

PLURALISMO Y ORDEN NATURAL

POR

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

El tema que vamos a desarrollar en oposición dialéctica es el del «pluralismo y Orden natural». Ciertamente que para entender la existencia de un «pluralismo» es necesario previamente considerar la unidad de la que aquél tiende a apartarse, porque hay que decir que el pluralismo se manifiesta, dentro de la asumida multitud de opciones que representa, con un frente común y es el de la negación de la unidad encarnada por el Orden natural. Hablar de pluralismo supone, por lo tanto, hablar de unidad, implica presuponer la existencia de un todo orgánico en el que es esencial para la confirmación cualitativa de su unidad la presencia de cada una de las partes. Lo que determina la unidad es la diversidad, no puede darse la una sin la otra, pero la diversidad se encuentra enlazada a un fin que es común a las partes, un fin del que no es posible prescindir y que a su vez se inscribe en un Orden que da razón de todo lo creado (1). Sin embargo, en

(1) En este sentido, señala Gustave Thibon que «la unidad es la característica de lo que es uno, es decir, de lo que forma un todo orgánico que cambiaría de naturaleza si se le suprimiera alguna de sus partes. El ejemplo típico es el cuerpo. Observaréis que si hablamos de unidad y de pluralismo, la palabra "unidad" implica automáticamente el pluralismo. Es precisamente la diversidad de los órganos lo que asegura la unidad. La integridad del cuerpo, porque precisamente esta diversidad converge hacia un fin común: la conservación, la armonía, la expansión y realización del cuerpo. En último término, se puede decir lo mismo del conjunto del universo, que está formado por elementos que se completan y se conjugan con vistas a una armonía superior: la gravitación de los astros, la solidaridad entre los diversos reinos de la naturaleza, mineral, vegetal y humano. Conocéis el significado de la palabra "universo": quiere decir a la vez, "uno" y

el momento actual las voces que se alzan exigiendo el pluralismo lo hacen con la intención de socavar ese fundamento unitario, con la intención de oponerse y de rechazar tanto la unidad como el Orden que ésta simboliza, como si las partes fragmentadas pudieran vivir al margen del todo en el que se integran.

El pluralismo no puede entenderse como la simple presencia de lo que es diverso, de una variedad de elementos y de tareas, cuestión que viene implícitamente reconocida en el Orden natural: el pluralismo no es la diversidad dentro de la unidad, sino la disgregación de los elementos, que una vez perdido de vista el fin superior a todos ellos, reconocen como única meta la de rechazar el Orden en el que se insertan. Quienes presentan el pluralismo como equivalente a «progresismo» lo hacen en la torpeza de creer que esta caída vertiginosa por la que va descendiendo el hombre, como pieza rota, separada de la mano de su Creador, constituye una conquista de la libertad, cuando se trata justamente de todo lo contrario, se trata de una pérdida de libertad y de responsabilidad, de una pérdida de libertad por negar la cualidad esencial de que el hombre viene dotado, una cualidad implícita en la responsabilidad. El hombre, nos decía Francisco Suárez, es por naturaleza libre: no es siervo, sino señor de sus acciones (2). La responsabilidad es la capacidad de respuesta del hombre al Creador, es la asunción de su destino, de su ser trascendente, del fin que le define racionalmente, de la participación en el Orden establecido. Para que la responsabilidad sea posible es necesaria la libertad y la libertad es la forma de responder a la Creación divina (3), es el papel protagonista que el hombre tiene

«diverso». En último extremo, en el extremo divino, está el misterio de la Trinidad: Dios, Uno y Trino, en relación subsistente. - GUSTAVE THIBON, *Unidad, ¿a qué precio?*, extractos de su comunicación al IX Congreso de Lausanne, en VERBO, número 130, Serie XIII, diciembre, 1974, págs. 1175-1182, la cita en pág. 1175.

(2) FRANCISCO SUÁREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Libro III, cap. III, 6. Hemos trabajado sobre la reproducción anastática de la edición príncipe de Coímbra 1612; versión española por José Ramón Eguillor Muniozguren S.L., con una introducción general de L. Vela Sánchez S. I., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, Vol. II, pág. 205.

(3) Dice Abelardo Lobato que «el origen y el destino del hombre sólo se comprenden desde Dios. Al mismo tiempo se comprende su naturaleza de ser

en el Orden de la naturaleza, es la existencia también de una comunicación permanente con el Creador (4). Sin embargo, el pluralismo es, ante todo, la dejación de la propia responsabilidad y, consiguientemente, el rechazo de esa comunicación permanente con Dios. Estamos ante algo que ya ha denunciado Juan Pablo II, «vivamos como si Dios no existiese», pero también por lo tanto como si el hombre no fuera racional y como si no existiera el Orden natural.

Se ha tratado de ver el pluralismo como un arco de opciones ante las que el individuo se enfrenta libremente una vez despojado de su relación esencial con Dios y una vez que se ha rechazado el Orden natural, como si la libertad consistiera en proceder en contra de uno mismo, en rebelarse en contra de lo que la naturaleza nos enseña (5). Sin embargo, el pluralismo que simbólicamente abre un abanico de posibilidades para el individuo, lo que despliega ante sus ojos es la negación de la única elección ante la cual el hombre es verdaderamente libre, aquella que es el fruto de su razón y aquella que le permite inscribirse en un Orden en el que adquiere sentido cuanto ha sido establecido. El pluralismo ideológico es monismo laicista, es secularización y ruptura de la unidad a la que tiende el hombre. El pluralismo pre-

compuesto, en el que predomina el elemento espiritual, es un ser capaz de Dios, y por ello inteligente, libre, responsable». FRAY ABELARDO LOBATO, O.P., «El *Novus Orbis* y el hombre nuevo», en *Cuadernos de Espiritu*, con las Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, (SITA), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Edición a cargo de Eudaldo Forment, Instituto Filosófico de Balmesiana, Editorial Balmes, Vol. I, julio 1994, págs. 47-72, la cita en pág. 57.

(4) Sobre este aspecto, dice Álvaro d'Ors que «desde el punto de vista teológico, Dios hizo al hombre como ser responsable de sus actos, y, para que esta responsabilidad fuera posible, le dotó de libertad: la libertad como presupuesto de aquella esencial y principal responsabilidad.» ÁLVARO D'ORS, *Responsabilidad y libertad*, en *Verbo*, núm. 327-328, Serie XXXIII, agosto-septiembre-octubre 1994, págs. 803-815, la cita en pág. 813.

(5) Cicerón ya nos decía que no hay más justicia que la que lo es por naturaleza y que aquella otra que se funda en el interés es destruida por el mismo interés. CICERÓN, *Las Leyes*, Libro I, 15, 42-43; 16, 44-45. Hemos consultado sobre la edición del Instituto de Estudios Políticos, con traducción, introducción y notas de Álvaro d'Ors, reimpresión de la 1.ª ed. de 1953, Madrid, 1970, págs. 89-91-93.

tende la uniformidad de mentes y de ideas, la reducción del Universo —en el que tiene cabida tanto la variedad de las cosas creadas como el fin unitario— a un mosaico fragmentario en el que el individuo no consigue verse reflejado porque le falta la percepción del todo. Porque lo característico del pluralismo es que se trata de un pluralismo ideológico en el que paradójicamente hay una única vía que no es posible admitir: la vía dimanante del Orden natural. El pluralismo mantiene, entre todas las varias ideologías que pueden inscribirse dentro del mismo, un fundamento común: «la negación de la unidad última —unidad religiosa— en que se asienta en su origen y de hecho toda civilización humana, toda patria, toda familia. La unidad profunda que cimenta su continuidad y hace posible la variedad y la libertad en lo demás», en palabras de Rafael Gamba (6).

Vivimos, como acertadamente ha señalado Gamba, en una «sociedad pluralista laica» (7), cuya ortodoxia pública huye de cualquier confesionalismo y en especial del que corresponde al concepto histórico de la Cristiandad. El pluralismo es, pues, antagónico con dicho concepto precisamente porque es coincidente en la finalidad de sus opciones ideológicas, la destrucción del Orden natural y, por lo tanto, de la criatura en él ínsita. El pluralismo es el triunfo de las visiones parciales y al mismo tiempo excluyentes sobre el individuo: cada una de las opciones que se inscriben dentro del pluralismo pretende constituir por sí sola una visión totalizadora de la realidad, sin que ello le impida el evitar que el individuo se haga la pregunta trascendental, el último porqué a que está llamado. El pluralismo es anulación del ser del hombre, es la búsqueda del anonadamiento a través de la permisividad moral, en el que todo vale, en el que la única cuestión válida que es lícito proponer al hombre es la del «¿por qué no?». La paradoja del pluralismo reside en que dentro de él no es posible incluir la existencia de un ser trascendente, no es posible

(6) RAFAEL GAMBRA, «¿Qué es el pluralismo?», en *Verbo*, núm. 221-222, Serie XXIII, enero-febrero, 1984, págs. 25-28, la cita en pág. 27.

(7) RAFAEL GAMBRA, «Comunidad y coexistencia», en *Verbo*, núm. 101-102, Serie XI, enero-febrero 1972, págs. 51-59.

admitir que el hombre está destinado a otra suerte de totalización que aquella que se pretende en el seno de esa variedad ideológica, que no es en el fondo más que uniformismo aterrador (8).

La «sociedad pluralista laica» no es sino la subversión de la organización a que tendía la Cristiandad (9) como encarnación viva del Orden natural: el pluralismo es la antítesis del Orden natural y la posibilidad de una comunidad que crece y se desarrolla dentro de él. Por eso nos corresponde en este momento analizar el Orden natural y las causas que han conducido a una situación como la actual, en la que el pluralismo, la sociedad pluralista laica en la que nos movemos, impide volver a la categoría unitaria, a la Cristiandad que pretendió ser una expresión, dentro de sus posibles imperfecciones, acorde con el Orden natural.

El Orden natural supone la idea de una universalidad regida conforme a leyes naturales, la idea de un conjunto racionalmente concebido y en el que coexisten las distintas partes que lo

(8) Sobre este aspecto, señala Estanislao Cantero lo siguiente: «Así, resulta la doble paradoja de que, por una parte, el pluralismo proclamado no constituye sino un conjunto de diversos monismos excluyentes que coexisten malamente y, por otra, que ese mismo pluralismo es incompatible y contrario al auténtico pluralismo social de los cuerpos intermedios o instituciones sociales básicas. No podía ser de otro modo al tratarse de un pluralismo ideológico en el que cada una de las ideologías (o, si se prefiere, de intereses particularistas), con su respectiva visión parcial pero con pretensión de totalizadora, creen que constituyen una explicación universal. Y es que a la lógica clásica que concebía la totalidad como pluralidad, se opone la moderna, que la concibe como unidad; por ello se tiende a la uniformización social —con la pérdida de las libertades correspondientes al estar todo reglamentado por el Estado— mientras que se consiente y alienta el permisivismo moral en lo que no afecta a esa uniformidad. De este modo, la deformación del principio de totalidad anula el principio de subsidiariedad y, por ello, hace imposible el principio del bien común.» ESTANISLAO CANTERO, «Moralidad, pluralismo y bien común» (Comunicación en el 34.º Congreso Internacional del *Institut International d'Etudes Européennes Antonio Rosmini*, celebrado en Bolzano los días 12, 13 y 14 de octubre de 1995, sobre el tema *Europa e bene comune oltre moderno e postmoderno*, en *Verbo*, núm. 341-342, Serie XXXV, enero-febrero, 1996, págs. 113-125, la cita en pág. 121.

(9) En este sentido, señalaba Francisco Puy, que «la sociedad pluralista laica, en efecto, supone, como sistema de organización social, la subversión absoluta de las estructuras organizativas de la cristiandad.» FRANCISCO PUY, «El nominalismo: primera crisis de las ideas de la Cristiandad», en *Verbo*, núm. 104, Serie XI, págs. 347-368, la cita en pág. 348.

integran, sin que ninguna anule a las demás, todo lo contrario, cada una de las partes presupone la existencia de las otras y de ellas necesita. El Orden que se rige conforme a leyes naturales, el Orden que tiene sentido dentro de la naturaleza se propone una finalidad que es precisamente lo que nos permite hablar de ese concierto unitario en el que convive la diversidad, pero una diversidad que tanto arranca de un tronco común, del carácter unitario proporcionado por el Orden, como que se define a sí misma por el hecho de la finalidad superior y trascendental a los elementos que en el Orden se inscriben.

La percepción del Orden forma parte de la primera reflexión que el hombre realiza sobre su fundamento ontológico. Ya en los griegos, como señala Elías de Tejada, nos encontramos con «el afianzamiento de un orden» y con «el acomodo a un orden» (10). La presencia de ese «orden», la exteriorización del mismo, salvaba al individuo del caos, impedía su anonadamiento: de la misma manera que era preciso un orden que regulará sus relaciones con los otros, el hombre veía la existencia de un orden que regía la vida del Universo, que constituía una norma suprema (11). El orden era la encarnación de la «justicia».

Pero la comprensión, por parte de los griegos, de ese orden a que se subordina el Universo con ser importante constituye un paso adelante en la búsqueda de un fundamento para la existencia humana, porque en realidad se trataba de eso, se trataba de encontrar y determinar el lugar que ocupaba el individuo dentro del Universo y ello en la transición que va desde la noción

(10) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de Filosofía del Derecho*, Tomo II, Universidad de Sevilla, 1977, pág. 248.

(11) Así lo señala Jaeger cuando dice, en referencia a los griegos que «Lo que ellos tenían en su mente no era sólo la estricta regularidad de la causación que llamamos ley natural, aunque a menudo se aplique a su hazaña intelectual estos términos modernos, sino que también descubrían en la vida del universo una "norma" suprema a la que estimaban se hallaba sometido. La idea de justicia (*dike*) era el único concepto que se les ofrecía para este fin, por ser la norma más alta en el mundo humano, y no existir nada que eludiera su regulación. La *dike* de Anaximandro da sentido y orden al universo, redimiéndole del caos». WERNER JAEGER, *Alabanza de la ley*, trad. de A. Truyol y Serra. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid; 1.ª ed. 1953; 2.ª ed., 1982, pág. 24.

de «orden», pero de un orden que puede ser simplemente mecanicista a entender que se trata de un orden justo, que al individuo no le satisface verse subordinado a una relación «causa-efecto» y que, por tanto, debe hallar el significado de la Justicia como criterio central en la elevación del hombre hasta una misión superior (12). Y en el hallazgo de esa misión superior que proclama el significado total de la vida humana aparece Heráclito, para el cual existe una conexión entre la vida del hombre y el orden del cosmos, que ha dejado de ser causal para ser divino (13). Y es precisamente en esta conexión donde nos enfrentamos a la variedad, a la riqueza de lo que es diverso pero adquiere un sentido unitario a través de una finalidad: todo ser realiza su papel en el mundo, todo hombre cumple con una tarea en el seno de la *polis* y, mediante la razón, se participa tanto en el orden de la ciudad como en el orden del Universo. El orden al que aspira el hombre, el orden que le descubre el significado de su participación esencial es un orden racional, común a todos los individuos y, por lo tanto, unidad que admite la variedad de tareas y de misiones.

El orden, ya desde el principio, desde la primera reflexión que sobre él se lleva cabo, se inserta dentro de la vida misma de la comunidad política, dentro de la vida social del individuo, porque no hay una necesidad de elegir entre aquello que el Orden natural demanda y aquello que se vive socialmente. Por eso quienes hoy nos presentan el pluralismo como la necesaria adecuación de nuestra vida social ante la imposibilidad de regirse

(12) Dice Jaeger que «la importancia primordial del período primitivo y sus ideas acerca del derecho, estriba en el hecho de que en aquel tiempo los hombres veían al derecho y la ley en su conexión orgánica con la totalidad de la humana civilización. Aquellos poetas y pensadores trataban de perfilar un esquema ideal de vida y determinar cuál fuera el lugar del hombre en el universo. Este heroico esfuerzo es el que les confiere su peculiar dignidad, haciendo que sobresalgan como humanistas de todos los tiempos. Sus afirmaciones en orden a la ley y al derecho fueron parte de aquel gran esfuerzo; pues al pretender descubrir el fundamento de la elevada posición del hombre tal como los griegos la concebían, vieron en la ley y la justicia el centro de la cultura humana y la clave para dar cuenta del lugar del hombre en el «cosmos». WERNER JAEGER, *op. cit.*, páginas 5-6.

(13) Sobre ello, nuevamente JAEGER, *op. cit.*, págs. 31-33.

conforme a las pautas marcadas por el Orden natural, lo único que consiguen es negar la racionalidad del hombre, niegan lo que es común a la condición de hombre más allá de las coyunturas históricas, más allá de unas nuevas corrientes que no pueden entender el sentido integrador y al mismo tiempo la elección que sólo gracias a la razón la persona puede realizar. El Orden natural como lo vieron los griegos, como lo seguimos viendo nosotros, es el «orden ideal de todos los valores y el fundamento de la vida y la libertad del hombre (14)».

La construcción griega es el sedimento que confluye gracias a la aportación genuina del Cristianismo en el poso de nuestra tradición, en la presunción de un Orden en el cual la existencia del individuo pasa a adquirir un papel esencial: hemos ido de un orden cosmológico a un orden divino, a un orden instituido por una Razón superior a la humana y en la que ésta encuentra su último fundamento, la respuesta a la pregunta que su razón le propone: el Dios ordenador que hallamos también en Aristóteles es el Dios del Cristianismo, «es el Creador que en su obra —o sea en las cosas creadas— ha dejado impreso ese orden, que es denominado la *lex aeterna*», según señala Juan Vallet (15).

El Orden natural, que se encuentra presente en Aristóteles a través de lo que es naturalmente justo, se halla de acuerdo con la aspiración a la plenitud personal por parte del griego. Inquirir en torno a los principios que gobiernan la naturaleza es interrogarse acerca de la existencia de un Orden natural: tratar de vivir conforme a los dictados que marca la naturaleza implica, en Aristóteles, la presencia de un Orden, que enlaza de esta suerte con las aportaciones de autores anteriores pero también con aquello a que tiende nuestro ser racional. Y el Orden natural, la justicia natural, representa la unidad que admite dentro de sí

(14) En palabras de JAEGER, *op. cit.*, pág. 78.

(15) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «Dignidad personal y comunidad humana en el orden jurídico» (Conferencia expuesta el 23 de septiembre de 1993 en las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico* en la Balmesiana de Barcelona, recogida en *Verbo*, núm. 325-326, Serie XXXIII, mayo-junio-julio, 1994, págs. 525-560, la cita en pág. 528.

la variedad: el justo que en todas partes tiene la misma fuerza, el justo que emana de la naturaleza se enfrenta con cuanto es el resultado de la mera convención o de la utilidad. El Orden natural es, dentro de su carácter dinámico, la inmutabilidad, la permanencia frente a lo que es mudable, frente a la simple decisión del legislador (16).

Y ¿en qué reside el carácter dinámico del Orden natural, de ese justo por naturaleza que en todas partes tiene la misma fuerza? Precisamente en comprender dentro de sí la diversidad, en regir todas las cosas y también cada cosa en concreto: la *rerum natura* y la *natura rei*. Ello supone, como consecuencia de dicho Orden, la armonía de cada cosa consigo misma y con los otros y en el hombre además la aceptación a través de la racionalidad de un papel protagonista dentro del Orden. El Orden natural para el individuo conlleva como características propias la identidad esencial del género humano, la unidad sustancial en la que el hombre se integra, mediante la asunción de una finalidad que es común a todos los hombres y mediante una vía para llegar a tal finalidad, que es la vía de la razón. El hombre en el Orden natural es contemplado, ya desde el pensamiento aristotélico, en su relación con los demás: la plenitud no se consigue a través del aislamiento, sino buscando dentro de su naturaleza, en su sociabilidad, en el encuentro con el otro, en el reconocimiento para el otro de una dignidad igual a la propia. La búsqueda interior que el hombre realiza sólo obtiene un resultado acorde con el dictado de la naturaleza admitiendo tanto la diversidad de lo que ha sido creado como la finalidad unitaria a que tienden los diferentes elementos.

Aristóteles nos habla ya de esa diversidad, nos habla de que en cualquier relación habrá que atender a los sujetos presentes en ella y al objeto de tal relación. Se trata de concretar los principios derivados de la naturaleza, de esa justicia natural, del Orden de la naturaleza, y ello viendo la diversidad: la naturaleza

(16) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro V, 7, 1134b-1135a. Hemos utilizado la edición del Centro de Estudios Constitucionales, con edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, 1989.

de la persona y la naturaleza del objeto sobre el que gravita la relación, y de ahí las diferentes clases de Justicia, como igualdad y como proporción. Pero lo que importa destacar en este punto es que se trata de una Justicia «vista en los seres, esto es en la naturaleza de las cosas» (17). Por lo tanto, Grecia advierte un concierto y orden universal de la naturaleza, en el que resulta evidente la existencia de una inteligencia que es su causa, como señala Juan Vallet (18). Pero advierte también algo que nos parece esencial y es que la aplicación de la justicia en un caso concreto, atender a la naturaleza de la cosa en concreto, a lo que demanda la naturaleza en esa relación específica, implica previamente la existencia del conjunto, la existencia del orden unitario sin el cual no puede darse. Lo que es diverso necesita de la unidad. El estudio de los términos, objetos y sujetos presentes en una relación, no constituye más que una adaptación de la Justicia que se encuentra presente en el Orden natural, de la Justicia integrada en la unidad. Cada uno de los seres y cada una de las relaciones que pueden establecerse entre ellos necesita ver más allá de lo que a cada uno interesa, necesita atender al otro con el que se ha entablado dicha relación y para ello es preciso la consideración del conjunto, la visión total en la que tiene sentido la plenitud personal del ser. El reconocimiento del otro como un igual, el descubrimiento de la dignidad de la que todo hombre se halla dotado, sólo puede admitirse en el seno del Orden, atendiendo al mandato presente en la naturaleza, a un mandato que se manifiesta de forma idéntica y que es el deber del hombre para consigo mismo. El mandato de la naturaleza, el mandato derivado del Orden, conlleva una mirada hacia el exterior para verse reflejado en el otro: es la asunción del papel que el individuo tiene reservado dentro del Orden, teniendo en cuenta que estamos ante un «Orden universal», ante un conjunto ordenado del que Aristóteles ya tiene constancia (19). En ese todo armonioso, que

(17) COIMO decía ELÍAS DE TEJADA, *op. cit.*, pág. 281.

(18) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de las leyes*, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1991, pág. 478.

(19) Así lo señala JUAN VALLET en su *Metodología de la determinación del Derecho*, Ed. Centro de Estudios Ramón Areces S. A., Madrid, 1994, pág. 1210.

nos presenta Aristóteles, cada uno halla su lugar perfectamente determinado, cada uno forma parte del plan de la naturaleza, cada uno encuentra su lugar en un plan diseñado de antemano por esa inteligencia que es la causa de la que emana el Orden (20).

Y no solamente encuentra su lugar, sino que, como señalará Cicerón, participa del Orden establecido. El hombre ha sido elegido por el Creador, le ha sido otorgada una condición que no posee ningún otro ser y en virtud de la cual se distingue entre los demás. Dirá Cicerón que el hombre «fue engendrado por el altísimo dios con una condición verdaderamente privilegiada. Sólo él, entre tantas razas y variedades de seres animados, participa de razón y pensamiento, siendo así que todos los demás seres se ven de ellos privados» (21). Estamos ante la anticipación del Orden natural entendido como Orden de la Creación: el hombre posee una naturaleza racional que es la que permite su participación en el Orden natural y la que le otorga ese papel privilegiado frente a la diversidad de los demás seres. Por ésa su cualidad esencial el hombre participa y ocupa un lugar superior, pero sobre todo dicha cualidad permite el encuentro del hombre con su Creador, permite, a través de la unidad del Orden, la comunión con Dios, la «frucción» de Dios de que nos hablará más adelante Santo Tomás (22).

Para Cicerón es evidente el Orden que rige el mundo, un Orden racional en el que se manifiesta esa idea de conjunto

(20) Según MICHEL VILLEY, «Suum ius cuique tribuens», en *Studi in onore di Pietro de Francisci*, vol. I, Ed. Giuffrè, Milán, 1956, págs. 363 y sigs.

(21) MARCO TULLIO CICERÓN, *op. cit.*, Libro I, 7, 23.

(22) Así señala que «existe otro bien extrínseco al hombre mientras vive en este mundo, esto es, la bienaventuranza última, que consiste en la fruición de Dios, esperada para después de la muerte, ya que, como dice San Pablo (en II Cor. 5, 6), *mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor*. Por consiguiente, el cristiano, para quien Cristo adquirió con su sangre aquella bienaventuranza, y recibió con el Espíritu Santo la garantía de su consecución, necesita otra asistencia espiritual para ser conducido al puerto de la salvación eterna, cuidado que suministran a los fieles los ministros de la Iglesia de Cristo». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *El régimen político*, Libro I, cap. XV, 77. Hemos trabajado sobre la edición con introducción, versión y comentarios de Victorino Rodríguez O.P., Fuerza Nueva Editorial, Madrid, 1978, pág. 132.

enfrentada al pluralismo laico y moderno. El Orden se rige por una ley eterna, una ley procedente de la sabiduría de Dios y que manda o prohíbe, de donde se deduce la ley natural, la que aconseja al hombre mediante la razón el criterio que ha de seguir en su conducta (23). La naturaleza nos ha dado entonces los principios necesarios para discernir lo justo de lo injusto, lo honesto de lo torpe, de manera que tales principios no pueden depender de la opinión de cada uno, del interés ventajoso o provechoso, del cálculo o de la utilidad, como nos recuerda Cicerón. Aquí no tiene cabida el «¿por qué no?» tan habitual en la concepción pluralista: aquí nos hallamos ante una Razón que gobierna el Universo desde la eternidad, con una ley que es eterna y que constituye la expresión de un Orden en el cual todos tenemos cabida, en el cual se contempla lo que es propio de cada uno, pero también lo que es idéntico y en el que el hombre tiene una participación esencial determinada por la aceptación de su libertad y de su responsabilidad, características implícitas en su ser racional. Cicerón dirá que «la opinión común de los más sabios me parece ser la de que la ley no es una invención de la inteligencia de los hombres ni una decisión de los pueblos, sino algo eterno que regiría el mundo entero con una sabiduría que impera o prohíbe. Por eso decían que la primera y definitiva ley es el espíritu de dios, que todo lo manda o lo prohíbe con la razón» (24).

Hay, pues, un Orden natural y un Gobernante que desde la eternidad gobierna racionalmente y contempla, dentro de la unidad, la variedad de los elementos que constituyen partes del Orden. Santo Tomás nos hablará, en el seno de la concepción unitaria que representa la Cristiandad, pero como vemos con ideas que se encuentran ya en el pensamiento ciceroniano, del Orden natural como de un gobierno universal en el que hay que atender tanto a lo que es particular como a la finalidad superior a los elementos particulares (25). Se trata de una doble visión, de

(23) MARCO TULIO CICERÓN, *op. cit.*, Libro I, 15, 42-43; 16, 44-45.

(24) MARCO TULIO CICERÓN, *op. cit.*, Libro II, 4, 8.

(25) Así nos dice Santo Tomás que «en el orden natural hay un gobierno universal y un gobierno particular. El *universal* es el gobierno de Dios que contiene bajo sí todas las cosas y a todas dirige con su providencia. El *particular* es

un doble gobierno como nos señala el Aquinate: por una parte, un gobierno universal en el cual es la Providencia de Dios la que dirige todas las cosas que han sido creadas, admitiendo la diversidad de lo creado, la variedad de las cosas que exige además atender a la cosa en concreto, pero teniendo en cuenta que los elementos particulares precisan de un fin unitario, de un fin en el que se demuestra la existencia del Orden. La Providencia de Dios gobierna racionalmente hacia el encuentro con Dios mismo: el carácter teleológico del Orden natural, de ese «gobierno universal» se demuestra tanto por el hecho de la racionalidad del Orden como por el propio carácter ordenador, porque si es propio de la razón el ordenar, esa ordenación se dirige hacia la obtención de un fin, que siendo superior a las cosas creadas es también común a ellas. Nos encontramos, por otro lado, ante un «gobierno particular», que es aquel que se realiza a semejanza del «gobierno universal» y que, a su vez, presenta una doble vertiente: en cuanto la razón gobierna en el hombre de idéntica manera a como Dios gobierna en el Universo y en cuanto el régimen político constituye el gobierno de la razón de un solo hombre sobre los demás, lo cual no implica mero sometimiento, sino el establecimiento de una diferente tarea que revela además la necesidad de un sentido unitario, porque es sólo uno el que dirige los elementos particulares hacia la finalidad establecida. Este paralelismo que Santo Tomás lleva a cabo entre el «gobierno universal» y el «gobierno particular» nos descubre la raíz unitaria que aflora en la Cristiandad, la idea de la unidad que está inseparablemente unida al Orden y, en última instancia, que en la propia composición del hombre hay un elemento que es superior a los demás y que asume, por encima de ellos, la ordenación de la conducta humana (26).

aquel gobierno, el más semejante al de Dios, que se da en el hombre, que por eso se llama mundo menor (*microcosmos*), porque en él se encuentra la forma de gobierno universal. Pues así como toda criatura corporal y todas las fuerzas espirituales están sometidas al gobierno divino, así también los miembros del cuerpo y las distintas facultades del alma son regidas por la razón, de modo que la razón es en el hombre lo que Dios es en el mundo.» SANTO TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Lib. I, cap. XIII, 68, págs. 116 y 118.

(26) En este sentido, señala Santo Tomás que «hay que considerar dos obras

La unidad ínsita en esta concepción, la unidad que nos revela el Cristianismo y que se manifiesta no solamente en el hecho del Orden unitario sino también en la idea del encuentro final a que el hombre está llamado, en la comunión con Dios, en la fruición de Dios, se plasma históricamente en la Cristiandad como un modelo que, dentro de sus naturales imperfecciones, se fun-

generales de Dios en el mundo. *Una*, por la que instituye el mundo; *otra*, por la que gobierna el mundo ya instituido. Ambas cosas ejerce también el alma respecto del cuerpo, pues primeramente el alma informa al cuerpo y consiguientemente lo mueve y lo rige». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Lib. I, cap. XIV, 70, págs. 124 y 126.

En relación con ello y sobre la aparición del poder temporal habría que consultar lo que señala Francisco Suárez cuando nos dice que fue Dios mismo quien estableció tal poder y que es conforme a la naturaleza en cuanto necesario para el buen gobierno de las comunidades humanas. FRANCISCO SUÁREZ, *op. cit.*, Libro III, Cap. I, 2, Vol. II, pág. 197.

Por otra parte, Domingo de Soto señalaba que la ley no es otra cosa más que una regla y mandato de la prudencia con que gobierna la sociedad quien tiene el encargo de ello. Y el primero y principal de todos los Gobernantes es Dios, de quien se deriva todo poder. El segundo es el hombre, que hace de ministro suyo, y de quien de él ha recibido la autoridad. Pues bien, el número de leyes ha de tomarse y conformarse con las formas y maneras de gobierno que hay, así en Dios, como en los hombres. Y según esta razón consta que son cuatro las clases que hay de leyes. En primer lugar Dios, como Gobernador universal, desde la eternidad tuvo concebidos en su mente el orden, la disposición y el gobierno de todas las cosas, concepción que tiene que servir de modelo a todas las leyes. Pues esta ordenación y prescripción de Dios se la llama por su misma condición eterna. Después como el mismo Dios es el autor de la naturaleza, dotó a cada una de las cosas de los necesarios estímulos e inclinaciones, a fin de que pudieran conseguir sus propios fines, pero sobre todo imprimió en la mente del hombre la norma que a su naturaleza convenía, para que con ella se gobernare él a sí mismo con la razón que le es propia. Y ésta es la que se llama ley natural, es decir la ley de aquellos principios que son por sí mismos conocidos con sola nuestra luz natural y sin necesidad de discurso, como: Haz a otros lo que quieres que ellos te hagan a ti, y cosas semejantes. Después autorizó también al hombre para que, en conformidad con esta misma luz natural, estableciera las leyes que juzgare convenientes según la condición de los tiempos y lugares y negocios. Y estas leyes se llaman humanas, porque su autor es el hombre.» DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure*, Libro I, q. III, a.1. Hemos consultado la Edición facsimilar de la hecha por Domingo de Soto en 1556, con su versión castellana correspondiente, introducción histórica y teológica por el Dr. P. Venancio Diego Carro O.P.; versión española del P. Marcelino González Ordóñez O.P., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, Tomo I, pág. 22.

daba en la existencia de una única lengua, de una misma cultura, de una empresa común y de una única religión (27). La Cristiandad está forjada siguiendo el ejemplo del «gobierno universal» de Dios, se considerará como la más firme encarnación del Orden natural. Como subraya Elías de Tejada, la Cristiandad fue la «realización de la unidad del dogma, entramado de unidad de los pueblos» (28). El fundamento de esa idea en que consistió la Cristiandad como una realidad viva fue un fundamento religioso. La Cristiandad fue un modelo histórico-cultural, pero este modelo se forjó siguiendo la imagen presente en el Orden natural, en la semejanza que Santo Tomás preveía entre el «gobierno universal» y el «gobierno particular».

Ciertamente que el fundamento religioso venía anticipado por la aspiración del hombre a encontrar un firme asidero en la noción de «orden» desde la filosofía griega hasta la jurisprudencia romana (29), pero el Orden no cuajó hasta que no se produjo la auténtica revolución en el ámbito del pensamiento, la que viene encarnada por la Revelación. La Revelación nos descubre el mensaje de Dios, la posibilidad de un encuentro final con el Creador, pero nos conduce a un hallazgo tanto más importante para

(27) Dice Rafael Gamba que «la antigua Cristiandad no brotó de una federación ni de un pacto, sino de una unidad superior originaria. Cuando Carlomagno consagra en el año 800 el Sacro Imperio, aunque él crea restaurar el Imperio Romano, otorga a la cristiandad la estructura diárquica (Imperio-Pontificado) acomodada a su espíritu y a las exigencias de su fe. Desde entonces existirá de *iure* la Cristiandad como comunidad católico-cristiana, aunque hubiera preexistido *de facto* su génesis en el más remoto medioevo. Una misma fe, una misma lengua (el latín) para la expresión de una misma cultura, empresas comunes (las Cruzadas, la Reconquista) definen a la Cristiandad como *comunidad* histórica.» RAFAEL GAMBRA, *op. cit.*, págs. 51-52.

(28) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «La Cristiandad medieval y la crisis de sus instituciones», en *Verbo*, núm. 103, Serie XI, marzo 1972, págs. 243-280, la cita en pág. 261.

(29) Para Francisco Puy, «la cristiandad es una forma de organización social, jurídica y política, que acrisola, en una arquitectura formidable, cuatro elementos básicos: la *filosofía griega*, el *derecho romano*, la *religión cristiana* y la *organización social germánica*. Es, por tanto, fundamentalmente una idea. Pero una idea que encarnó, con todas las imperfecciones que se quiera, en *realidades tangibles*.» FRANCISCO PUY, *op. cit.*, pág. 347.

la unidad a la que tiende la existencia del hombre, el del «otro» con el que se está en relación, la dignidad esencial de la que todos los hombres están dotados, la identidad del género humano y una identidad en la que podemos ver un reflejo de nuestra naturaleza sociable.

La razón divina, como causa primera de todo lo creado permite que los hombres, dentro de sus límites, puedan participar de ella, puedan participar del Orden en el que se encuentran y ver en definitiva la existencia de ese Orden, comprender el significado de la esencial unidad a la que el hombre se halla destinado (30).

El Derecho consistía entonces en una representación de lo que aparecía en el Orden de la naturaleza: el Derecho Positivo no era más que una de las manifestaciones de la idea, de la unidad del dogma, la formación de la organización jurídico-política que seguía el modelo diseñado por la Providencia divina en el «gobierno universal».

El hombre se eleva de lo sensible a lo inteligible a través de su razón, pero también mediante la racionalidad del Orden natural. Y lo que manda esta razón ínsita en el hombre es la unión con el otro, que el hombre viva en sociedad para que dentro de ella cada cual ocupe un lugar, cada cual realice una tarea y así todos juntos, desde ese diferente puesto puedan colaborar, primeramente, a descubrir lo que es necesario para la vida humana, y después a descubrir que la vida humana es sólo un medio para otra vida superior. La sociabilidad natural del individuo está determinada indudablemente por la unidad final en la que el ser humano se integra. Por eso nos dirá Santo Tomás que el hombre «no tiene conocimiento natural de las cosas que son necesarias para su vida más que en común, pero por raciocinio, a partir de principios universales, puede llegar al conocimiento de las cosas necesarias para la vida humana. Sin embargo, no es posible que un solo hombre adquiera por sí todos estos conocimientos. Por lo tanto es necesario que el hombre viva en sociedad para que

(30) Como viene a señalar JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «Del legislar como «legere» al legislar como «facere»», en *Verbo*, núm. 115-116, mayo-junio-julio 1973, págs. 507-548, concretamente en la pág. 509.

uno sea ayudado por otro, y sean diversos los que se ocupen de las diversas invenciones; por ejemplo, uno de la medicina, otro se ocupe de esto, y otro de aquello» (31).

En en el seno del Cristianismo todo viene formado bajo la óptica de la unidad. La unidad representa lo que es común, mientras que lo que es particular y sigue siéndolo se preocupa tan sólo de lo propio y por eso implica la separación, implica el pluralismo, utilizando los términos actuales. Santo Tomás nos dirá que «causas diversas producen efectos diversos», de manera que el concepto de «unidad» es lo que nos conduce al desarrollo de la plenitud del ser humano: de la misma manera que en el gobierno universal la Providencia dirige todas las cosas informando al Orden de un sentido unitario, en el gobierno particular nos encontramos que es uno solo el que dirige a los hombres hacia la obtención del bien común sin anular la existencia ni las tareas de los demás, que de esta forma participan en la realización de esa finalidad. Pero igualmente en el propio hombre es la razón la que dirige a todos los demás elementos: el alma rige al cuerpo y entre las partes del alma, es la razón la que asume el gobierno. Se trata, por lo tanto, de un único principio de gobierno (32), de una única Razón que todo lo rige, de la unidad del Orden natural y de la unidad que se manifiesta presente tanto en la condición humana como en el seno de la sociedad. Lo que es común une, en tanto que lo propio divide: «toda multitud se deriva de la unidad» (33).

Y, ¿cómo se alcanza la unidad? A través del Orden natural, a través de la participación del hombre en el plan establecido por Dios como Causa primera de todo lo creado. Santo Tomás señala que el hombre se dirige a sí mismo hacia el fin, en tanto que las demás cosas se dirigen al fin movidas o dirigidas por otro (34). Dios ha creado al hombre como un ser libre y sólo se es libre en virtud del conocimiento. No es libre quien

(31) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Libro I, cap. I, 4, pág. 22.

(32) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Libro I, cap. I, 7, pág. 26.

(33) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Libro I, cap. III, 14, pág. 38.

(34) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica, Prima Pars*, q. 103, a. 1. ad. 1.

ignora. La libertad procede, por lo tanto, de la razón con que el hombre ha sido creado por Dios, de forma que al hombre le es consustancial la posibilidad de decidir libremente, el poderse dirigir hacia la obtención del fin. Y el fin del hombre es un fin superior. El esencial protagonismo con que el Creador ha dotado al ser humano hace que éste pueda conocer y dirigirse él mismo y ello dentro de un Orden que «lleva consigo la diversidad de los seres creados por Dios» (35).

El Orden natural es la unidad, pero dentro de él se asegura la identidad de cada uno de los seres; no supone la anulación del ser racional sino justamente su consagración, su plenitud. El conjunto, la conexión orgánica, en la que viven y se desarrollan los elementos particulares, exige anteponer lo que es espíritu a lo que es materia y esto, en el hombre, implica ir más allá del Orden natural, porque el fin de este Orden no es fin último, sino fin ordenado a otro (36).

El hombre precisa, por tanto, de la unidad que es al tiempo lo que constituye el fundamento sobre el que descansa. El hombre se asienta en la unidad del Orden natural y la sociedad es la encarnación de esa unidad. Pero no se trata de vivir unidos sin más, al margen de cualquier finalidad: lo que determina la unidad es la existencia de un fin, no el gregarismo. «La auténtica buena vida es la que es conforme a virtud. Por consiguiente, la vida virtuosa es el fin de la sociedad», pero a su vez, «el último fin de la sociedad no es vivir virtuosamente, sino llegar a la fruición de Dios tras vivir virtuosamente» (37), llegar al encuentro con Dios, a la comunión con Él. Dirá Domingo de Soto que no hemos sido creados únicamente para disfrutar de un fin natural, que consiste en la paz y tranquilidad de la sociedad, sino que también hemos sido creados para conseguir una felicidad sobrenatural (38). Y esto es precisamente lo que olvida el pluralismo, porque no constituye una sociedad la presencia de unos indivi-

(35) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, *Prima Pars*, q. 103, a. 4, ad. 1.

(36) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, *Prima Pars*, q. 103, a. 1, ad. 1.

(37) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *El régimen político*, Libro I, cap. XV, 79, página 134.

(38) DOMINGO DE SOTO, *op. cit.*, Libro I, q. III, a. 1.

duos al lado de otros, no constituye una sociedad la existencia de una masa informe en la que cada uno busca el bien que le es propio, el interés particular, la ventaja o la utilidad egoísta: lo que determina la sociedad es la búsqueda de un fin común, de aquello que une en vez de lo que separa, por eso el pluralismo es disgregador no sólo para la sociedad sino para el individuo, porque ya no es la razón la que gobierna y asume la dirección del hombre, ya no estamos ante un ser racional sino ante un individuo dominado por tendencias y por apetitos que son dispares y para el que la vida es la lucha de todos esos elementos enfrentados, no sabiendo ni teniendo conciencia de la respuesta al Creador. Al hombre le fue dado «el instinto de vivir agrupados y de constituir sociedad civil» (39), pero la sociedad civil no es nada si falta la finalidad, si se desprende de su carácter teleológico y si contempla al hombre en cuanto materia, si se limita a verle como objeto y no como persona.

Sobre ello también se pronuncia la Escolástica española, de manera que, para Francisco Suárez, a la multitud humana se la puede considerar bajo dos aspectos. En el primero, estamos ante un conglomerado sin ningún orden ni unión física ni moral, en el que falta la unidad, mientras que en el segundo de la misma manera que se forma un cuerpo místico que moralmente puede llamarse uno por su naturaleza, nos encontramos ante el cuerpo político en el que se da el vínculo social (40). Lo que determina la sociedad es la unidad espiritual en la que los elementos par-

(39) DIEGO DE COVARRUBIAS Y LEIVA, *Practicarum Quaestionum Liber*, cap. I, *De qué manera reside en el Rey toda la potestad y jurisdicción de la república castellana*, 2. Hemos consultado esta obra —siguiendo la edición de las *Omnium Operum*, de Salamanca, 1577— en la recopilación de los textos jurídico-políticos del mencionado autor, con selección y prólogo de Manuel Fraga Iribarne, trad. de Atiliano Rico Seco, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, pág. 249.

Y en un sentido similar JUAN ALTUSIO, *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*, Cap. I, *De las acepciones generales de la política*, 32-33. Hemos consultado *La Política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, con trad. del latín, introd. y notas críticas de Primitivo Mariño, presentación de Antonio Truyol y Serra, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, pág. 11

(40) FRANCISCO SUÁREZ, *op. cit.*, Libro III, cap. II, 4, págs. 202-203.

ticulares encuentran un vínculo que les acerca al otro sin perder por ello la propia identidad. Por eso la Cristiandad se elevó sobre esta concepción: la Cristiandad fue la encarnación de la unión espiritual, de una «unidad superior religiosamente definida» (41). En esa unidad no faltaron momentos de crisis que anunciaron un momento ulterior definitivo, el momento en el que nos encontramos. Las causas son diferentes, pero todas ellas coinciden en rechazar el vínculo con Dios y en negarle entonces al individuo la libertad. Ven la vida del individuo reduciéndolo a una «cosificación»: desaparece la idea de conjunto ciertamente, la existencia del Orden, pero el hombre fuera de él es un simple instrumento, es un medio más porque ha perdido el significado ulterior que le determina, se encuentra sometido a un curso mecánico del cual sólo saldrá mediante la muerte, que es ahora ya la mera anulación de la materia y no un paso más en la comunión con el Creador.

Ockam es uno de los primeros precedentes del pluralismo en el que nos hallamos. En Ockam se pierde «la perspectiva universal de la naturaleza al negar, no sólo la inteligibilidad, sino incluso la existencia de un orden trascendente del Universo, puesto que no admite la existencia de otra realidad, en él, que las cosas singulares, lo que lleva implícita la negación de la existencia de los universales» (42). Ockam y el nominalismo representan la ruptura entre la ley eterna y la ley natural, pero también la ruptura entre el Orden natural y el hombre que ya no puede participar mediante su razón de dicho Orden. El hombre queda privado consiguientemente de libertad, sometido al teologismo, a una Voluntad superior que no puede conocer ni comprender (43).

(41) RAFAEL GAMBRA, *op. cit.*, pág. 51.

(42) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de las leyes*, *op. cit.*, pág. 494.

(43) En este sentido, JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «Propiedad y justicia a la luz de Santo Tomás de Aquino», en *Verbo*, núm. 188, septiembre-octubre, 1980, páginas 1065-1122, en la pág. 1072. Y en «La nueva concepción de la vida social de los pactistas del siglo XVII: Hobbes y Locke», en *Verbo*, núm. 119-120, noviembre-diciembre 1973, págs. 903-945, en la pág. 915.

Para Francisco Puy, «el nominalismo es, en efecto, el instrumento empleado por la revolución en su primer ataque victorioso de largo alcance contra la tradición». FRANCISCO PUY, *op. cit.*, pág. 349.

En Ockam, como ha señalado Juan Vallet, no hay ya Derecho Natural y sí tan sólo Derecho Positivo. En Ockam nos encontramos con algunas de las ideas que muestran la desaparición progresiva del sentido unitario.

Pero si hemos dicho que el fundamento del Orden natural reside en su significado teológico, en una finalidad superior al propio Orden, nos encontraremos que la vía por donde comienza a producirse la crisis que germina en el pluralismo es la descomposición religiosa de esa concepción unitaria que encarnaba la Cristiandad. El pluralismo es laicista y secularizador.

El luteranismo es teologismo, absolutismo estatal, justificación sin ninguna traba del poder político, pero es sobre todo el fraccionamiento de ese vínculo entre Dios y el hombre. Ya no hay una forma concreta y determinada de vivir socialmente, una cierta forma de crear la sociedad en función de ese vivir virtuosamente y ello en la dirección hacia el encuentro con Dios. Cualquier gregarismo es social, cualquier unión basada en la fuerza, en la imposición de unos sobre otros, es válido. La armonía ha desaparecido previamente por obra del maquiavelismo y ahora es Lutero quien le asesta el golpe definitivo. El cartesianismo ahonda en la separación entre materia y espíritu, de donde la negación del Orden natural, pero sobre todo la negación del ser trascendente del hombre, subordinado al mecanicismo, a lo que es puro determinismo.

La concepción unitaria del Orden natural no sirve para fundamentar la unión social, debe quedar en el marco interno, en el ámbito de la conciencia. Es la quiebra de la Cristiandad y en esa quiebra no podemos dejar de mencionar el papel que a España le cupo como defensora del orden cristiano. La hispanidad se forjó al contacto con la fe y la hispanidad se mantuvo, en oposición a Europa, a una Europa rota y fragmentada, una vez que la referencia común al Orden natural como orden cristiano había dejado de serlo. Para Elías de Tejada, la Cristiandad se refugia en España cuando ya ha sido desterrada de Europa (44). España es,

(44) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «Premisas generales para una historia de la literatura política española», en *Verbo*, núm. 261-262, enero-febrero, 1988, pági-

por ello, la antítesis de Europa, de la Europa que niega el Orden cristiano, la Cristiandad como concepción unitaria.

La Europa a la que se opone España es la Europa del «equilibrio mecanicista entre creencias diferentes que coexisten. Secuela directa de la instauración del libre examen: en vez de una fe única, la parigual consideración de las creencias; en lugar de la misma visión de los textos sagrados, tantas interpretaciones como lectores; el libre examen es el mecanicismo formal de la armonía externa entre los creyentes, en vez del cuerpo orgánico de la Iglesia que sirvió para la columna vertebral de la cristiandad medieval» (45). Europa es, pues, la sustitución de la Cristiandad, el comienzo de la descomposición de la unidad en pluralismo, pero pluralismo que se funda sobre la negación de un fin superior.

El nacimiento de Europa como concepto surge en contraposición a la Cristiandad. La ruptura fáctica ya se había producido con anterioridad, pero la ruptura *de iure* se produce en el momento en que se firma la paz de Westfalia, firmada sobre el sepulcro del Orden natural, de la concepción unitaria de la vida, de la desaparición de la comunidad espiritual entre los hombres y de la negación de la comunión con Dios. Aunque si muere la Cristiandad como hecho histórico, de alguna manera pervive en el «orden interno de las naciones» (46), en aquellas naciones que mantienen la continuidad del credo religioso, que mantienen la unidad del dogma sobre el que la Cristiandad, en tanto que organización jurídico-política había descansado. Y en este sentido, «contra la marea creciente de la Europa cada día más robustecida, la monarquía federativa y misionera de las

nas 56-89. A este respecto ver nuestro sobre «La antinomia Europa-España según Elías de Tejada», C. MARTÍNEZ-SICLUNA en el libro de AA.VV., *Francisco Elías de Tejada y Spínola. Figura y pensamiento*, Colección *Maestros Complutenses de Derecho*, Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1995, págs. 75-93.

(45) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *op. cit.*, págs. 69-70. En palabras de Rafael Gamba, el europeísmo o europeización es «ideal de incorporar nos a la Europa moderna, coexistente y religiosamente neutra, abandonando el sentido de nuestro pasado, fiel siempre a la unidad político-religiosa de la catolicidad». RAFAEL GAMBRA, *op. cit.*, pág. 52.

(46) RAFAEL GAMBRA, *op. cit.*, págs. 52-53.

Españas no quiso ceder ni una pulgada y cuando cedió fue por no poder resistir más la contienda; de ahí nuestra caída vertical y rapidísima, vertiginoso despeñarse en un abismo. Juzgando con criterio de cruzados, no se avinieron a entender la derrota ni a prever el agotamiento. Nuestros abuelos procedieron como hidalgos pródigos más que como políticos prudentes, prefirieron derrochar a ahorrar, tanto más que derrochaban generosidades heroicas al servicio de la más enhiesta de las empresas que caben en sueños de caballeros: la defensa de la fe católica» (47).

España arrojó sobre sus hombros la defensa de la fe a costa de perder su hegemonía, España siguió siendo una, forjada en la comunidad espiritual frente a la quiebra del Orden natural que venía de Europa. La Escuela del Derecho Natural es Escuela Moderna y Protestante, es suelo donde fecundan las enseñanzas de Lutero: el derecho natural será ahora un frío artillugio en el que ya no vive el Orden natural, en el que apenas queda un vestigio de la existencia de Dios, porque de lo que se trata es de crear un Derecho Natural como si Dios no existiera, anticipándonos esta idea en que nos movemos ahora de vivir como si no existiera Dios.

El hombre se ve sometido a la necesidad de un pacto que surge del instinto de conservación, de la mera conservación de la materia a la que ha quedado reducido. El hombre, como subraya Vallet, no es contemplado en sus relaciones con el Orden de la naturaleza (48): es un individuo aislado y solo, en el que prima un elemento sobre los demás, en que la razón se encuentra subordinada a otros apetitos. El hombre es una pieza más dentro de la maquinaria, dentro del mecanicismo al que no puede sustraerse. Y en un paso más, en esa secularización progresiva, Kant nos hablará del vacío dejado por la Creación en cuanto al fin de los hombres. El hombre está perfectamente solo, abandonado por el Creador, unido a los otros por la necesidad que le impone la materia antes que por la unidad cimentada en la razón y en

(47) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *op. cit.*, pág. 74.

(48) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «La nueva concepción de la vida social de los pactistas del siglo XVII: Hobbes y Locke», art. cit., pág. 911.

la asunción de un fin superior. El hecho de la Creación no determina la finalidad del hombre, sino que es la materia la que se convierte en causa de sus fines: que pueden ser distintos de la unidad con Dios, de la fruición de Dios.

La europeización, el europeísmo, conlleva un segundo momento en el que no basta la fragmentación de la Cristiandad, el reducir la unidad al orden interno de las naciones: es preciso también destruir la unidad del hombre mismo y ese momento viene configurado por la Ilustración, por la Revolución Francesa, que «destruye la unidad religiosa interna de las naciones —y los poderes en cierto grado sacralizados— para sustituir todo ello por un nuevo orden constitucional o democrático, laicista y puramente racional o humano. A partir de este momento, el fundamento último de las legislaciones y de los poderes no estaba en principio religioso alguno, sino en una convención o acuerdo de los hombres: en la llamada Voluntad General» (49).

El pluralismo es laicista, es destrucción del Orden natural, pero es también opuesto a la condición humana, a la racionalidad del hombre. Es la negación del vínculo con Dios, ciertamente, pero antes que ello la destrucción de la esencial libertad de la libertad de elegir en virtud del dominio de la razón, no de la materia, no de las pasiones. El «¿por qué no?» presente en el pluralismo bajo la apariencia de la tolerancia lo que encubre finalmente es la anulación de la libertad y de la responsabilidad del hombre.

El pluralismo se ha impuesto en nuestra época, no siendo, por otra parte, ni una perspectiva nueva ni original. San Agustín nos hablaba ya de una sociedad de los mortales en la que cada uno busca su propia utilidad, precisamente porque el bien que apetecen o no es suficiente para nadie o no lo es para todos, porque no es el bien auténtico (50). ¿No es eso finalmente lo que se

(49) RAFAEL GAMBRA, *op. cit.*, pág. 53.

(50) SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Libro XVIII, cap. II, 1. Hemos consultado la edición realizada por la B.A.C., de las *Obras Completas* de San Agustín, edición preparada por José Morán O.S.A., 2.ª ed., Madrid, 1965, Tomo XVII, página 348.

halla detrás del pluralismo? ¿No cabe decir que el pluralismo es en realidad la insatisfacción por parte del hombre? De un hombre que habiendo renunciado a la búsqueda del bien auténtico, del encuentro con Dios, que habiendo renunciado a la pauta unitaria marcada por el Orden natural, no logra su plenitud en los bienes particulares, en la utilidad, en la simple conveniencia, en el mero comercio de intereses que esconde el pluralismo. El pluralismo encadena al individuo a una permanente insatisfacción, no consigue mitigar su sed de eternidad y tras la aparente pluralidad de opciones sólo está la nada más absoluta, la nada en la que se disuelve la vida humana.