que pasó en los primeros días de la Iglesia” (1913, p.130). En otras palabras, el hecho de que la Iglesia no se imponga a través del Estado, con lo cual ambos están de acuerdo, en el caso de Figgis no implica que la Iglesia abjure de su pretensión de incidir en la vida social. Por el contrario, es precisamente incidiendo en la vida social sin imponerse a través del Estado como la Iglesia participa en un contexto plural.

El tercer aspecto tiene relación con la medida en que los cristianos practican su ética. Figgis en cierto modo concede la crítica de Mill, por ejemplo cuando indica que “el laico promedio de la clase cómoda parece tener poca noción de que su estándar debería ser, de alguna manera, más alto que el de sus vecinos” (1913, p. 127). Ahora bien, para Figgis no se trata de una cuestión puramente descriptiva como para Mill sino, como hombre de Iglesia, sobre todo es normativa. Que esa sea la situación no quiere decir que así debería ser. De hecho, en específico en torno a la cuestión social, sostiene que los hombres de iglesia deben tener conciencia de estos temas, que se debería predicar el deber de tener opinión política y económica (1913, p. 126) y, todavía más claramente,

(...) lo que necesitamos es persuadir a los miembros de la iglesia de su propio deber en relación con su propia riqueza y los medios por los que la obtienen. Considérese cuán vasto sería el cambio si cada comulgante regular de la iglesia de Inglaterra –omitiremos al resto por ahora– abrazara sinceramente la máxima de San Pablo de que “teniendo sustento y abrigo, estemos contentos con esto” (1913, p. 128).

Despejados estos puntos de encuentro y sus matices, queda entonces una cuestión más que resolver. ¿Qué pensar sobre la tolerancia? Mill, como es esperable, es un inconformista. No solo no quiere la tolerancia institucional, sino que protesta contra la intolerancia social: “nuestra intolerancia meramente social no mata a nadie, no desarraiga ninguna opinión, pero induce a los hombres a desfigurarlas o a abstenerse de todo esfuerzo activo para su difusión” (2011, p. 96). Aunque Mill reconoce que en el mundo antiguo la república controlaba la disciplina moral y mental y que en el mundo moderno la separación de autoridades temporales y espirituales ha hecho posible aminorar la intervención sobre el individuo, sostiene que cuando se ha dado esta separación “el mecanismo de la represión moral fue manejado más vigorosamente (...)” (2011, p. 73). Por lo cual, aun cuando el Estado no se entromete, las concepciones morales dominantes de todas formas siguen imponiéndose por mecanismos no jurídicos sino sociales. Mill no reconocía en el cristianismo la regla principal de conducta porque la considera un modelo moral entre otros y creía en la complementariedad de éticas. Protestaba principalmente contra la idea de que una parte de la verdad reclamase ser toda la verdad (2011, p. 121) y es por eso que, junto con promover la libertad de expresión para evaluar argumentativamente el peso de verdad de las distintas afirmaciones morales, consideraba que debía haber una combinación de valores éticos cristianos y seculares (2011, p. 120). En sus palabras: “soy de opinión que otras éticas, distintas de las que se pueden considerar originarias de fuentes exclusivamente cristianas, deben existir al lado de la ética cristiana para producir la regeneración moral de la humanidad” (2011, p. 121).

La opinión de Figgis respecto al problema de la tolerancia en algún punto será similar en cuanto a diagnóstico, pero como ya ocurrió antes, se diferenciará en cuanto al *telos* propio que el cristianismo tiene. El primer reconocimiento es que en el Estado moderno se da una heterogeneidad religiosa en cuyo paisaje “el viejo ideal de una religión de Estado uniforme ha partido”

(1913, p. 114). Hay una pluralidad de iglesias conviviendo, y también hay no cristianos. Qué decir de su apreciación de estar ante una anarquía intelectual en la que lo que domina es una visión materialista del mundo (1913, p. 115). En un contexto así, 'todo por lo cual podemos pedir, todo lo que podemos esperar, es libertad para nosotros como una sociedad en medio de muchas'' (1913, p. 120). Ahora bien, esto no tiene un tenor negativo o pesimista. Por el contrario, Figgis reconoce ventajas que, incluso, van en línea con la defensa de la libertad de expresión de Mill. Para este último, por ejemplo:

la peculiaridad del mal que consiste en impedir la expresión de una opinión es que se comete un robo a la raza humana; a la posteridad tanto como a la generación actual; a aquellos que disienten de esa opinión, más todavía que a aquellos que participan en ella. Si la opinión es verdadera se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; y si es errónea, pierden lo que es un beneficio no menos importante: la más clara percepción y la impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error (2011, p. 77).

En suma, la libertad de expresión debe permitirse porque ella hace posible el contraste de la verdad con el error, y cuando esto ocurre, la postura que se beneficia es la de la verdad, pues, la ventaja real que tiene la verdad consiste en esto: que cuando una opinión es verdadera, puede ser extinguida una, dos o muchas veces, pero en el curso de las edades, generalmente, se encontrarán personas que la vuelvan a descubrir, y una de estas reapariciones tendrá lugar en un tiempo en el que por las circunstancias favorables escape a la persecución, hasta que consiga la fuerza necesaria para resistir todos los intentos ulteriores por reprimirla (2011, p. 92).

Ahora, esto es lo que afirma Figgis:

(...) La ventaja de la tolerancia es que actúa automáticamente sobre la pureza de los cuerpos religiosos y la realidad de su fe; y, cuando se completa, produce un temperamento que, recocado en el fuego de la crítica constante, es análogo al producido por las persecuciones en los primeros días de la iglesia'' (1913, p. 119).

Figgis reconoce que, en un espacio tolerante, la fe cristiana sería tan desafiada por ideas rivales que aquello la fortalecería al punto que podría producirse

lo mismo que ocurrió con la primera iglesia en el contexto pagano romano: “En el largo plazo la religión o creencia que se ha establecido en medio del fuego de la crítica es más pura que cualquier otra” (1913, p. 118). En este sentido, la propuesta de Mill acaba por ser útil al desarrollo mismo de la Iglesia. Así, asegurar la tolerancia no es importante simplemente por tratarse de un valor liberal, sino porque asegura la libertad corporativa de los grupos intermedios y, para el caso particular de la Iglesia, fortalece su capacidad de misión pues, como dice Figgis, “desde el punto de vista cristiano, la gran ventaja de la tolerancia es que eleva automáticamente la vida de la iglesia” (1913, p. 118). Es aquí donde, finalmente, arribamos a la matriz eclesiológica agustiniana de Figgis, que distingue enfáticamente la ciudad de los hombres de la ciudad de Dios: “las dos sociedades son diferentes—distintas en origen, en propósito y — si me lo toleran— en personalidad. Nunca es probable que la más pequeña, por como son las cosas, controle a la más grande. Si intenta hacerlo será golpeada y, en el proceso, pudiera perder su propia libertad” (1913, p. 134).

La Iglesia no debe dominar al Estado porque son personalidades, cuerpos sociales, distintos. Si ha de tener alguna incidencia, aquella será no por la vía de la gran comunidad, sino como una comunidad entre otras, es decir, a nivel de sociedad civil. La razón final es la siguiente: “La esencia de la iglesia es ser diferente al mundo, y su misión es proclamar esa diferencia. Siempre que los hombres tratan de santificar al mundo alzándolo al nivel de la iglesia, usualmente tienen éxito solamente en rebajar la vida de la iglesia para acomodarla a la práctica del mundo” (1913, p. 134).

La Iglesia no puede santificar al mundo por medio de la política estatal. Hacerlo es, básicamente, rebajarla. Pero ahora, lo mismo puede decirse de manera inversa respecto al Estado: su labor no es tratar de mundanizar a la Iglesia, sino reconocer su derecho inherente a existir como un cuerpo social entre otros. Como se ha dicho antes, en Figgis “su búsqueda de libertad en ambas Iglesia y Estado significaba libertad para la Iglesia *del* control estatal (un Estado que incluye a no anglicanos e incluso no cristianos), y libertad *para* el Estado del control cristiano” (Hall 1983, p. 344).

Este punto de vista respecto a la relación entre Iglesia y Estado ha hecho que Figgis sea retomado en la actualidad, sobre todo en un contexto en el que se producen tensiones entre democracia liberal y religión. Graham (2022) observa que el pensamiento de Figgis puede ayudar a conseguir un entendimiento en esta materia, considerando que, en las sociedades postseculares se da una coexistencia agonística entre lo sagrado y lo secular (Graham 2022, p.

187). Mientras que tendencias religiosas buscan “convertir” a las sociedades, el liberalismo secular piensa que no se puede ser verdadero creyente y buen ciudadano al mismo tiempo (Graham 2022, p. 194). Así las cosas, mantener igualmente tolerancia y convicción se vuelve un desafío para los cristianos en particular. Por una parte, indica Graham (2022), se requiere de las comunidades de fe una voluntad favorable hacia una sociedad civil abierta, diversa e inclusiva y, por otra, ellas pueden resistir la exclusión secularista de la religión en la esfera pública. De ese modo, “las comunidades de fe son llamadas a cultivar una presencia pública de la religión que no recurra a demandas de privilegio, pero que tiene el derecho de perseguir sus fines sin encontrar prejuicios” (Graham 2022, p. 188). El argumento político figgiano en esta dirección consiste en que los individuos participan en la vida del Estado desde las asociaciones colectivas, no pudiendo separarse al individuo de la vitalidad de las instituciones sociales o comunidades (Graham, 2022:194). Se trata, entonces, de un concepto distinto del que establece una dicotomía entre individuo y Estado y en el cual el primero participa del segundo de manera, valga la redundancia, individual, como se entiende en la democracia liberal.

Ahora bien, vale la pena precisar que el argumento de Figgis no lleva necesariamente a una oposición al orden democrático liberal, pues lo que se busca en el caso de Graham (2022) es, precisamente, un punto de convivencia entre una concepción pluralista y dicho régimen. Así, lo óptimo es que, en el marco del orden democrático liberal, se acepte el hecho de que el individuo participa del Estado como parte de comunidades.

7. Conclusiones

La filosofía pluralista de Figgis, como se nos presenta en su libro *Churches and the Modern State*, podría resumirse en las siguientes dos máximas: que los grupos intermedios tienen una personalidad tal como los individuos y que el Estado debe admitir el derecho inherente de estos grupos a existir. De ambas, se deduce que en un Estado la defensa a las comunidades ha de darse tal como se da la defensa al individuo en términos de soberanía sobre sus decisiones. La individualidad personal se protege cuidando a la personalidad de las comunidades de la gran comunidad que es el Estado.

Sin embargo, a la luz del individualismo liberal el pluralismo genera otras consecuencias. La primera, es que se asume que el individuo forja su personalidad indefectiblemente en comunidad y, por lo tanto, el individuo aislado de los liberales no existe. En segundo término, estas comunidades deben ser

resguardadas porque la personalidad de los individuos que conviven en sociedad depende de ellas. Atacarlas es atacar al individuo y, por lo tanto, su debilitamiento también es el debilitamiento del individuo.

El pluralismo acomete dos tareas. Desafiar a la dicotomía individuo/Estado, así como redefinir ambas categorías. El modo en que lo hace es a partir de la inclusión de un tercer término, conformando así la tricotomía Estado/individuo/grupo. Luego, lo que hace el pluralismo es colocar al grupo como el eje de los otros dos elementos para, a partir del grupo determinar al individuo y al Estado. De este modo, se contesta tanto a las ideas estatistas como individualistas que dominaron en su época.

Por último, todo el peso de esta filosofía Figgis lo puso al servicio de la protección de la Iglesia, el grupo intermedio para él más caro. Así, junto con realizar un aporte para la defensa de los cuerpos intermedios, aportó también una filosofía para defender el lugar de la Iglesia en la sociedad. Lo que no deja de ser llamativo es que, pese a todas las diferencias presentadas, sea en este inesperado terreno en el que se observen coincidencias entre el pluralismo cristiano de Figgis y el tan resistido liberalismo de Mill.

Referencias

- Avis, P., (2022), *Neville Figgis, CR: His Life, Thought and Significance*, Brill, Leiden.
- Cavanaugh, W., (2022), “The Road not Taken: Figgis, Subsidiarity, and Catholic Social Teaching”, en P. Avis 1980, pp. 220-245.
- Chapman, M., (2011), “Rowan Williams”s Political Theology: Multiculturalism and Interactive Pluralism”, *Journal of Anglican Studies*, vol. 9(1), pp. 61-79.
- , (2006), *Anglicanism*, Oxford University Press, Oxford.
- Forde, J., (2020), *Anglican Socialism and Welfare: John Milbank”s “Blue Socialist” Thinking and the Church of England”s Approach to Welfare since 2008*, tesis de doctorado, Facultad de Humanidades, Universidad de Mánchester, Mánchester.
- Figgis, J. N., (1913), *Churches and the Modern State*, Longmans, Green and Co., Londres.
- , (2021), *Iglesias en el estado moderno*, IMHICIHU-Conicet, Buenos Aires.
- Graham, E., (2022), “Without Privilege, without Prejudice: The Resurgence of Religion and the Dilemmas of Secular Liberalism”, en P. Avis 1980, pp. 186-201.
- Gray, J., (1991), *Liberalisms*, Routledge, Londres.
- Hall, Sean, (1983), “Authority in a sacramental democracy: the views of John Neville Figgis”, *Louvain Studies*, Vol. 9, Edición: 4, pp. 331-352.
- Laborde, C., (2000), *The Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900-25*, MacMillan Press, Londres.
- Levy, J., (2015), *Rationalism, Pluralism and Freedom*, Oxford University Press, Oxford.

- MacIntyre, A., (1987), *Tras la virtud*, Espasa, Barcelona.
- Milbank, J., (1997), *The Word made Strange*, Blackwell Publishers, Oxford.
- , (2009), “Multiculturalism in Britain and the Political Identity of Europe”, *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 9, No. 4, Noviembre 2009, pp. 268–281.
- Mill, J. S., (2011), *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Morris, J., (2022), “Figgis and the Religious Roots of Modern Conservatism”, en P. Avis 1980, pp. 47-64.
- Nicholls, D., (1994), *The Pluralist State*, St. Martin’s Press, Nueva York.
- Runciman, D., (1997), *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sandel, M., (2013), *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona.
- Svensson, M., (2022), *Pluralismo. Una alternativa a las políticas de identidad*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago.
- Williams, R., y Nicholls, D., (1984), *Politics and Theological Identity: Two Anglican Essays*, The Jubilee Group, Londres.
- , (1984), “Liberation Theology and the Anglican Tradition”, en R. Williams y D. Nicholls 1984, pp. 7–26.
- Zylstra, B., (1970), *From Pluralism to Collectivism*, Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V, Assen.