UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

22

ABRIL-JUNIO

1946

IMPRENTA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. SALVADOR ZUBIRÁN

Secretario General:

LIC. JOSÉ RIVERA PÉREZ CAMPOS

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR:
Eduardo García Máynez.

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... ..... $7.00
Exterior..... dls. 2.00

Número suelto..... $2.00
Número atrasado..... $3.00

Tomo XI México, D. F., abril-junio 1946 Número 22

Sumario

FILOSOFIA

Págs.

José Gallegos Rocafull . . . *El maestro Francisco de Vitoria como forjador de cultura* 197

Samuel Ramos . . . . . *Antonio Caso, filósofo romántico* 179

LETRAS

Manuel Alcalá . . . . . *Del virgilianismo de Garcilaso de la Vega.* (Continuación y fin.) 227

Francisco Monterde . . . . *Un aspecto del teatro profano de Sor Juana Inés de la Cruz*. 247

HISTORIA

Julio Jiménez Rueda . *La extraordinaria aventura de Diego Méndez* 261

Rafael Heliodoro Valle . . . *Trotamundos en México* . . 269

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Filosofía

José Gaos . . . . . *Herejías y supersticiones en la Nueva España.* (J. Jiménez Rueda.) 285

Págs.

Juan David García Bacca . . *El punto de partida del filosofar.* (R. Frondizi.) . 291

Letras

Rafael Heliodoro Valle . . . *Siglo y medio de cultura nuevoleonesa.* (H. González.) . 297

Rafael Heliodoro Valle . . . *Mujeres de América.* (N. Gámez.) 298

Rafael Heliodoro Valle . . . . *Joven camarada.* (S. Spender.) 299

Historia

Agustín Millares Carlo . . . *Algunas fichas sobre José Longinos Martínez, miembro de la expedición botánica de 1786.* (J. M. Quintana.) . 301

Agustín Millares Carlo . . . *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España, año de 1602.* (F. G. Cossío.) . . 302

Agustín Millares Carlo . . . *Bibliografía de los escritores de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, desde su restauración en 1816 hasta nuestros días.* (J. B. Iguíniz.) 303

Rafael Heliodoro Valle . . . *Apostillas históricas.* (M. R. de Terreros.) 304

Rafael Heliodoro Valle . . . *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas.* (Fr. T. de la Torre.) . . 305

Rafael Heliodoro Valle . . . *Diccionario Tabasqueño.* (J. D. Ramírez Garrido.) . . . 306

Noticias 309

Rafael Heliodoro Valle . . . *Notas y noticias de América.* 311

Publicaciones Recibidas 319

EL MAESTRO FRANCISCO DE VITORIA COMO FORJADOR DE CULTURA *

Ninguno de los muchos y muy subidos elogios que se han tributado al maestro Francisco de Vitoria, sobre todo en estos últimos tiempos, supera en concisión, profundidad y exactitud a éste que le rindió don Marcelino Menéndez Pelayo ya a fines del siglo pasado, exactamente el año 1889: "De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España y la importancia soberana que la teología, convertida por él en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional... Todo el asombroso florecimiento de nuestro siglo XVI, todo ese interminable catálogo de doctores egregios, estaba contenido en germen en la doctrina del Sócrates alavés; su influencia está en todas partes." Ahí quedan consignados con sobria precisión los tres rasgos más característicos y fundamentales de la egregia personalidad de Vitoria: haber restaurado los estudios teológicos en España, haber convertido la teología en ciencia universal y haber sido el Sócrates de los siglos de oro de España.

No intento ocuparme ahora ni de la participación que tuvo Vitoria en la restauración de la teología, ni de su nobilísima función socrática, extremos ambos ya debidamente ponderados. De la magnitud de la empresa que llevó a cabo Vitoria restaurando la teología, dan clara idea estas palabras de don Marcelino, a pesar de que no comprenden todos los puntos de la reforma: "Era preciso, como escribió fray Luis de Carvajal, 'purgar la Teología de la barbarie'. Era preciso reducir a sus justos términos el valor ilimitado y absurdo que se concedía al testimonio de la autoridad...

* Publicamos el presente trabajo en ocasión del cuarto centenario de la muerte del maestro Francisco de Vitoria, acaecida el 12 de agosto de 1546.

Era forzoso poner al servicio de la Teología, con la prudente cautela que entonces aconsejaban las condiciones de la lucha que destrozaba el mundo cristiano, los evidentes progresos de las ciencias experimentales, los nuevos desarrollos de la psicología, las conquistas de la erudición filológica en el campo de las tres antigüedades: hebrea, griega y latina, y especialmente los trabajos de los hebraizantes sobre la Biblia y los trabajos de los helenistas sobre el texto de Aristóteles. Era preciso finalmente aligerar, simplificar, podar de ramas inútiles el árbol, y mejorar las formas de exposición, que debían aparecer hoscas e intolerables a oídos educados con la armonía de Platón o con el número y la rotundidad de Marco Tulio." Con esa serena confianza que tienen los predestinados en el desempeño de la providencial misión que les ha sido asignada, Vitoria lleva a cabc esta formidable tarea y en sus clases revive la Teología, viva, fecunda, llena de fe en sí misma, vigorizada por su verdadero espíritu, capacitada para dar razón de la fe y luchar ventajosamente con la herejía, dispuesta a construir todo un mundo a su imagen y semejanza.

En sus clases también se acreditó Vitoria como el Sócrates español, en el doble sentido de haber iniciado una era tan gloriosa y fecunda como la griega y de haber promovido un movimiento en todos cuyos brotes y direcciones queda claramente marcada la filiación espiritual que a él lo une. En aquellos años luminosos, que tan merecidamente se llaman *de oro*, Vitoria se hace eco e intérprete de la conciencia española, siembra inquietudes, abre caminos, despierta vocaciones, arma a sus alumnos con toda clase de armas y los lanza a la lucha, su propia lucha que es la conquista de la inteligencia para Dios y su Cristo, con un ardor y una preparación de la que hay gloriosas huellas en todo el saber de los tiempos modernos. Ningún maestro tuvo en España tantos y tan valiosos discípulos y pocos supieron granjearse la admiración, la lealtad y el cariño que los suyos manifestaron siempre a Vitoria. Entre los muchos aciertos del bello libro que le consagró Gómez Robledo, no es el menor el de haber subrayado, como lo merece, el altísimo concepto que Vitoria tenía de su función docente y la noble dignidad con que ejercitó durante toda su vida su función de intelectual. Se hermanaba en él tan estrechamente con su fe de creyente y su profesión de religioso, que toda ella se nos aparece como un majestuoso apostolado por los fueros de la razón y la divina fecundidad de la gracia, en el que Vitoria no atiende más que a las exigencias de la verdad sin

que le arredren ni le detengan los poderes más fuertes de aquella época y de ésta: el Papa, el César, la nación, la amistad, el interés...

Pero lo único que ahora nos interesa explicar y comentar es aquella otra faceta de su personalidad a que aludía Menéndez Pelayo, cuando nos decía que Vitoria había convertido la teología "en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado". Lo poco que nos queda de los veinte años que duró el magisterio de Vitoria en la Universidad de Salamanca basta y sobra para dejar probada la veracidad de estas palabras. Precisamente lo que más y mejor se conoce de su pensamiento no es el propio y estrictamente teológico, sino sus irradiaciones en el campo del derecho. No por acaso entró en él; las primeras palabras de su relección *De protestate civili* son éstas, en las que aparece bien diáfano el propósito que le guiaba: "El oficio de teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenas a su profesión", lo que es tanto como decir que efectivamente concebía a la teología como ciencia universal, de la que en cierto modo el derecho era una parte. Se da, pues, el hecho verdaderamente paradójico de que una disciplina como la teología, que siempre tuvo que justificar su calidad de ciencia, pues no lo es como las demás, y que en tiempos de Vitoria era rotundamente negada por toda una parte de la cristiandad, la que detrás de Lutero había de apartarse de Roma, se siente tan consciente de su propia fuerza y de su extraordinaria misión, que aspira a convertirse en ciencia universal, no porque ella misma se ocupe de todo, sino porque quiere inspirar y guiar a las otras ciencias, tal vez más merecedoras que ella misma de este nombre.

Las palabras de Vitoria no son la expresión del arrebatado entusiasmo de un momento. Nacen de una convicción profunda, en la que ha reflexionado con largueza. Seguramente las repitió más de una vez en su cátedra de Salamanca, como más de una vez las repite en sus Relecciones. Por lo pronto, uno de sus más geniales discípulos, el ponderado Domingo de Soto, en el proemio de su tratado *De justitia et jure*, se hace fidelísimo eco de esta enseñanza cuando escribe, aplicando expresamente la doctrina de su maestro al derecho, que "no ha de imputarse a viciosa pretensión de los teólogos que se ocupen de esta materia, que parece más propia de los jurisperitos". Años más tarde, el eximio Francisco Suárez, que no es dominico como Vitoria y Soto, sino jesuíta, de la Compañía que levantó y armó San Ignacio de Loyola, vuelve a repetirnos casi a la letra las palabras de

Vitoria en el prólogo de su *Defensio fidei*, donde afirma que si entabla dialéctico combate con Jacobo I de Inglaterra y elabora toda una teoría del Estado, lo hace porque lo cree "propio de su cargo y profesión".

¿Pues cómo entendían su función de teólogos? ¿De dónde les venía esta ambición, que en ninguno de ellos fué jactancia impertinente, sino clarísima conciencia de una tremenda responsabilidad? Este cuarto centenario de la muerte de Vitoria nos encuentra mucho mejor preparados que los anteriores para comprender el alcance y la motivación de tan significativas frases de Vitoria y sus discípulos. Porque en estos últimos tiempos la reflexión filosófica ha venido, por fin, a fijarse en una región, precisamente ésa en que se mueve Vitoria, que por tan cercana y familiar al hombre, nunca había retenido su atención. Desde siempre se había preocupado de conocer y dominar a la naturaleza, pero hasta nuestros días no se ha percatado de que además del mundo físico, cuyas características y leyes fueron sus primeras conquistas intelectuales, existía todo otro mundo, el de la cultura, que a diferencia de aquél no le había sido dado, sino que él mismo se había tenido que crear por su propio esfuerzo. Vemos hoy al hombre como en realidad está: con un pie en el mundo de la naturaleza y otro en el de la cultura, sirviéndose de ésta para dominar a aquélla, viviendo de aquélla para crear ésta. Nos preocupan ahora y nos atraen mucho más que esos objetos físicos, cuyas estructuras y propiedades estudiaron desde siempre las ciencias naturales, esos otros, como el arte, la religión, el derecho, la moral, el lenguaje... creados por el hombre e impregnados por él de un espíritu, que en tanto se conocen en cuanto se capta el sentido que los anima.

Sería una evidente exageración afirmar que Vitoria tenía de ellos un conocimiento más exacto y profundo que el que la filosofía moderna está a punto de adquirir. Pero sus geniales atisbos, visibles todavía más que en sus palabras, en la dirección y sentido de su obra, adquieren un relieve extraordinario cuando se los ve a la luz —poca o mucha, que ahora no se trata de discutirlo— de los trabajos que por comprender el mundo de la cultura han venido haciéndose desde Hegel a Weber y Hans Freyer y desde los románticos y positivistas hasta la Escuela de Baden, Dilthey y Scheler. Es bien claro, por ejemplo, que Vitoria viene a dar como a tientas y por intuición en el hecho, aún insuficientemente esclarecido, de que cualquier cultura está determinada no tan sólo por las circunstancias dentro de las cuales se desarrolla, sino también y principalmente por algo in-

comparablemente más sutil y más íntimo, que por llamarle de algún modo se viene designando con el nombre de *concepción del mundo*. Así como el individuo antes de que pueda elaborar conscientemente la serie de ideas que necesita para vivir, parte de unas convicciones y creencias, recogidas de la sociedad, que de una manera espontánea y natural le sirven como de tierra firme en la que se sostiene y de la que arranca para empezar su vida, así la cultura se produce no porque unos determinados valores se hagan presentes a ciertas personas especialmente dotadas para captarlos y encarnarlos, sino porque la concepción del mundo dentro de la que se vive suscita con urgencia inaplazable unos problemas tan graves y angustiosos que no hay más remedio que darles la apremiante solución que reclaman. Antes de que haya un derecho o una moral o un arte, ya hay una determinada visión del mundo y de sus cosas, del ser del hombre y de su destino, que mucho más inconscientemente que a sabiendas todos aceptan con la misma espontánea naturalidad con que respiran y andan. Porque viven en ella y de ella, sienten la necesidad de orientarse hacia unos valores que por lo mismo exaltan y tratan de realizar, mientras que otros no cuentan o apenas si se buscan. La raíz última de toda cultura es esa concepción del hombre y del mundo, completamente despersonalizada, fundamentada no en pruebas, sino en pura fe, que siendo de todos y por serlo no es de nadie, en la que se vive no por una aceptación reflexiva, sino por herencia o por contagio, como si fuera obra de la naturaleza y no creación del espíritu. Por encima o por debajo de los valores que realiza una cultura, aparece siempre esta especie de emanación del alma colectiva o espíritu objetivado, que se manifiesta por igual en sus dominios más diversos y da a cada cultura su acento peculiar, ese matiz característico que hace que sea lo que es y no se confunda con ninguna otra.

Vitoria tuvo clara conciencia de cuál era la concepción del mundo en que vivía y cuál la misión que a él, como teólogo, dentro de ella le correspondía. Toda la España de su tiempo vive en una concepción del mundo, la que prevalece en el Concilio de Trento, que no puede llamarse simplemente cristiana, porque es, aún antes de la escisión protestante, característicamente católica. Hay en ella, sin duda alguna, adherencias típicamente españolas, pero su núcleo central es la revelación de Cristo, tal como la enseña y explica la Iglesia católica. También era ésa la *Weltanschauung* de la Edad Media, pero entre ella y la vigente en España en los tiempos de Vitoria hay toda la diferencia a que se alude cuando se la de-

signa con el equívoco término de *Contra-Reforma*. Equívoco, porque pretende caracterizarla por una oposición o negación, cuando es radicalmente afirmativa y positiva. La Reforma, como antes el Renacimiento, no hacen más que colocarla en trance de alumbramiento; como no quiere entrar en ese otro mundo que está naciendo, no tiene más remedio que sacar a luz, ya en plena madurez, la semilla que en latente o patente germinación llevaba en su seno. Entre el glorioso florecimiento de los siglos de oro y los hechos más significativos de la Edad Media española —la lucha con los moros, la fundación de la Orden de Santo Domingo, la oposición al averroísmo, las Ordenes militares, entre los más conocidos y evidentes— hay parentesco tan estrecho que no es posible desconocerlo. No fué la Reforma la que por reacción determinó la cultura española del XVI, sino que, por el contrario, España se opuso a la Reforma porque su concepción del mundo la llevaba por un camino diametralmente opuesto al que habían emprendido los alemanes disidentes. Cuando el tiempo apaciguó el encono de la lucha religiosa, España siguió fiel a sus propios principios y como éstos ya no se hallaban vigentes en el resto del mundo, no tuvo otra alternativa que ésta: o caer en una de esas etapas de postración por las que periódicamente atraviesa, o simular vivir en una cultura que entrañablemente no es suya.

La auténticamente suya, la que le salía de las entrañas más hondas de su ser, es ésa de la que Vitoria es uno de los más gloriosos creadores. Cuando se le ve trazar las líneas fundamentales del imperio español. o fundar el derecho internacional, o establecer la teoría del Estado, o en el plano más estrictamente teológico, dilucidar la constitución y los poderes de la Iglesia, o las relaciones entre el Papa y el Concilio, o la naturaleza y la función del matrimonio cristiano, se tiene la clarísima impresión de que detrás de él, dando vida y fuerza a su enseñanza, está toda una concepción del mundo, gestada durante siglos, nutrida a la vez de verdades divinas y esfuerzos humanos, represada como las aguas de muchas lluvias en un lago, que ahora, por fin, encuentra la ocasión y el medio de expresarse creando una cultura entera y verdadera. No puede, por lo tanto, comprenderse en toda su plenitud el pensamiento de Vitoria sin referirlo a la concepción del mundo de la que procede y a la que responde, y a la cultura que crea y vive.

Nunca se ocupó de ellas expresamente Vitoria, pero si les hubiera dedicado una de sus famosas relecciones, tal vez no fuera temerario pen-

sar que esquemáticamente la hubiera condensado en las proposiciones siguientes:

1º *El principio y fundamento de la cultura es la fe en un Ser absoluto e infinito, Dios uno y trino, creador y conservador del mundo, redentor y juez del hombre.*

2º *El protagonista de la cultura es el "corpus mysticum Christi", o sea los hombres en cuanto por la gracia participan de la vida de Dios y mantienen con Cristo la misma unión que hay en el cuerpo humano entre la cabeza y los demás miembros.*

3º *El ideal o inspiración de la cultura es siempre Dios, de cuyo ser infinito participan ya graciosamente todas las criaturas, cada una en su medida, y de cuyos atributos y perfecciones pueden además participar los hombres en proporción a su propio esfuerzo y a lo que Dios gratuitamente les conceda.*

4º *El fin de la cultura es realizar un determinado tipo de hombre, el que designa la revelación cristiana con el título de hijo de Dios, y acelerar en cuanto sea posible el advenimiento del reino de Dios y de su justicia a este mundo.*

5º *La historia de la cultura es una lucha dialéctica entre el bien y el mal, cuyas diversas incidencias han de conducir necesariamente al triunfo definitivo del bien al final de los siglos.*

Examinemos más de cerca cada una de estas proposiciones.

I.—Fiel al espíritu y a la tradición de la Escuela, Vitoria se hubiera preocupado ante todo de dar un fundamento ontológico a su teoría de la cultura. Lo hubiera buscado principalmente en la revelación cristiana, que ya en el Concilio IV de Letrán quedó definida en tal punto de esta manera: "Creemos firmemente y sencillamente confesamos que... hay un principio de todas las cosas, creador de todas las visibles y de las invisibles, de las espirituales y de las corporales, que por su fuerza omnipotente sacó a la vez de la nada, al principio del tiempo, a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y por último al hombre, como criatura común, constituída de espíritu y de

cuerpo." Había Vitoria profundizado esta noción de criatura lo bastante para ver que, por serlo, el hombre y el mundo se hallan ontológicamente religados con Dios que los creó y los conserva. La creación que es en Dios una acción, vista desde las criaturas es una manera especial de ser, la que les hace existir con la realidad propia y característica del ser creado. Entre el verdadero ser, que sólo es el de Dios, y la nada, hay seres anfibios, esos que llamamos criaturas, que no vencieron a la nada por sí mismas, como el ser auténtico, sino que fueron arrancados a ella por la acción creadora de Dios. Surgen de la nada porque el Ser así lo determina, sin más razón ni otra justificación que su libérrima voluntad. En su mismo precario ser llevan claramente la huella de su procedencia, pues están traspasados íntimamente por la contradicción esencial a su condición, que es la de ser y no ser al mismo tiempo. Sus mudanzas y composiciones dicen a gritos que no son más que a medias, que por ser su realidad una turbia mezcla de ser y de nada no tienen en sí y por sí su existencia, sino recibida y participada del Ser que es por sí y necesariamente. La criatura, y por ende el hombre y su mundo, se nos aparecen como el punto de intersección del Ser y la nada. En ella adquiere como una especie de existencia la nada, que está presente en sus limitaciones o negaciones, como el ser lo está en sus perfecciones y afirmaciones. La interpretación de la cultura ha de tener como supuesto forzoso la misma raíz ontológica de la presencia divina. Dios no interfiere en la naturaleza y en la historia como un *Deus ex machina*, que aparezca de súbito a desenredar los embrollos. Estaba ya, y con una necesidad tan ineludible que el mundo, el de la naturaleza y el de la cultura, se desharía en pura nada si le faltara la asistencia divina. La criatura, por serlo, exige la continua presencia del doble elemento, afirmativo y negativo, que la constituye, y si en cualquier momento faltara alguno de ellos sería más o menos que criatura: o el puro ser o la pura nada.

La misión del teólogo es adquirir plena conciencia de esta presencia de Dios, que es orden en el mundo y designio salvador en la historia. La teología transforma la necesidad en responsabilidad e invita al hombre a que coopere gustosa y voluntariamente a realizar el plan divino, que de todos modos, con él o contra él, se está cumpliendo inexorablemente en el mundo de la naturaleza y en el mundo de la cultura. En el mundo de la naturaleza las criaturas que Dios creó son regidas por él con tan suave firmeza que, siguiendo cada una su propia inclinación, no hacen

todas más que acomodarse dócilmente al gobierno de Dios. Conocer la variedad, el orden y la unidad del universo es ver en él reflejada la bondad de Dios, que lo ha llenado de sentido y de armonía, le ha dado leyes invariables, le ha dotado de distintas formas y diversos fines y lo encamina hacia sí mismo como a su último fin. Las ciencias naturales pierden dentro de esta visión del mundo su aire profano y son también, como la teología hace con la revelación, un esfuerzo por dar expresión intelectual al mensaje que Dios nos envía a través de la naturaleza.

No siente Vitoria inclinación alguna a aventurarse por este camino del conocimiento de la naturaleza, aun siendo de los que más rectamente llevan a Dios; como buen español se siente más atraído por lo maravilloso que por lo natural, según la certera expresión de Vossler, y es en la historia y no en la naturaleza donde encuentra la maravilla de las maravillas, que es para él la encarnación del Verbo. Sus extraordinarias consecuencias para una teoría de la cultura, que es lo que ahora nos interesa, fueron recogidas por la literatura cristiana desde sus primeros orígenes y alcanzan ya en San Agustín una sistematización perfecta. Con Cristo, la historia humana se empapa de espíritu: se está en ella revelando un luminoso misterio divino y hay que contemplar la marcha de los tiempos con la misma religiosa atención con que se escucha la palabra de Dios. El es quien forja la historia y comprenderla es tanto como conocer su voluntad. "Para nuestros teólogos —he escrito recientemente— la historia es como una prolongación de la encarnación del Verbo; pues los acontecimientos que la llenan, sin dejar de ser estrictamente humanos, están asumidos, como la naturaleza humana de Cristo, al orden sobrenatural y no adquieren la totalidad de su sentido sino cuando se ven al servicio de los planes divinos." Sin decirlo expresamente, Vitoria basa toda su obra en esta idea. Supone, en efecto, que si la íntima razón de ser del tiempo y del mundo es la de realizar los planes de Dios, ni hay azar en la historia, ni el hombre ha de intervenir en ella como a bien tenga, sino de conformidad con lo que Dios quiere y le pide. Quien de verdad cree en la función ministerial de la historia no tiene más remedio que esforzarse por conocer los planes divinos que en ella se están realizando y ajustar a ellos su propia conducta. Así, al lado o dentro de la moral, nacida de la fe y basada en ella, surge un derecho y una política, que tienen igualmente por base y fundamento la necesidad en que está el hombre de contribuir consciente y voluntariamente a la realización de

los planes divinos. De este modo, las ciencias del espíritu, como las de la naturaleza, se vinculan a la teología y queda plenamente justificada la pretensión de Vitoria de recabar para el teólogo un campo tan amplio como el de todo el conocer humano.

II.—Todavía no ha llegado la filosofía moderna a dar una explicación concluyente de los procesos de creación y transformación de la cultura, a pesar de lo mucho que sobre ello viene trabajando. Pero sin más que recordar los esfuerzos de los románticos y los que ahora realiza la teoría de los valores, se comprende que son un fenómeno complejísimo, en el que los individuos aparecen, de una parte, ligados con la colectividad a la que pertenecen y, de otra, en una especial disposición de espíritu, que les permite y hasta les obliga a captar y realizar ciertos valores. Como de los poetas dice Heidegger, todos los creadores de cultura actúan como si fueran intermediarios entre el pueblo y los valores; se condensan y repercuten en ellos con singular fuerza las necesidades vitales de su pueblo y empujados por ellas se lanzan a buscar aquellos valores que su pueblo necesita, en la forma y medida en que los necesita. Claro es que sus actos son intransferiblemente personales y son personalmente de ellos los aciertos o los errores de su obra, pero sería ésta en su totalidad inexplicable si no se la relacionara, por un lado, con el pueblo en el que viven y, por otro, con la región ideal a la que ellos tienen un acceso que se niega a los demás. La más sumaria explicación de la creación cultural tendrá que contar de algún modo con estos elementos y ha de ver, por lo tanto, en ella, armoniosamente fundidos, la singular aptitud o inspiración de un individuo determinado y las fuerzas oscuras que emanan de su pueblo, determinándole y sosteniéndole en su obra creadora.

Puesto Vitoria a explicar la cultura le hubiera resultado insuficiente el concepto de pueblo y aun el de humanidad, aunque éste lo utiliza expresamente como uno de los fundamentos de su derecho. Tampoco le hubiera sido posible emplear el de cristiandad, porque en su tiempo había perdido la vigencia que tuvo en la Edad Media. Pero había otro que, por el contrario, se avenía perfectamente con esa tendencia que tienen los tiempos modernos a interiorizar hechos y relaciones que antes habían tenido una configuración predominantemente externa. Al concepto de cristiandad lo sustituye con ventaja el de *corpus mysticum Christi*, que sin tener las resonancias políticas de aquél, recoge y depura toda su significación espiritual. Es sabido que, aunque ya aparece en la predicación de

Cristo, en aquella alegoría en que se llama a sí mismo vid y sarmientos, a sus discípulos, es San Pablo quien lo desenvuelve hasta hacerlo punto capital de su visión del cristianismo. Ser cristiano es para él incorporarse a Cristo, en el sentido literal de la palabra, esto es, uniéndose a él vitalmente, como el pie o la mano están unidos al cuerpo a que pertenecen. No es que por esta incorporación pierdan los hombres su propia naturaleza o dejen de ser personas autónomas e independientes, pues la unión es mística y no física, pero por ella adquieren una nueva vida, la que Cristo les hace participar de la suya propia, que de él puede pasar a los demás por formar con él como un solo cuerpo. En uno de los más densos pasajes de sus Epístolas revela San Pablo el "misterio de la voluntad de Dios", que es el de "restaurar en Cristo todas las cosas". No es del caso exponer todas las consecuencias teológicas de esta afirmación, extraordinariamente fecunda; una de ellas, la que ahora nos importa recordar, es que, según la revelación cristiana, "la dispensación de los tiempos", la marcha y el sentido de la historia, es realizar ese designio divino de que todo se restaure en Cristo, por la incorporación de los hombres a su cuerpo místico y por la obra de éste en la naturaleza y en la cultura.

Para el cristiano el sujeto de la historia y el protagonista de la cultura es el *corpus mysticum Christi*, al que de derecho pertenecen todos los hombres. En la base de todas las formas de solidaridad que hay y ha habido, está, como su raíz última, esa voluntad divina de formar con toda la humanidad una colectividad tan unida y viva como lo es un cuerpo. Así como en éste todos los miembros viven una misma vida, la que reciben del único principio vital de todo el cuerpo, así en la restauración de todas las cosas en Cristo, a que se ordenan los tiempos, todos los hombres viven o pueden vivir, además de su propia vida, otra sobrehumana que en ellos infunde su cabeza, en este nuevo orden sobrenatural, que es Cristo. Esa vida, fecunda y plena en los que realmente están incorporados a Cristo, barruntada o desfigurada en los que aún no lo están o ya han dejado de estarlo, trasciende de los hombres a su obra y la impregna de su espíritu, que no es meramente humano, sino divino o, mejor, divinizado. Antes de la revelación cristiana y aún hoy en ciertos sectores, se habló y se habla de la *gracia* con que algunos hombres, especialmente dotados, crean arte, hacen política o simplemente hablan o viven. El cristianismo da a esta palabra un sentido incomparablemente más hondo, pues entiende por ella, cuando se refiere a la gracia habitual, un don sobrena-

tural, inherente al alma de una manera permanente e intrínseca, en virtud del cual el hombre participa en cierto modo de la naturaleza de Dios y realiza en el tiempo y en el mundo sus designios. Como esta gracia en tanto la tiene el hombre en cuanto está incorporado al cuerpo místico de Cristo, en realidad es éste quien obra y crea a través de él. No basta, por lo tanto, afirmar que el hombre, así, sin más, es el protagonista de la cultura, porque ese hombre se halla en el especialísimo estado en que lo coloca su elevación al orden sobrenatural por su incorporación al cuerpo místico de Cristo. Antes y después de ella sigue siendo la misma su esencia, pero las condiciones de su existencia se modifican radicalmente, porque por ella vive unido a todos los que tienen o están llamados a su misma fe y en comunicación constante e íntima con la divinidad, que mora de asiento en él y guía y sostiene todas sus obras. A todas llega el influjo divino, procedente de la gracia, que informa y eleva la misma sustancia del alma; pero se hace particularmente visible en las obras de fe, esperanza y caridad que, con las demás virtudes y dones del Espíritu Santo, se infunden con la gracia en el alma del justo. Las repercusiones de tal acción divina que en el mundo está realizando de continuo al cuerpo místico de Cristo las reputaría Vitoria tan decisivas para la cultura que no creería exagerado sostener que, en lo que tiene de valiosa, procede siempre de él, aunque el mundo en que se produzca no crea todavía en Cristo o ya haya renegado de él. Si a cualquier cultura se le quita lo que en ella ha puesto el hálito divino, cristalizando en obras de fe, de esperanza y de caridad, ¿qué quedaría de ella sino un triste erial, lleno de espinas y abrojos?

Pero hacer de todo el cuerpo místico de Cristo protagonista de la cultura no quiere decir que dentro de él no haya miembros especialmente capacitados para ciertas creaciones culturales. La teología católica admite, además de la gracia santificante o habitual, otra gracia, la que se llama actual, que procede, acompaña y sigue a aquélla. Se entiende por ella un especial auxilio divino para obrar en orden a la salvación, que Dios concede a modo de acto o moción transeúnte; unas veces recae sobre el entendimiento que súbitamente se encuentra iluminado para entender o creer, como conviene para salvarse; otras veces es la voluntad la que se siente inspirada para desear y obrar lo que es necesario para la salvación. Puede en cierto modo compararse la gracia actual a la inspiración de que hablan los artistas, o a la intuición de los filósofos, o a la conciencia de

los moralistas, o a la corazonada de los supersticiosos, con la diferencia. sin embargo, de que estos actos son puramente naturales y la gracia actual, tal como la entienden los teólogos católicos, es siempre sobrenatural. El que la recibe se siente como físicamente empujado a hacer o decir algo para su propia salvación o en beneficio de todo el cuerpo místico de Cristo. Nos descubre, en efecto, San Pablo que, en la distribución de sus gracias, Dios atiende siempre, más que al individuo que personalmente las reciba, a todo el cuerpo místico de Cristo, cuyo provecho y crecimiento inspiran y guían siempre su generosidad. "Porque a uno —escribe San Pablo— por el Espíritu es dada palabra de sabiduría; a otro palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro fe por el mismo Espíritu; a otro gracia de sanidades en un mismo Espíritu; a otro operación de virtudes; a otro profecía; a otro discreción de espíritu; a otro linajes de lenguas, a otro interpretación de palabras. Mas todas estas cosas obra solo uno y el mismo Espíritu, repartiendo a cada uno como quiere. Porque así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo, aunque sean muchos, son no obstante un solo cuerpo, así también Cristo." Ni en el orden de la naturaleza puede ninguna criatura reflejar plenamente la bondad de Dios, sino que ha de haber una gran variedad y muchedumbre de ellas para que entre todas expresen de algún modo la perfección divina, como el hombre se vale de muchas palabras cuando con una sola no puede expresar su pensamiento, según dice gráficamente Santo Tomás; ni en el orden de la gracia puede nadie vivir en toda su plenitud la vida divina, sino que ha de manifestarse de muchos modos y a través de muchos hombres, dándose a cada uno como a bien tenga, para que entre todos hagan crecer hasta que llegue a su medida perfecta al cuerpo místico de Cristo. En definitiva la acción es siempre de éste y es uno y el mismo el Espíritu que a todos inspira. En toda su compleja realidad no quedan estas acciones en el acervo social, pues permanecen vinculadas a las personas que las realizan como su corona, pero lo que de ellas cristaliza en instituciones, signos y creaciones sigue imbuído de la intención y del Espíritu que los animó y forman como la columna vertebral que sostiene y da fuerza a toda la cultura. De ella se aprovechan todos los que la viven, pero los que la crean son, según Vitoria, los hombres ungidos por la gracia de Dios para revelar al mundo "la caridad de Cristo, que sobrepuja todo entendimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios".

III.—Hasta que Hans Freyer publicó su compendioso libro *Teoría del espíritu objetivo,* venía sirviendo de base para la filosofía de la cultura la división que hizo Rickert de los valores culturales en teoréticos, estéticos y éticos, subdivididos estos últimos en morales y religiosos. Se llega así a una clasificación material de los diversos dominios de la cultura, cada uno de los cuales se halla presidido por un valor, supone una determinada actitud del sujeto y responde a una peculiar concepción del mundo. Freyer cambia el criterio material por el formal, pues si los productos culturales son cristalizaciones o materializaciones del espíritu, lo fundamental es ver cómo en cada uno de ellos se realiza ésta. Valores tan distintos como el religioso, el estético o el científico, pueden objetivarse del mismo modo y entrar, por lo tanto, en el mismo grupo o categoría. Cinco propone Freyer: las formaciones, los útiles, los signos, las formas sociales y la educación. Piensa Francisco Romero que es Freyer "quien acaso ha proporcionado más sólidos y durables materiales para la teoría de la cultura que ya se va perfilando"; pero aunque sea así, siempre será verdad, como el mismo Romero reconoce, que "la aclaración de la esencia del valor es indispensable para la ajustada interpretación de la cultura".

No la hace Vitoria, ni tampoco de un modo expreso y directo Santo Tomás. Pero hay en su doctrina principios y sugerencias que a poco que se repiensen con vistas a este problema dan base suficiente para conjeturar cuál hubiera sido su actitud frente a los valores. Suya y también de Vitoria, pues aunque Melchor Cano cuente para elogio suyo que a veces discrepaba de Santo Tomás, en los puntos fundamentales es siempre fiel a la doctrina tomista. Grabmann recogió de ésta la que en un sentido amplio pudo llamarse filosofía tomista de los valores, cuya principal característica es la de hallarse "ónticamente cimentada y metafísicamente sostenida sobre el sólido conocimiento del ser", como con harta razón dice Grabmann. En una de las *questiones disputatae,* la que dedica a la verdad, afirma, en efecto, Santo Tomás que ésta no es sino la correspondencia del ser con el entendimiento, como la bondad es a su vez la correspondencia del ser con la voluntad. La idea primera y más universal, la que va implícita en todas las demás y a la que todas las otras se reducen, es la idea de ser. A esta universalidad del ser corresponde la peculiar capacidad del alma, que es en cierto modo todas las cosas, como ya dejó dicho Aristóteles. La conjugación de estos dos principios permite a

Santo Tomás dar una fundamentación óntica al *verum* y al *bonum* y, por consiguiente, a los dominios culturales que corresponden a estos dos valores.

Por lo que se refiere al *verum*, sostiene Santo Tomás que nuestro entendimiento por su misma naturaleza conoce el ser y aquello que por sí mismo le conviene como tal ser. Tal conocimiento incluye también el de los primeros principios, como por ejemplo, el principio de contradicción. No son, pues, estos principios meros objetos ideales, pertenecientes a una región distinta del ser, cuya vigencia se imponga misteriosamente a la inteligencia; a la vez que principios del conocer son también principios del ser que se intuyen o abstraen al conocer a éste. Llegan a convertirse en ideas y a adquirir validez, porque primero son realidad y, por serlo, se imponen ineludiblemente. Tan sólo una tendencia de las muchas que brotaron en el seno de la Escolástica, la nominalista, se apartó de esta firme orientación hacia lo real que le imprimió Santo Tomás. Para él lo real es verdadero, y lo verdadero, real, y entre ambos términos no hay más diferencia que esa relación de conformidad o conveniencia de la realidad con el entendimiento, que es lo que la idea de verdadero añade a la de ser. Pero los dos términos de tal relación, el entendimiento, de una parte, y la realidad, de otra, son criaturas, religadas en su mismo ser con su Creador, que es Dios: nuestro entendimiento es una participación del de Dios, como la realidad, huella o reflejo de la del ser infinito. Resulta, pues, que en definitiva la armonía entre ser y pensar se funda en Dios, en quien ser es pensar y pensar es ser.

Lo mismo ocurre con el *bonum*. Como lo verdadero, también lo bueno se identifica con el ser, al que presenta como conveniencia u objeto de la apetencia de la voluntad. Es bueno lo que tiene el ser que le es debido, en el grado y proporción que le corresponde. La maldad es siempre una negación que priva a los seres de alguna perfección necesaria para que realicen su propio tipo de ser. Las acciones del hombre son buenas o malas según se acomoden o no a la jerarquía que por la realidad que cada uno tiene está establecida entre los seres. En su cumbre o, mejor, fuera de ella está la realidad suprema, que es la de Dios, a la que ha de tender siempre la acción humana bien directamente, bien a través de fines intermedios. No sacar a ninguno de su lugar propio, sino respetar el orden ontológico que entre ellos existe, es la función propia del bien moral o la virtud, así como el mal moral o el pecado consiste en transgredir ese

orden y conculcar, por ende, la voluntad de Dios. Al ser absoluto corresponde por su misma infinitud la suma bondad. Santo Tomás enseña, como recuerda Grabmann, que Dios es el *summum bonum* "en el doble sentido de que El única y exclusivamente puede colmar nuestra aspiración de felicidad y de que El es también el más profundo fundamento de la inmutable ley moral con su carácter absolutamente obligatorio". La realidad de los valores éticos, como la de los jurídicos y políticos, es, pues, la que les da su identidad con el ser y la voluntad de Dios, que no son dos cosas distintas, sino una y la misma divinidad.

Vitoria acompaña fervorosamente a Santo Tomás a lo largo de todo este camino y, de haberse separado de él, hubiera sido tan sólo para destacar con mayor relieve las repercusiones de la elevación del hombre al orden sobrenatural en la estimación de los valores. No es, ni mucho menos, que Santo Tomás las olvide, pero el matiz tan marcadamente ontológico que da a su pensamiento le lleva como por instinto a no salirse del terreno puramente filosófico, recogiendo tan sólo de soslayo las luces de la teología. Vitoria, por el contrario, vive en un tiempo en que el hombre y su mundo absorben la atención mucho más que el cosmos y su orden y hubiera planteado el problema de los valores preferentemente a base de la revelación de Cristo. En otros términos, Santo Tomás se mueve de preferencia en el terreno de la ley eterna o de la ley natural; Vitoria hubiera tenido en cuenta, además, y de manera preferente la ley divina. Por ley eterna se entiende la suprema razón o regla de acuerdo con la cual Dios rige la totalidad del universo y dirige a cada criatura a su debido fin. Porque Dios —nos dice Soto razonándola— no es tan sólo el autor de todas las cosas, sino también su supremo rector; pero es preciso que el artista, antes de que empiece su obra, se forme una idea de lo que va a hacer, que es su arte o ejemplar; en el gobernante tiene que haber también una razón de lo que ha de hacerse, que sea como la regla y norma universal; así, pues, Dios como creador y gobernador del mundo se ajusta a un plan, que aun a sabiendas de que en sustancia es el mismo Dios, nosotros intelectualmente lo distinguimos de él y lo llamamos ley eterna. No coacciona éste desde fuera, como las leyes humanas, sino que la llevan entrañadas todas las cosas en su mismo ser; la idea que de cada una se formó Dios antes de hacerla es su propia forma, aquello por lo que es lo que es y no puede dejar de serlo; la norma que Dios se ha propuesto para gobernarlas señala a cada una su fin, al que tiende por un impulso infrenable, que

proviene de lo más íntimo y profundo de su ser. Hay, pues, en todos los seres una inclinación, instinto o voluntad de cumplir la ley eterna, que se llama ley natural; es una participación de la ley eterna que Dios imprime o infunde a todos los seres, aunque en distinta proporción; los hombres, por poseer razón, pueden adquirir conciencia de sus inclinaciones naturales y, por tener libertad, pueden contrariarlas. En ellos se hace, por lo tanto, más clara e imperiosa la participación de la ley eterna; en el hombre, la ley natural no es sólo una inclinación, sino una suma de principios que se conocen por sí mismos y exigen su perentorio cumplimiento. En ellos se apoya con frecuencia Vitoria para probar la sociabilidad del hombre, por ejemplo, o el origen de la autoridad o el derecho que tiene el hombre a dominar la tierra o a comunicarse con sus semejantes.

Pero fué voluntad de Dios que el hombre participara de su ser no tan sólo en la medida que corresponde y se ajusta a su propia naturaleza, sino superándola abiertamente. Le asignó, en efecto, como fin la felicidad que habría de gozar con la visión directa, inmediata e intuitiva de la misma divinidad. Al ordenarlo a este fin tenía que infundirle una nueva forma, la gracia santificante, y expresar la relación entre ésta y aquélla por una nueva ley, que se llama y es divina. Fué ésta la obra de Cristo que con su revelación señaló el nuevo camino del hombre y con su redención le mereció la gracia. Con Cristo el *verum* y el *bonum*, permaneciendo sustancialmente los mismos, se depuran, aclaran y elevan hasta convertirse respectivamente en el Verbo o Logos de Dios y en su Amor o Don, que como personas distintas adoran los creyentes juntamente con el Padre en la Trinidad divina. La nueva vida que Cristo infunde con la gracia es una participación de la misma vida de la Trinidad, que consiste en la eterna generación del Verbo por el Padre y en la eterna espiración del Amor por el Padre y por el Hijo. Dios es ahora como antes el fin y principio del hombre, pero ahora todo lo que tiene por su naturaleza no es más que la base en que se asienta la nueva participación de la vida divina que Dios generosamente le concede. A ella aludía Cristo cuando afirmaba que había alumbrado en el hombre un misterioso manantial de aguas que saltan a la vida eterna.

Antes de llegar allá riegan y fecundan este mundo. Dice de la cultura Ortega y Gasset que es una tabla de salvación por la cual la inseguridad radical y constitutiva de la existencia encuentra, a lo menos provisionalmente, firmeza y seguridad. Vitoria hubiera suscrito plenamente estas pala-

bras a condición de que por esa tabla de salvación se entendiera la verdad que Cristo reveló con todas sus irradiaciones y consecuencias, y por salvación, la felicidad sobrenatural del cielo. La cultura, como la naturaleza y la vida, adquiere su plenitud de sentido tan sólo cuando se la ve en relación con el trasmundo descubierto por la revelación de Cristo, hacia el que sin cesar nos empuja el tiempo y más aún la gracia divina. Lo tiene bien presente Santo Tomás, cuando comentando los *Políticos* de Aristóteles escribe que "según la diversa estimación que tienen los hombres del fin de la vida humana, así piensan también del fin de la ciudad". Lo que expresamente dice Santo Tomás de la ciudad o sociedad, puede decirse con la misma razón de la cultura, que es el primero y más fundamental de los resultados de la convivencia humana. El espíritu que sus creaciones encarnan fué el de unos hombres determinados que buscaron a todo lo largo de su vida su propio fin. Trataron de organizarla con arreglo a la idea que, en vital coincidencia con la comunidad, ellos tenían de su valor y de su destino, y ese espíritu que los animaba a ellos y a toda la sociedad quedó cristalizado en su obra, que intencionalmente tiende al mismo fin que se propusieron los hombres que la hicieron. Vitoria piensa, como Santo Tomás, que el valor de esa cultura ha de determinarse en función del verdadero fin del hombre: vale tanto más o menos cuanto más o menos facilidades brinde al hombre para conseguir su propio fin.

Pero si el fin del hombre es la contemplación y fruición de Dios uno y trino, ése ha de ser también el que informe y determine toda la cultura, que ha de encaminarse a dar medios a los hombres para "llegar por la vida virtuosa a la fruición de Dios", como del fin último de la sociedad dejó dicho Santo Tomás. Sus distintos dominios, el arte, la ciencia, la técnica, como el derecho, como la paz y seguridad que éste impone entre los hombres, se hallan esencialmente ordenados a que éstos, practicando en esta vida la virtud, gocen en la otra de Dios. No es que los objetos de la cultura pierdan sus características propias y se conviertan en meros instrumentos de la religión, sino que en sí mismos, por ser lo que son y tanto más cuanto mejor lo sean, se ordenan a facilitar al hombre medios para que consiga su propio fin. Sin salir de su propia órbita y sin consentir en ella ingerencias extrañas, simplemente por realizar su propia misión específica, cada región de la cultura asegura al hombre un desarrollo de su ser y un desenvolvimiento de sus facultades que le permiten encaminarse con

paso más firme y rápido a su fin, que no es su desaparición, sino su total realización.

Decía Santo Tomás de la prudencia que "no tiene que entrometerse en las cosas altísimas que considera la sabiduría, sino que se ocupa de aquellas que se ordenan a ésta, a saber: de qué modo los hombres han de alcanzarla, de donde se sigue que la prudencia o la política es servidora de la sabiduría, puesto que introduce a ella, preparándole el camino, como el portero al rey". Lo que Santo Tomás dice de la prudencia o política, Vitoria lo aplica expresamente al derecho, sobre el que pone la moral, a la que a su vez somete a la religión de Cristo. El jurista que hace la ley, como el ciudadano que la cumple, tiene en su mente una jerarquía de valores, que le lleva a justificar el derecho por su ideal de justicia y éste por su idea de Dios, tal como la ha revelado Cristo. A tal escala de valores alude Santo Tomás cuando enseña que "hay dos bienes: uno espiritual, a saber: la salvación del alma... ; y otro, el bien temporal... y éste no estamos obligados a quererlo para los demás, sino en orden a la salvación eterna". Toda la cultura es, pues, medio de salvación eterna; cada uno de sus bienes abre un camino, que en definitiva conduce al cielo. Ninguno de ellos, con la única excepción de la religión, busca de un modo directo llevarnos a él, pero todos, como de la prudencia decía Santo Tomás, nos van empujando por su propio peso hacia él y son, por lo mismo, caminos de salvación.

IV.—El repertorio de soluciones vitales que constituye una cultura procede y a su vez mantiene un determinado tipo de hombre dentro de las indefinidas maneras que de serlo tiene la especie humana. Hace tiempo que la antropología superó ese concepto del hombre, de perfiles rígidos e inmutables, como si no fuera más que una cosa, en que se pretendía encerrarlo, y hoy se le ve tal como en realidad es, lleno de perspectivas y dotado de una fuerza creadora, que le permite hacerse a sí mismo. Toda vida humana, por pobre que se la suponga, es siempre una encrucijada de caminos, que impone la necesidad de una elección. Sea cualquiera la dirección que se tome, lo que en realidad se elige es una determinada manera de ser hombre. Las que caben dentro de una misma cultura tienen entre sí un estrecho parentesco, pues no son más que las variaciones posibles dentro del marco, más o menos amplio, de un mismo género de vida espiritual. Comparando las distintas culturas y la diversidad de formas de

vida que en ellas se dan, es cuando aparece en toda su amplitud la enorme elasticidad de la naturaleza humana.

Vitoria vivió un hecho tan trascendental como el descubrimiento de América, que le metió por los ojos las profundas diferencias que hay entre las distintas maneras de ser hombres. Es gloria suya haber visto por encima o por debajo de ellas la unidad del género humano y haber reconocido que los indios también tenían una cultura, aunque mucho menos desarrollada que la de los españoles. Los indios eran hombres y, por lo tanto, también su vida tenía una dimensión trascendente, la de su pensamiento o su emoción religiosa o su sensibilidad estética. La cultura o vida espiritual, nos recuerda Ortega comentando a Simmel, no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital y pueden, por lo tanto, objetivarse fuera de los individuos que las vivieron. A ellas se refiere Vitoria cuando reconoce y admite que tienen los indios cierto orden en sus cosas; "existen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, empleos y profesiones e industrias, sistemas y modos de permutas y tráficos y todo ello supone y requiere un uso de la razón. Poseen una religión a su manera y no yerran en las cosas evidentes." Dondequiera que hay hombres hay, pues, una cultura y viceversa, el hecho de que exista una cultura prueba que son hombres los que la crean y viven.

Pero siendo todos hombres, hay entre ellos diferencias tan grandes como las que entonces mediaban entre los españoles y los indios. Vitoria podía acudir para explicarlas a aquella profunda sentencia de Aristóteles, que ya antes cité, pues si el alma es, como decía el filósofo, en cierto modo todas las cosas, eso quiere decir que por naturaleza no es ninguna determinada. Se refería Aristóteles a la capacidad que tiene de ser informada por las formas o especies, que le vienen de las cosas, en las cuales y por las cuales las conoce; su inmaterialidad le permite recibir, además de su forma propia, otras intencionales que son no tan sólo el origen y medio de su conocimiento, sino como una ampliación de su propio ser, que se diversifica y pluraliza al dar existencia intelectual a todo cuanto conoce. Lo mismo puede decirse de la voluntad, que por el amor se transfiere y une a los objetos que ama adquiriendo en ellos una existencia, cuya calidad o consistencia se mide o aprecia no tanto por lo que ella es, sino por lo que son y valen los objetos o personas que ama. Vivir es, pues, en una de sus dimensiones, superponer a la propia existencia esa otra que se alcanza trascen-

diéndose a sí mismo en lo que se conoce y se ama. El hombre tiene, por consiguiente, una existencia tan sutil y peculiar que lejos de limitarse a lo que físicamente circunscribe su piel, se extiende fuera de él por lo que ama, conoce, desea, teme, venera... y hay que recoger todos esos fragmentos de su existencia, desparramados por las regiones más diversas, para tener una idea de lo que es su vida en toda su plenitud e intensidad.

Esa perspectiva de la vida humana, tan rica y amplia ya en la filosofía aristotélica, se dilata aún más en la visión que el cristianismo da del hombre, a la que Vitoria se atiene como a una luz que luce entre tinieblas. San Juan, en la primera de sus cartas, la condensa de este modo: "Ahora somos hijos de Dios y no apareció aún lo que habremos de ser. Sabemos que cuando El apareciere, seremos semejantes a El." Las posibilidades de la vida humana se alargan y amplían hasta llegar a alcanzar la semejanza de Dios. Ya el hombre, por ser lo que naturalmente es, lleva en su naturaleza como la imagen de Dios. *Cara de Dios* llama Domingo de Soto al hombre, con frase tan expresiva como exacta. Pero todo el parecido que naturalmente tiene el hombre con Dios se desvanece al compararlo con el que puede alcanzar incorporándose espiritualmente al cuerpo místico de Cristo. Una de sus principales consecuencias es, en efecto, hacer a los hombres hijos de Dios, no porque físicamente los engendre, sino porque al unirse a Cristo participan de su filiación divina. Por Cristo se hacen los hombres hijos adoptivos de Dios y herederos de su gloria; su adopción no es como la que existe entre los hombres, exclusivamente jurídica, como limitada a una mera transmisión de derechos, que no causa modificación alguna en la naturaleza; al incorporarse los hombres a Cristo, que es el hijo natural de Dios vivo, se hacen realmente como él hijos de Dios, aunque en ellos esta filiación sea participada y efecto de la gracia, y no la comunicación íntegra y perfecta de toda la divinidad, como en Cristo.

Adviene así con el cristianismo un nuevo tipo de hombre, el hijo de Dios, caracterizado por llevar en él con la gracia una participación real de la divinidad y por estar destinado a ver a Dios tal como El es, según dice San Juan. Todo cuanto hace es, en cuanto informado por la gracia, de un orden superior a lo que compete a su mera naturaleza humana, y cuanto haga, por noble y elevado que se le suponga, queda infinitamente por debajo del fin a que tiende, que es la visión intuitiva y directa del mismo Dios. Hasta que no la tenga, será siempre esbozo de lo que llegará a ser; entre su existencia actual y la que espera hay tanta diferencia como la que

media entre la semilla y el árbol que de ella sale. Por eso su ser será tanto más completo cuanto más se desarrolle en él la gracia y su cortejo inseparable de dones y virtudes, que de por sí ya son radicalmente dinámicas.

Nótese, en efecto, que la participación que la gracia confiere no es de la esencia de Dios, sino de su naturaleza. No son equivalentes estos dos conceptos, pues en la terminología escolástica el de naturaleza añade al de esencia una referencia a la operación, que es también característica de la gracia. Para Vitoria, como para todos los escolásticos, la operación natural es la manera auténtica que tiene cada ser de actuar y realizarse. Es el estilo, fijo, inmutable, con que opera, revelando su íntima composición. Y esa operación en que va expandiendo su ser, es lo que inmediatamente se recoge de la realidad y sirve de punto de partida para elaborar el concepto que define sus características esenciales. Puedo verlo como meramente estático, pero también puedo concebirlo vivo y fecundo como principio de una serie de actos que a través de su aparente diversidad, permanecen siempre fieles a un mismo tipo. Ese principio interno de actividad, que sigue a todo ser y determina su tipo peculiar de actuar, es lo que se entiende por naturaleza y por analogía con él ha de entenderse la gracia.

El hombre que la posee —y a todos la brinda Cristo— tiene ya otro tono y estilo de vida, el propio de los hijos de Dios. Para ellos lo natural es lo sobrenatural, esto es, engendrar obras que no nacen "ni de la sangre, ni de la voluntad de la sangre, ni de la voluntad de varón, sino de Dios", como dice San Juan en el principio de su Evangelio. No es que estas obras por su sustancia física constituyan un mundo aparte como una realidad distinta a la de la naturaleza, como tampoco el mármol de la cantera es distinto al de una estatua; pero así como no acertaría a comprender ésta quien se empeñara en no ver en ella más que el mármol y permaneciese ajeno y ciego a la creación artística que la penetra e impregna dándole un nuevo ser, así también las obras de la gracia tienen una modalidad especial, la que les da el principio de que proceden y el fin a que tienden, que hace de ellas una categoría especial, distinta y superior a la que tienen por su pura sustancia. Detrás de los hijos de Dios, como en el fondo de todas sus obras, está el Padre celestial de esa especialísima forma en que lo presenta Cristo; haciéndolos vivir de su propia vida, que es vida de inteligencia, de la que el hombre participa por la fé, y vida de amor, en la que el hombre entra por la caridad. Hasta que no se descubra

la activísima presencia de estas virtudes, que transforman y elevan todas las operaciones del hombre, no se puede comprender esa manera especial de ser hombres que realizan los hijos de Dios.

La cultura que ellos crean y de la que viven, tiene un matiz especialísimo, perceptible mucho más que en la materialidad de sus instituciones y creaciones, en el espíritu que las impregna y en la intención que cristalizan. Mi recordado amigo Pablo L. Landsberg fijó el de la cultura de la Edad Media en su obra *La Edad Media y nosotros*, de modo difícilmente superable, aunque no todas sus afirmaciones sean admisibles para los católicos. Prolongación de ella en su espíritu, aunque muy distinta en sus formas y objetivaciones, es la de la España de los siglos de oro, que Vitoria vivió y en gran parte forjó. La que en el porvenir se fragüe, también diferirá de ellas, pues con razón advierte Maritain que no puede hablarse de culturas cristianas en un sentido unívoco, sino análogo. Y subsistirá la analogía, pese a la diversidad de las formas, si radicalmente tiende a acelerar el advenimiento del reino de Dios y su justicia a este mundo, pues ésta es la necesaria repercusión social de la germinación de la gracia en el interior de los hijos de Dios.

Ninguna de las tres acepciones que en los Evangelios se da al reino de Dios conviene plenamente a la obra de los hijos de Dios en la tierra, aunque las tres ayuden a precisar su sentido exacto. Porque la primera de ellas, la que tiene en todas aquellas frases en las que se dice que el reino de Dios es su visión y goce en el otro mundo, indica claramente el fin y a la vez la inspiración de todos los trabajos que los hijos de Dios realizan en la tierra. Pasan por ella con el corazón y la esperanza puestos en un más allá, y en función de la vida que en él han de tener valoran y ordenan esta otra precaria que aquí tienen, a la que moldean y desarrollan de manera que merezca florecer después de la muerte en felicidad eterna. Creen y esperan un reino de paz, de justicia y de amor, que ha de durar eternamente, sin que nada ni nadie pueda alterarlo. De camino hacia él van dejando una huella en este mundo, por la que puede rastrearse cuál era la fe que los guiaba y la esperanza que los sostenía. Muchos de los que así viven están dentro del cuerpo y todos dentro del alma de la Iglesia de Cristo, que es la segunda acepción que el reino de Dios tiene en los Evangelios. El elemento divino que hay en ella —al que ha de servir ministerialmente el humano, que también la integra—, esto es, su fe, su doctrina, sus sacramentos, es, según Cristo, luz del mundo y sal de la tierra.

Por toda ella, preservándola de la muerte y dando sabor a la vida, la llevan los hijos de Dios, unidos por los lazos de la caridad en la divina familia, una, santa y católica, que es la Iglesia. Pero no espera entrar en el reino de Dios en el otro mundo, ni está de verdad dentro de su Iglesia en éste, quien no lo siente bullir dentro de sí mismo. En la tercera de sus acepciones, el reino de Dios lo presentan los Evangelios como la iniciación de toda esa vida espiritual que se desarrolla en la Iglesia y se consuma en los cielos. La viven los que tienen hambre y sed de justicia, los dulces y misericordiosos, los que sufren y padecen persecución por la justicia, a los que Cristo llamó bienaventurados. Viven sin conocerse, en tiempos y pueblos muy distintos, pero todos se encuentran en la cruz y llevan en su frente la señal de los ungidos por Dios. Ellos, los hijos del espíritu o de Dios, son los que hacen posible la convivencia humana; en comunicación constante con el ideal van acercándonos el reino de Dios y su justicia, que es en puridad lo único que a ellos interesa. Lo que a ellos se da de añadidura, es el haber más sustancioso y válido de la cultura.

V.—Los hijos de Dios no son los únicos hombres que viven la cultura. Conviven con ellos a lo largo de la historia los hijos de los hombres. La oposición entre éstos y aquéllos en sus criterios y en sus hechos sirvió a San Agustín para elaborar su filosofía de la historia, a la que forzosamente tiene que recurrir todo el que quiera darle una interpretación cristiana, que es también, como quería Hegel, eminentemente dialéctica. Porque para el cristiano la lucha entre los hombres es tan sólo un episodio de la gigantesca batalla que tienen entablada en este mundo y fuera de él las fuerzas del bien y del mal. Comenzó la lucha, según la fe cristiana, antes de que fuera creado el hombre, pero se vió envuelta en ella desde los primeros días de su existencia. Esquemáticamente puede cifrarse toda ella en la caída de Adán y en la redención de Cristo. En Adán triunfa el mal espíritu, que le mueve a buscar la divinización, prometida por Dios al hombre, por la rebelión y el pecado. Ya los primeros padres de la Iglesia observaron la simiesca imitación que hizo el demonio de los planes divinos en la tentación y caída del primer hombre. Porque no negó que el hombre pudiera superarse y llegara a ser como Dios, que era la idea divina que había presidido la creación del hombre y su elevación al orden sobrenatural; esa es también la promesa que él le hace literalmente, pero concretándola de manera diametralmente opuesta: el hombre sería como Dios, no por el amor y la unión con él, sino por el odio y la separación de Dios.

La interferencia del espíritu malo en los planes divinos provoca una manifestación más clara y elevada de la generosa bondad de Dios. Después de la caída del hombre, como antes de ella, Dios sigue proponiéndose divinizar al hombre, pero ahora emplea para conseguirla todas las nuevas fuerzas que la intervención diabólica había introducido en el mundo. El pecado, el dolor y la muerte, que entraron en el mundo con la caída de Adán, son efectivamente los medios de que Cristo se vale para elevarlo con su redención a un estado de divinización muy superior al que tuvo Adán. Cuando San Agustín, enajenado de admiración, llama feliz a la culpa de Adán, que mereció tanta y tal redención, tiene en cuenta no tan sólo el valor extraordinario que le da la persona del Logos que la realiza, sino esa suprema sabiduría con que Dios utiliza para el bien las mismas fuerzas que habían nacido del mal y estaban a su servicio. Así como sin el primitivo plan divino de elevar al hombre a una comunicación amorosa y filial con la divinidad, no hubiera sido posible la tentación y caída de Adán, del mismo modo sin el pecado y sus consecuencias no hubiera sido posible la redención de Cristo. Si no resultara insuficiente y equívoco, pudiera decirse que la creación del hombre y su elevación al orden sobrenatural fué la tesis, el pecado de Adán, la antítesis, y la redención de Cristo, la síntesis. Y siendo cada una de estas tres posiciones hechos históricos, que tuvieron lugar en un momento determinado, son también estados universales que afectan a todo hombre.

Aunque ahora no pueda comentarlo, debo transcribir este texto de San Pablo, que es la más autorizada exposición de la dialéctica cristiana: "Así como por un hombre entró el pecado en este mundo y por el pecado la muerte; así también pasó la muerte a todos los hombres por aquél en quien todos pecaron. Porque hasta la ley el pecado estaba en el mundo, mas no era imputado el pecado cuando no había ley. Esto no obstante reinó la muerte desde Adán hasta Moisés, aun en aquellos que no habían pecado con una transgresión semejante a la de Adán, el que es figura de aquél que había de venir. Mas no es el don como el pecado, porque si por el pecado de uno solo cayeron todos los hombres en condenación, así también por la justicia de uno solo irán todos los hombres en justificación de vida. Porque como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron hechos pecadores, así también serán muchos hechos justos por la obediencia de uno solo. Y sobrevino la ley para que abundase el pecado, mas cuando creció el pecado, sobrepujó la gracia. Para que, como reinó el pe-

cado para muerte, así también reine la gracia por justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor."

En la historia y en la cultura están, pues, presentes tanto las fuerzas redentoras como las fuerzas del pecado. Se está desenvolviendo en ella un plan redentor, pero siempre con la contradicción de las fuerzas del mal que tratan de obstaculizarlo o desviarlo, aunque en definitiva contribuyan dócilmente a su realización más completa y gloriosa. No se puede, por lo tanto, ni desconocer la presencia del mal, ni menospreciar su aportación que, aun siendo mal intencionada y negativa, es un factor imprescindible para que se cumplan en el tiempo los designios divinos. "Si el mal fuese apartado de las distintas partes del mundo —escribe Santo Tomás— se perdería mucho de la perfección del universo, la cual surge de la ordenada unidad del bien y del mal. Mediante la conducción y ordenación de la Divina Providencia, del mal nuevamente se sigue el bien, no de otra suerte que la interposición de las pausas hace agradable el canto." Pero el mal físico proviene del mal moral: está por consiguiente en la voluntad y en la intención el origen de todo mal, el propiamente humano y el que del hombre pasa a la naturaleza y a la cultura, a las que, por ende, tiene también que pasar la redención de Cristo.

La Filosofía de los valores supone al hombre en constante comunicación con éstos, sintiendo su validez y encarnando unas veces los positivos y, otras, los negativos. Vitoria, como toda la teología católica, ve al hombre debatiéndose de continuo entre el bien y el mal, que son en sí mismos realidades personales y a la vez se hallan realmente presentes en el interior del hombre. Porque también la vida espiritual del hombre se desenvuelve dialécticamente en medio de una incesante lucha entre el pecado y la gracia. Alude a ella San Pablo en este pasaje, que es también clásico: "Lo que hago no lo entiendo, porque no hago lo bueno que quiero, mas lo malo que aborrezco, aquello hago. Y si lo que yo no quiero, aquello hago, apruebo la ley como buena, de manera que yo ya no obro aquello, sino el pecado que mora en mí. Porque sé que no mora en mí, esto es, en mi carne, lo bueno, porque el querer lo bueno está en mí, mas no alcanzo cómo cumplirlo. Porque lo bueno que quiero, esto no lo hago, mas lo malo que no quiero, esto hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo obro yo, sino el pecado que mora en mí. Así queriendo yo hacer el bien, hallo la ley de que el mal reside en mí, porque yo me deleito en la ley de Dios, según el hombre interior, mas veo otra ley en mis miembros, que contradice a

la ley de mi voluntad y me lleva esclavo a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Miserable hombre de mí! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte? La gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor."

No se puede, por lo tanto, dividir a los hombres en dos porciones al servicio incondicional de las fuerzas del pecado y de la gracia respectivamente. La división es mucho más honda y mucho más confusa, porque todo hombre es a la vez carnal y espiritual. Lucha en él no tan sólo la carne contra el espíritu, sino también la naturaleza contra la gracia y ésta, además, contra "los rectores de estas tinieblas". Nunca la imposición del orden sobrenatural en el interior del hombre es tan definitiva que anule no ya su propia naturaleza, que ésa la refuerza y perfecciona, sino sus desviaciones y flaquezas, presentes siempre en su obra. Junto a la gracia o sobrenaturaleza subsiste siempre la naturaleza, que aun en los casos en que se somete dócilmente a aquélla, traba y empequeñece su obra. Tuvieron los estoicos una conciencia tan aguda de esta limitación inherente al hombre que llegaron a suponer que la materia, que era a juicio de ellos su fuente, tenía el poder de obstaculizar hasta la misma acción de Dios. Para los cristianos, por el contrario, parte de la materia, la naturaleza humana, es asumida por la divinidad, a la que presta su capacidad de sufrir y morir, haciéndose de este modo instrumento de redención. Pero si en Cristo su presencia, pese a las apariencias, es totalmente positiva, en los cristianos es fuente de pecado, que jamás se limpia por completo. El rastro que dejan tras sí en este mundo, la cultura que crean y viven, se halla siempre afectada por esa inclinación al mal que, aunque no siempre triunfe, es siempre activa. La lucha que en el interior del hombre mantienen el pecado y la gracia se refleja en sus creaciones, y tan parcial e incompleta sería una explicación de ellas que no contara con la divina fecundidad de la gracia, como la que prescindiera de la fuerza diabólica del pecado.

Pero si es fácil comprender que la historia y la cultura se desenvuelven dialécticamente y hasta fijar las líneas generales de su desarrollo, ya no lo es determinar con exactitud los distintos momentos de la contradicción y las diversas incidencias de la lucha, que no parecen desenvolverse con rigor lógico, como las colisiones de la fuerza de la naturaleza, sino de manera incomparablemente más sutil y espiritual, porque las fuerzas que se oponen están colaborando unas con otras íntimamente y no se llega al resultado final sin la intervención de todas. San Pablo decía que se jactaba de sus flaquezas porque hacían más patente el triunfo de la gracia de Cris-

to. Otras veces es, por el contrario, el pecado quien destruye o mixtifica la obra de la gracia. Pero tanto en un caso como en el otro, ni la gracia despliega toda su virtualidad sino cuando el pecado la acosa, ni el pecado se manifiesta tan vigoroso y fuerte como cuando devasta como mala cizaña el campo de buen trigo que había hecho crecer la gracia. En cualquiera de las instituciones que en el mundo existen, desde la familia al Estado, es bien fácil seguir las dramáticas peripecias de esta lucha que empezó con el pecado del hombre, en los orígenes mismos de la humanidad, y ha de continuar mientras perdure el hombre.

Mientras corra el tiempo, en efecto, no ha de haber jamás un triunfo definitivo ni del pecado, ni de la gracia, sino esa contradicción constante en que uno y otra echan mano de todos sus recursos y despliegan toda su fuerza, la que en sí mismos tienen y la que sin cesar reciben de sus fuentes respectivas, para ir realizando una obra cuyo profundo sentido no ha de aparecer hasta la consumación de los siglos, cuando se revelen claramente los designios de Dios que han estado ejecutándose en el tiempo. Hasta entonces hemos de debatirnos en el misterio y aun los más atentos a descubrir la mano oculta de Dios a través de la maraña de hechos que constituyen la historia, rara vez llegan a encontrar un hilo conductor que les impida perderse en el caótico acaecer humano. Sabemos que el sentido íntimo y profundo del tiempo y de la historia es contribuir al aumento de Dios por la caridad, desenvolviendo y aplicando a los hombres todas las virtualidades latentes en el sacrificio redentor de Cristo. Pero la encarnación del Verbo implica no tan sólo una vida temporal y humana de la divinidad en la tierra, sino también una vida gloriosa y divina de la humanidad en el cielo. Aquélla fué un hecho visible, históricamente comprobado, que tuvo lugar en una época y un lugar determinados. La hacen los creyentes objeto de su fe, de su esperanza y de su amor, y la reputan como necedad y escándalo los no creyentes. Se les oculta lo que, siendo también misterio para los cristianos, esperan vivamente: el apoteósico triunfo de la humanidad de Cristo en los cielos, consumado ya en sus elementos esenciales, pero susceptible todavía de la coronación última que tendrá lugar cuando al fin de los siglos el Hijo rinda al Padre cuenta de su obra y reciba de él solemne y eterna demostración de su beneplácito.

JOSÉ M. GALLEGOS ROCAFULL