Sección Bibliográfica

STEPHEN TOULMIN: *El puesto de la razón en la ética.* Revista de Occidente. Madrid, 1964.

La literatura ética, a través de los libros, revistas, radio, televisión, conferencias y púlpitos, nos abruma más que nunca. ¿Cómo defenderse de ella? ¿Cómo discernir lo que merece asentimiento de lo que no?

Nuestro autor, más que contruir un sistema de ética, nos va a proporcionar la manera de poder defendernos del torrente avasallador de argumentos morales que cae cada día sobre nosotros —unos, fríos, más filosóficos; otros, emocionales, más retóricos—. Las razones que se nos dan ¿son «buenas» razones, son dignas de aceptarse? «En este libro no voy a añadir nada al torrente de escritos éticos que ya hay, sino que voy a intentar proporcionar una especie de dique para regularlo.»

Como veremos después, la medida de lo que hay que aceptar la da la convivencia social, la comunidad humana. La ética está en función de la armonía social y en función de la vida: «La ética tiene que ver con la satisfacción armoniosa de deseos e intereses.» Pero esto no se comprenderá suficientemente si antes nos enmarcamos al autor en la corriente ideológica que da sentido a sus escritos.

Como señala Aranguren en el prólogo, Toulmin se sitúa íntegramente en la línea filosófica surgida del último Wittgenstein. Su concepción de los diferentes usos de la razón procede —como según el mismo advierte— de la idea conductistacional del lenguaje como una «caja de herramientas», para emplear la expresiva metáfora wittgensteniana, y tampoco es casual que se titule precisamente *Etica y lenguaje* la obra del americano C. L. Stevenson, que más ha influído sobre Toulmin. Se sitúa, pues, frente a la ética más tradicional, que concede a la moral un carácter *metafísico,* por tanto absoluto y no meramente un sentido *funcional.* De todas formas, la posición del autor no está en los antípodas de la ética tradicional; no disuelve la moral en puro *lenguaje* y todavía habla de «razón», aunque el cometido de ésta sea muy restringido.

Lo que a Toulmin interesa sobre manera es averiguar los diferentes usos de la *razón,* sus distintas funciones. Lo cual coincide con los

diferentes usos del *lenguaje* de que se habla en la teoría de Wittgenstein. «El lenguaje como «descripción» —dice Aranguren— no procede del prurito desinteresado de poner nombres, etiquetas, *labels* a las cosas, sino de una finalidad muy precisa: la de posibilitar o facilitar su reconocimiento cuando las encontremos o las busquemos. El lenguaje —la razón— es siempre un comportamiento con vistas a algo.» Pero aquello, en función de lo cual se usa el lenguaje —en el caso de Toulmin, la razón—, puede ser muy distinto en cada caso. La razón tiene muchos usos: el meramente *lúdico,* el científico, el ético, el estético, etcétera.

El paralelismo entre la ciencia y la ética nos ayudará a ver el cometido de la última de forma más nítida. La misión de la ciencia es explicada así por el autor: «La distinción científica entre apariencia y realidad y «realidad» refleja la función de la Ciencia: correlacionar nuestras experiencias de tal manera que sepamos qué esperar.» La función de la ciencia consiste en «predecir». La ética sería, entonces, «una parte del proceso por medio del cual se armonizan los deseos y las acciones de los miembros de una sociedad».

Es este carácter *funcional* lo que nos impide, en la ciencia y en la ética, rebasar ciertos límites, pasados los cuales nos encontramos ya en otra zona distinta de la ciencia y de la ética. En la ciencia no podemos ir más allá de la «ley», así como en la ética tampoco podemos remontarnos más allá de los «principios». Más allá de esos límites no tiene sentido que sigamos preguntando: tales preguntas son «preguntas-límite» y el autor las considera legítimas y justas, pero no en la ética, sino en otro ámbito —el religioso—. La fundamentación de la ciencia se acaba en el «contexto teorético general», la de la ética en el «contexto social».

El autor discute todas estas ideas en el último capítulo, que se titula: «La razón y la fe». Distingue, para empezar, entre sentido literal y sentido espiritual de una frase. Naturalmente, la ética —según el autor— sólo usa frases con sentido literal. Así, para apoyar en «razones» un precepto —pongamos por caso, no tener dos esposas— tendremos que detenernos en «una pregunta sobre el tipo de comunidad en que uno personalmente preferiría vivir; y más allá ya no se puede razonar sobre ello en absoluto». Una vez que queremos seguir indagando, es que estamos buscando un sentido —y una razón— espiritual: estamos ya efectuando preguntas-límite.

Pues bien. El autor denuncia una confusión muy corriente que se da cuando solemos pedir razón de ciertas cosas. A veces hacemos preguntas con un modo de razonar que parece el habitual —digamos el literal—, pero en el fondo se trata de una búsqueda de un sentido es-

piritual, ya que la respuesta dada con términos (razones) habituales y literales no suele satisfacer. Se trata de preguntas oblicuas —en cuanto indirectas, en cuanto preguntan por algo que no dicen directamente las palabras—; para estas preguntas oblicuas pedimos normalmente respuestas directas —es decir, que no aludan a nada simbólico o espiritual—. Pongamos un ejemplo. Waddington se pregunta: «¿Cuál es la base intelectual de la ética?», que equivale a esta otra: «¿Por qué debe uno hacer el bien?»; esta última es el verdadero contenido de aquélla; se pregunta por algo que rebasa la ética y entra en la religión o en la metafísica. Pero Waddington —a tono con las palabras que usa en su pregunta (base *intelectual)*— da a entender que busca una respuesta literal y racional: quiere una pregunta directa para una pregunta oblicua. Pero se trata de dos planos distintos y, así, se desemboca en un malentendido. El autor cree que a Waddington sólo se le podría contestar con estas palabras de Wittgenstein: «¡Pues vaya un asuntito!; lo más que se puede hacer es tartamudear cuando se habla de ello.»

Se trata, pues, de hacer las preguntas oblicuas como tales preguntas oblicuas. El autor, lejos de rechazarlas, las acepta como justas, aunque las desplace fuera de la ética y las introduzca en el ámbito de la fe y de la religión. «En realidad, estas preguntas tienen un valor positivo, como muestran tanto la psicología como la historia. Psicológicamente nos ayudan *a aceptar* el mundo, de la misma forma que las explicaciones de la ciencia nos ayudan a *entenderlo.*» Y presenta dos textos, de Pascal y Dostoyevski, respectivamente. Helos aquí como modelos de preguntas-límite:

> «Cuando considero la brevedad de mi vida, entroncado entre la eternidad de antes y después de ella, el pequeño espacio que lleno, o que veo, inmerso en la infinitud de los espacios que no conozco y que no me conocen, siento miedo... ¿Quién me ha puesto aquí?, ¿quién ha dado la orden?, ¿quién ha dispuesto que me corresponda este lugar y este espacio?...» (PASCAL.)

> —«No, no —era como si Mitya no entendiese—. Dime por qué están ahí esas madres pobres, ¿por qué son pobres?, ¿por qué es pobre el niñito?, ¿por qué está yerma la estepa?, ¿por qué no se abrazan y se besan?, ¿por qué no cantan canciones alegres?, ¿por qué no dan de comer al niñito?
>
> Se daba cuenta de que, aunque sus preguntas no eran razonables ni tenían sentido, él quería hacerlas, y quería hacerlas precisamente de ese modo.» (DOSTOYEVSKI.)

Esto por lo que se refiere al aspecto psicológico. Desde la historia puede probarse lo mismo: todos los métodos racionales nacieron de métodos relacionados con el mito y la religión.

Por eso puede afirmar el autor: «Actualmente, las cuestiones de ciencia están divorciadas casi por completo de las de religión, de las que originalmente eran parte: contamos con un medio especial para obtener un conocimiento exacto del futuro... Pero esto no significa que haya desaparecido el deseo de hallar *consolación.*» Y luego añade con cierta ironía y sorna: «Y todos los que no han hecho el voto racionalista de silencio seguirán haciendo alguna (por lo menos) de estas *preguntas-límite.*»

Estas preguntas-límite se dan en tres situaciones éticas muy concretas. En primer lugar, cuando uno no queda satisfecho con una respuesta que se refiere a las exigencias de la vida comunitaria y que se apoya en que uno ha aceptado vivir en determinado grupo social regido por determinadas leyes; si uno pregunta: «¿Por qué debo devolver el dinero a John?», y al respondérsele: «Porque lo prometiste», no queda satisfecho, sino que sigue preguntando: «¿Por qué, a pesar de todo ello, debo devolverlo?...», está haciendo una pregunta-límite.

Lo mismo ocurre cuando alguien, ante dos posibilidades de acción —para las cuales existen dos tipos de consecuencias sociales, es cuestión de elegir—, exige una respuesta unívoca. Hacer A es lo obvio, desde la ética —lo impone el grupo social—. Pero la acción B puede imponerse desde otro punto de vista.

Asimismo, si alguien al preguntar «¿Por qué debo hacer el bien?» no se satisface con la respuesta «El deber de hacer el bien es una verdad de Perogrullo», está haciendo una pregunta-límite.

El autor cierra su obra con una cita de *El significado de la bondad,* de Lowe Dickinson:

> «El papel de la razón en la ética consiste en tabular y comparar resultados. No determina directamente lo que es bueno, sino que trabaja, como todas las ciencias, sobre datos dados..., tomando nota de los tipos de actividad que satisfacen, y en qué medida, la naturaleza expansiva del alma que busca la bondad, y sacando de ello, en lo posible, reglas temporales de conducta... Los sistemas morales, las máximas de conducta, son otros tantos hitos que se erigen para indicar el camino por el que marcha el alma; como si dijéramos, mascarillas de sus rasgos faciales en sus diversos estadios de crecimiento, pero nunca el retrato final de su semblante perfecto.»

Esto —que, como veremos, es exagerado— tiene una ventaja que ha señalado Aranguren: «puede contribuir a actualizar y secularizar, a hacer puramente filosófica la semiplatónica y semiteológica teoría de la ley natural».

El límite de la teoría de Toulmin consiste en lo siguiente. Aun después de cumplir con las exigencias comunitarias, aun supuesto su cum-

plimiento, nos queda aún una tarea: aun en medio del grupo, hemos de hacernos a nosotros mismos —como diría Ortega—; para nuestro quehacer es decisivo el sentido de la vida; éste se convierte así, como dice Aranguren, en «el núcleo mismo de la moral».

Es lo que defiende la ética tradicional y la moderna continental. Este sistema de ética da mejor «razón» de la realidad humana que la ética anglosajona. No obstante, la ética anglosajona contrapesa la propensión metafísica y «nebulosa» de la ética continental. De ahí el acierto de esta colección de libros de moral de *Revista de Occidente*, dirigida por Aranguren, en la que se insertan obras de las dos corrientes.—ROMANO GARCÍA.

RAUL ECHAURI: *El ser en la filosofía de Heidegger*. Universidad Nacional del Litoral. Rosario (Argentina), 1965.

Heidegger es, sin duda alguna, uno de los filósofos que más han radicalizado los problemas filosóficos. Es también uno de los que mejor han «revivido» el proceso mismo del filosofar. A este respecto es muy significativa la experiencia de Gilson, nada sospechoso en su admiración por Heidegger: «Lo que yo experimenté antaño al oír a Bergson, esa conmoción interior, inmediata y comparable a la más viva emoción musical, que uno experimenta al contacto con el pensamiento metafísico puro, no puede ser una ilusión de la memoria, pues la he sentido de nuevo solamente otra vez, tarde en la vida y en un caso en el que, menos aún que en el de Bergson, estaba para mí en causa la verdad del pensamiento. En 1957, en Friburgo de Brisgovia, perdido en una masa de tres mil oyentes, he escuchado durante una hora a Martín Heidegger... Era la filosofía tal como Boecio la vió un día en su majestad real, la sabiduría en persona, aquella que no existe nunca completa y realmente fuera de un filósofo viviente que piensa en voz alta, delante de nosotros, pero para sí mismo y como si no estuviéramos allí».

El mensaje más valedero del pensamiento heideggeriano es la primacía que da al *sentido del Ser* sobre las demás cuestiones filosóficas. Como es sabido, Heidegger acusa a la metafísica tradicional de haber olvidado al Ser por haberse dispersado en los entes.

Pues bien. El autor del libro que presentamos demuestra que tamaña acusación no se puede aplicar a Santo Tomás, el cual con el *esse* como acto de ser y la distinción real entre esencia y ser cumple

y rebasa las exigencias heideggerianas. Para ello dedica previamente la mayor parte del libro a exponer el pensamiento de Heidegger acerca del Ser. Raúl Echauri siente una gran admiración por el filósofo friburgués, pero ello no le impide advertir que Heidegger no ha visto lo que el Aquinate tiene de original frente a Aristóteles y las demás filosofías escolásticas. Pero todo esto merece una explicación.

El ser es el que hace que los entes sean. Más aún: su esencia consiste en ello. Y, sin embargo, el Ser no se confunde con ningún ente. Incluso ha de ocultarse para que los entes aparezcan. Por eso Heidegger ha visto cierta vinculación entre el Ser y la nada: el ente aparece precisamente porque el Ser des-aparece. «La nada —dice Raul Echauri— asume así una función ontológica; el viejo axioma según el cual «de la nada nada adviene» *(ex nihilo nihil fit),* adquiere ahora una significación opuesta: de la nada resulta todo ente en cuanto tal *(ex nihilo omne ens qua ens fit)*».

El Ser sólo se muestra en los entes. Por eso, al mismo tiempo que se muestra —haciendo ser a los entes— se oculta también, ya que los entes no aparecerían si el Ser no se oculta. «¿Qué pasa con el Ser?», se pregunta Heidegger.

Esta *sustracción* del Ser es decisiva para comprenderlo. Tal sustracción prueba precisamente que el Ser no se confunde con el ente. Existe una dualidad entre Ser y ente. Esta dualidad es aludida en casi todos los idiomas: *eínai* y *on* (griego), *esse* y *ens* (latín), *être y étant* (francés), *essere* y *essente* o ente (italiano) *Sein y Seiendes* (alemán). Ser significa el hecho y la acción de «estar siendo» y ente alude a «lo que» está siendo.

El Ser es la fuente de donde mana el «estar siendo» de cada ente; el Ser no se agota en la presencia que él mismo efectúa en cada ente: trasciende esa presencia. Si tenemos en cuenta que Heidegger utiliza el término «ontológico» para referirse al ámbito del Ser y «óntico» para aludir al de los entes, se comprende fácilmente el sentido de estas palabras del filósofo: «Si el Ser mismo fuese algo óntico en el ente, entonces tendríamos que encontrarlo». Pero el orden ontológico no se deja reducir al orden óntico: el Ser trasciende a los entes y a su mismo «estar siendo».

Por tanto, el *Sein* de Heidegger no se puede identificar con el *lumen naturale* o intelecto agente de la Escolástica. El *numen naturale* nos permite efectivamente alcanzar el aparecer de los entes, pero se trata de una condición gnoseológica, que se da en el hombre, mientras que el Ser es algo previo al conocer. El intelecto agente supone como ya existente la dualidad entre Ser y ente —lo que Heidegger llama *diferencia ontológica.*

El Ser, como aquello que hace posible el «estar siendo» de los entes, fué entrevisto, según Heidegger, por Aristóteles con la *enérgueia*. Esta palabra fué traducida por *actus* y *actualitas* en la filosofía medieval, quedando oscurecida en su auténtico significado: el vigor y la fuerza que posibilitan el aparecer de los entes; mientras *actus* significa lo ya acabado y concluído, en sentido *estático:* la perfección de una cosa.

Pero a esto hay que oponer dos reparos. El *actus essendi* de Santo Tomás no tiene nada que ver con el *actus* entendido como lo acabado y concluído; es más bien aquello que rescata al ente del no-ser, haciéndole ser, desencubriéndolo, sacándole de la nada; tiene sentido *dinámico*. Esto, por una parte. Por otra, hay que advertir que la *enérgueia* aristótelica se mantiene en el ámbito de la esencia: la relación de la *energueia* con el ente está todavía en el orden esencial: el ente aparece y se muestra gracias a la *enérgueia* —que es la forma—, pero sin salir del plano esencial: hace que la cosa sea *lo que* ella es, pero no hace que ella *sea*. Esto último es precisamente lo que consigue el *esse* o *actus essendi* tomista. También el *acto de ser* tomista es una perfección, pero aquí se trata de una perfección en el orden de la existencia. Una vez puesta la esencia —materia y forma *(enérgueia) aristotélicas*— hay que hacerla ser, lo cual corresponde al *esse* o *actus essendi*. La *enérgueia* que Heidegger busca en Aristóteles está en Santo Tomás: «La *energueia* tomista, o sea, el *actus essendi* sobrepuja infinitamente el horizonte aristotélico de manera insospechada por el Estagirita, pues el ser *(esse)* hace emerger lo que es, desde la nada, con lo cual alcanza al ente íntegramente al posibilitar su misma realidad. El *esse* posee una dimensión completamente nueva y original, ya que concierne al origen radical y efectivo de las cosas. El *acto de ser* de Santo Tomás toca al ente en sus entrañas, porque lo desencubre efectiva y radicalmente, al liberarlo y rescatarlo del no ser».

A Santo Tomás, por tanto, no se le puede atribuir tampoco el olvido de la diferencia ontológica, en cuanto un olvido depende del otro: «El olvido del Ser es el olvido de la diferencia entre el Ser y el ente» (Heidegger). No sólo no olvidó la diferencia, sino que la estableció de modo mucho más radical que el propio Heidegger. El gran hallazgo del Aquinate consistió en que no se limitó a diferenciar dos *estados* o modalidades del ente: el esencial, posible, abstracto, por una parte, y el real y concreto por otra; esta distinción sería la que existe entre la esencia posible y la esencia real; todavía estamos fuera del ser. Lo que hace Santo Tomás es coger un ente real y distinguir en él dos principios constitutivos: *lo que* es tal ente (su esencia real) y la fuerza que hace que tal ente *sea*. La distinción que establece se

compone de dos principios: la *esencia* —real, por supuesto— y el *Ser:* la *essentia* y el *esse.*

Esta distinción entre esencia y Ser no debe ser confundida con la que ha solido establecer la Escolática, inspirándose en Aristóteles, entre la *esencia* (esencia posible) y *existencia* (esencia real); en esta última distinción, el Ser no interviene para nada, está olvidado. Heidegger creyó que Santo Tomás aceptó esa última distinción, en la que no interviene el Ser, y por ello le atribuyó el olvido del Ser. Lo que no es cierto, ya que para el Aquinate el Ser es «el dato metafísico supremo de lo real, porque hacer ser a todo lo que es». La estructura de lo real se compone de *esencia* y *Ser.*

Así, pues, Santo Tomás ha profundizado más que Heidegger en el Ser. Mientras el filósofo friburgués se mantiene en el ámbito fenomenológico, en una mera descripción, Santo Tomás llega hasta la metafísica, al hacer del Ser una estructura metafísica —principio constitutivo— de lo que es, del ente, de lo real.

Esta dualidad entre Ser y esencia no se da en Dios, no puede darse. Dios no tiene ser, consiste en ser, se confunde con él: lo contrario de lo que ocurre en el ente *(haben esse)* que tiene Ser. Por tanto, para Santo Tomás, Dios no es un ente —el supremo—, como cree Heidegger. Dios es el Ser mismo, del que participan los entes a través de sus esencias. Cada esencia creada hace que la fuerza de ser se contraiga a cada ente determinado.

El Ser es, pues, indeterminado. La esencia, en cambio, es la que da origen a la multiplicidad y variedad de los entes. Esta multiplicidad de los entes queda más profundizada en Santo Tomás que en Heidegger. Mientras éste se limita a describirla, aquél le proporciona una base y explicación metafísicas: la distinción real entre el Ser y la esencia.

Lo mismo ocurre con la analogía del ente, que Heidegger admite, pero sin fundamentarla suficientemente. Santo Tomás la hace derivar de la distinción real entre esencia y Ser. «El *esse* —dice el autor— constituye el principio de unidad de lo real, en tanto que la *essentia* constituye el factor de diversificación de lo que es. Si los entes son distintos entre sí ello acontece, en consecuencia, porque no todos conjugan sus principios constitutivos *essentia* y *esse* de la de un mismo modo (univocidad), ni de una manera absolutamente distinta (equivocidad). Los entes coinciden en ser *(esse),* he aquí lo que evita la equivocidad; pero divergen en la manera de ser *(essentia),* he aquí lo que impide la univocidad.

«Por tal motivo el ser *(ens)* es análogo... Analogía no quiere decir más que eso, o sea, que todo ente conjuga sus elementos constitutivos

según la proporción peculiar que se establece entre su ser *(esse)* y su modo de ejercerlo *(essentia)*».

El autor toca otros muchos puntos en los que Santo Tomás y Heidegger convergen con sus distintas especulaciones: el Ser como fundamento de los entes, por ejemplo. Toca también la discusión en torno a la causalidad y la participación tomistas, que Heidegger no comprendió bien. Lo hace con un estilo sencillo y diáfano, como ha podido comprobar el lector a través de las citas que hemo hecho.

Hispanoamérica es un pueblo muy abierto al pensamiento de fuera. Un grupo de aquel país se muestra especialmente sensible a los hallazgos de la filosofía contemporánea, pero confrontados con el pensamiento tomista; en este sentido ha recibido una gran influencia de los neotomistas franceses —Maritain y Gilson, especialmente— y del italiano Cornelio Fabro. La obra de Raúl Echauri es una muestra valiosa de dicha corriente cultural.—R. G.

JUAN BAUTISTA BERTRÁN, S. J.: *Río hacia el alba.* Editorial Vergara. Barcelona, 1964; 406 pp.

Me es grato ponerme a la tarea de escribir la crítica del último libro del P. Juan Bautista Bertrán, crítica prometida en un fugaz viaje a Barcelona, donde el ilustre jesuíta desarrolla, fundida en una sola realidad, su doble actividad de sacerdote y poeta. Crítica que, he de confesar, estará presidida por el signo de lo reverencial; sustrayendo, eso sí, de esta palabra toda alusión etimológica a temores, porque si algún sentimiento hay en contradicción con la dulcemente atrayente personalidad del autor es precisamente la desconfianza que aleja.

Este bello libro en mis manos necesariamente evoca otro —*Entre silencio y vuelo*— que, siendo yo aún colegial y alumno del autor, puse en las suyas para que estampara su firma. La dedicatoria encerraba en una metáfora yo no sé qué alusiones —*ilusiones,* quizá, desvanecidas—, y en ella me llamaba «mi bueno y querido alumno». Ahora insiste en ese afecto y gentilmente me levanta a su estatura: «querido alumno de ayer, estimado compañero de hoy». No voy a aceptar, en plano de desigualdad, un tuteo desproporcionado. Por eso hablaba del signo de lo reverencial, sin quitar un ápice de objetividad.

Con el P. Bertrán se repetía cada año en el Colegio de Valencia —donde fué tantos años profesor de literatura; profesor y suscitador de vocaciones literarias— un acto de enorme simpatía: el día en que

el profesor tenía que ser crítico de sí mismo cuando, al llegar a la lírica contemporánea, encontrábamos su nombre en el texto oficial de Guillermo Díaz Plaja. Los alumnos calculábamos ladinamente las clases que faltaban, nos sonreíamos en una especie de complicidad y gozábamos llenos de entusiasmo por el aprieto —eso creíamos nosotros— en que poníamos al profesor. Y, eso sí, todos participábamos orgullosísimos de la honra de tener un profesor citado en los libros de literatura y seleccionado en las antologías. (Su nombre, por supuesto, no falta en la última aparecida, la de Emilio del Río, *Antología de la poesía católica del siglo XX.)*

Por fin, ese día llegaba y, sin más explicaciones, tras el aplauso nervioso y cálido de la clase, el P. Bertrán nos leía diversos poemas de los libros que hasta entonces había publicado: *Arca de fe* (1946), *Madrigales del nacimiento del Señor* (1948), *Del ángel y el ciprés* (1950), *La hora de los ángeles* (1951), y el ya citado *Entre silencio y vuelo* (1952). De sus traducciones me era familiar *La oración de todas las cosas,* escrito en francés por Pierre Charles, y que, como ha hecho notar el P. Félix García, tiene calidades estilísticas insuperables. Mas tarde, y lanzado yo por otras singladuras, aparecerían *Me canta el mar* (1956) y *Viento y estrellas* (1963).

Estos recuerdos son dulces e inevitables cuando, en el libro que comento, descubro la bellísima sorpresa de su *Oración por los alumnos:* en ese aire de junio estremecido de adioses, el poeta advierte que sutiles y fuertes hilos de afecto ha ido tejiendo el trato diario de profesor, tantas veces enojoso y fatigante. «Todo es jugar a que llegamos». «Algo se quiebra, algo muere y deja una música sombreada que acompaña el cadáver de rosa de la infancia». «Algo leve se escapa de los dedos y les deja polvo de mariposa fugitiva».

Desde la nostalgia he leído este libro, cuyo título se apostilla con el nombre de *Prosas de fe.* Es el primero que el poeta ha escrito en prosa, pero, como acertadamente se ha dicho, está «sentido en poesía». Su intención y su factura recuerda, sin detrimento para el autor, el estilo, o mejor aún, el talante del P. Charles, aunque aquí hay más jugo poético y más nervio sensitivo. Prosas de fe: la fe del P. Bertrán no es una fe angustiada o en inquieta búsqueda, sino la fe reremansada de la posesión gozosa. Es la fe adivinadora del perfil de Dios en las cosas y los hombres la que ha inspirado estas prosas, empapadas siempre de espiritualidad, aunque derive a temas como los tratados en las distintas pausas —de flores, de árboles, de árboles y flores—: las glicinias de abril; las bugambilias, flores de lujo; los tilos holandeses; el jacarandá...

Bajo diversos capítulos —*Saeteras al Evangelio, Con los ángeles*

de las lejanías, Los días y la llama— reúne el autor breves epígrafes que engrosan el caudal de este *río* de palabras transitivas que caminan *hacia el alba,* hacia los «levantes de la aurora» de que hablara San Juan de la Cruz.

La sensibilidad religiosa y poética del P. Bertrán parece adelgazarse en la meditación de ciertos pasajes evangélicos, considerados no desde la perspectiva tradicional del contenido ascético o de la lección particular práctica, sino prestando atención a una palabra, un objeto, a partir del cual se inicia toda una estructurada teoría de asociaciones. El cántaro de la Samaritana, abandonado en el ardiente brocal del pozo; la barca de Pedro —madera rústica—; los lirios y las tórtolas, las algarrobas y el sicómoro; las piedras que no se llegaron a lanzar contra la adúltera; todos los perfumes que embalsaman o embriagan ciertas páginas bíblicas; los peces sinuosos y planteados... En todo se mezcla la piedad religiosa, como aniñada, la exégesis escriturística y el recuerdo personal. Y, así, el evangelio se hace carne nuevamente y las palabras descubren otra vez su eco.

La Pasión ha sido siempre un motivo de atención para el cristiano. De entre las páginas que dedica a ellas el escritor, estremece singularmente el *Cristo del insomnio.* El insomnio es como un doloroso desierto en el que se camina entre espejismos y alucionaciones. Y el hombre triturado de hoy —el habitual del barbitúrico— tiene ahí su modelo.

Los colores más bellos, las líneas más puras, son las elegidas para la Virgen. Es toda una letanía originalísima de *avemarías:* el Avemaría de la Virgen bizantina, donde, entre «maderas morenas y mosaicos multicolor duermen, apelmazados, soles del siglo VI»; avemaría de la tosca y expresionista Virgen románica; de «Notre-Dame de la Belle Verriére», o «Du Sourire», de Chartres; la «Virgen de harina y de trigo, blanca y rubia», de Fray Angélico, del Prado; la Virgen de Bernat Martorell; la del Musée des Augustins, de Toulouse; vírgenes góticas de alabastro; la del Ghirlandaio, de Morales; la «Madonna dei Laghi», de la «Sterre der Zee», de Maastricht; la Virgen de la Buena Leche, de El Greco; la de Ribera y Zurbarán; la de Murillo. Vírgenes de nieve, de mayo, de azucena; vírgenes marineras.

Tanto en éstos como en los demás temas apuntados, el poeta cincela las palabras y las mima. Se extasía en la palabra con la misma atención miniaturista con que examina su cortapapales de marfil, burilado por manos indias —«cobre y sol»—, a orillas del Ganges, pero sin caer en un frío academismo esteticista.

No encontramos en el P. Bertrán la reciedumbre del poeta guerrero, sino el limpio lenguaje de la piedad personal. Quizá se echen de menos

grandes concepciones ecuménicas, espirituales o teológicas, pero también el alma tiene sus breves caminos, sus sencillos caminos que hay que recorrer desembarazadamente con túnica ligera y sandalias peregrinas.

Río hacia el alba es un libro de oración. De vuelos fraguados en silencios interiores. Estos silencios y estos vuelos me recuerdan que uno de los métodos de orar enseñados por San Ignacio en los *Ejercicios espirituales* es el de la oración por *anhélitos:* el alma acompasa su plegaria al ritmo de la respiración en dos momentos pendulares que son, también ellos, un silencio en la inhalación y un vuelo en la espiración. Cada palabra, cada ala de alto remonte en la oración del P. Bertrán, presupone unos silencios tensos, como de ballesta, en los que el alma se dispara elásticamente.—CARLOS VARO.

EMILIO GARRIGUES: *Los españoles en la otra América.* Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1965.

El concepto de hispanidad y el de mundo hispánico se dilata no sólo en profundidad, sino también en extensión geográfica. Habíamos olvidado injustamente la hispanidad difundida dentro de los Estados Unidos de Norteamérica, y adentrada en ella «como un caballo de Troya pacífico», en expresión muy afortunada del autor de este libro, el embajador de España, don Emilio Garrigues.

No es la primera vez que el tema se trata en Ediciones Cultura Hispánica. Hace justamente un año apareció «Lo español en el Suroeste de los Estados Unidos», del profesor Marcelino C. Peñuelas. Ambos estudios: el de Garrigues y el de Peñuelas, coinciden en señalar el hecho de la presencia española en la América del Norte y difieren en la amplitud del enfoque y en la manera de tratarlo. Peñuelas se limita a la región del Suroeste, donde tres millones de norteamericanos hablan todavía en español; e insiste, sobre todo, en la maravillosa pervivencia de lo hispánico en cinco estados de la Unión, que les imprime un sello inconfundible, distinto al resto de la nación. La parte histórica en el libro de Peñuelas es más bien introductoria, para investigar después las poderosas huellas de Coronado, Oñate y Cabeza de Vaca, que los siglos y las circunstancias adversas no han conseguido devanecer.

Garrigues, por su parte, desarrolla el tema con mayor amplitud, observando la presencia española no sólo en el suroeste, sino en los

estados orientales de Florida, Louisiana y Mississipi. La parte histórica tiene en su obra más extensión e importancia y constituye una acabada exposición en que se refieren las acciones diplomáticas y militares hasta fijar los límites entre el territorio español y la joven República norteamericana. Como es sabido, estos límites no fueron definitivos y la frontera de Río Grande se estableció a costa de Méjico independiente. En todos estos forcejeos se observa el trayecto fatal que había de tener la contienda entre una monarquía que había de defender inmensos territorios con muy escasas fuerzas y una República naciente y poderosa, constantemente reforzada por la afluencia de nuevos emigrantes de raza blanca, venidos de Europa. Pero a esta situación, como advierte Garrigues, «hicieron frente hasta el final—justo es decirlo— nuestros funcionarios civiles y militares con la mayor entereza, dignidad y celo».

Esta lucha por la presencia española en Norteamérica no tuvo como adversario solamente a la raza anglosajona. Un episodio no muy conocido de ella fué la resistencia española a la expansión rusa, que descendiendo desde Alaska, pretendía establecerse cada vez más al Sur de la costa occidental. El Gobierno español estaba bien informado por nuestro embajador en San Petersburgo, conde de Lacy, de los movimientos y designios «de mucha importancia en estas exploraciones», que alentaban a Rusia. Las órdenes de Madrid fueron de expulsar a los rusos por la fuerza, si fuese necesario. Esto se logró casi por completo, tomando posesión efectiva de toda la costa del Pacífico por medio de las misiones de Fray Junípero Serra, e instalando al mismo tiempo «presidios» y guarniciones militares. Todo esto acontecía en el año 1764 y los siguientes. La expulsión de la raza eslava fuera del continente americano hubo de tener consecuencias incalculables, que nunca, como en la época que vivimos, se han podido evaluar.

La consideración de estos hechos y de la tenacidad con que España defendió sus tierras de América del Norte durante todo el siglo XVIII y principios del XIX nos inclina a desechar toda idea de decadencia moral en aquella España, por desventurada que fuese la política con que se regía; y pensar si lo que llamamos decadencia no fué sino un agotamiento de fuerzas físicas, gloriosamente extinguidas en lucha desigual. Si los siglos XVI y XVII fueron en verdad de oro, el XVIII, en muchos aspectos, fué de plata para el Imperio.

Pero el aspecto más original en la obra del embajador de España en Guatemala no son los datos históricos, aunque muy abundantes y precisos. Como él mismo dice en su introducción, no ha pretendido componer una obra de investigación erudita, con fuentes de primera mano, sino un trabajo de divulgación y síntesis. Lo más personal en

la obra de Garrigues son las reflexiones que suscitan en él los hechos relatados. Así, el capítulo que se dedica a valorar los esfuerzos y los resultados de la gesta española. Primero acumula, casi diríamos que implacablemente, las razones por las cuales todo el esfuerzo español, las fatigas y sangre derramada, se nos presentan a la vista como estériles o casi estériles. En el conocimiento y aprecio de los norteamericanos de hoy, la gran obra de España en su propia nación es casi desconocida o mal interpretada. Sin embargo, cuando nuestro ánimo de españoles se oprime considerando que el trabajo de nuestros antepasados fué poco menos que inútil, Garrigues nos reanima abriendo ante nuestros ojos más lisonjeros horizontes...

En efecto, lo español no solamente pervive en los Estados Unidos, sino que tiende a reanimarse y reflorecer, como lo demuestra el cuidado con que se restauran los antiguos monumentos y la creciente importancia de los departamentos de Lengua y Literatura Española en sus Universidades. Por otra parte, el que de veras y desapasionadamente investiga la historia —y no todos los historiadores van a ser tan sectarios como el obispo White Kennet—, forzosamente tendrá que inclinarse con veneración ante las figuras de Hernando de Soto, Cabeza de Vaca, Junípero Serra, Kino y Bernardo Gálvez; y reconocerlos como verdaderos padres de su patria junto a Washington y Lincoln. En esto coincide Garrigues con Peñuelas, el anteriormente citado autor de «Lo español en el Suroeste de los Estados Unidos». Todavía parece Peñuelas más optimista en cuanto al porvenir y cita bastantes testimonios de hispanistas norteamericanos que en una sincera investigación han renunciado a prejuicios e ideas generalmente aceptadas y se han expresado en nobles declaraciones, como el escritor Forrest: «Hoy está muy claro que los indios prosperaron mucho más durante los dos siglos y medio de dominio español que bajo los cien años de régimen norteamericano. Y aquí yo necesito recordar a mis lectores que soy protestante».

Por otra parte, hay un signo inequívoco de la permanencia del espíritu español en Norteamérica, y es el idioma, que en el verso de Unamuno se llamó *la sangre del espíritu*. En seis millones y medio estima Garrigues los que hablan el castellano dentro de los Estados Unidos; contando a los hispanos de California, Nuevo Méjico, Arizona, Colorado y Tejas; los cubanos de Miami; los puertorriqueños de Nueva York y la población propiamente española. Esta «marca hispánica» dentro de los Estados Unidos podrá ser influída por la cultura anglosajona y, a su vez, influir en ella. Lo español tiene maravillosa capacidad para fundirse y amalgamarse con todo sin perder cierta solera y sabor que siempre permanece. Lo cierto es que lo español aún

pervive, sobre todo en el Suroeste de la Unión y aunque en parte pueda ser absorbido por la pujante vida anglosajona, imprimirá un carácter especial a estas regiones, que son y serán siempre distintas al resto del país. La comprensión que tengan los norteamericanos de raza ánglica con estos hispanos compatriotas suyos, y el respeto a su índole peculiar sin discriminación alguna, ha de ser un gran paso para la inteligencia entre ambas Américas: la del Norte y la del Sur; la inglesa y la española.—JAIME DE ECHANOVE GUZMÁN.

KENNETH MACGOWAN y WILLIAM MIELNIT: *Las Edades de Oro del Teatro. Colección Popular.* Fondo de Cultura Económica. Méjico, Buenos Aires, 1964, 350 pp.

El Fondo de Cultura Económica de Méjico enfrenta, entre otra serie de tareas la de ilustrar de la manera más eficaz posible la historia de las experiencias teatrales en todas sus formas y aspectos. Para esto son ya numerosos los libros sobre teatro que ha introducido y publicado la gran editora mejicana. Recordemos, entre ellos, el de Gastón Baty y el de E. A. Wright, como reveladores de dos perspectivas distintas sobre el fenómeno teatral. Ahora traducen un libro universitario norteamericano de carácter claramente monográfico pero de sorprendente interés como manual. La obra tiene por objeto descubrir los momentos más brillantes de dos mil quinientos años de historia del teatro. Para ello, autores y actores, diseñadores y empresarios, mecenas que promueven el teatro y puritanos que lo cierran pasan por las páginas del libro como en un emocionante drama de ocho actos, en el que, al igual que en una ficción teatral, se alternan y suceden los momentos jocosos y los trágicos.

El libro evoca desde la creación del gran teatro griego y romano hasta las obras de vanguardia en ocho capítulos, dedicados: el primero, a los autores griegos y latinos; el segundo, al teatro del renacimiento en Italia; el tercero, al Siglo de Oro español; el cuarto, al teatro isabelino inglés; el quinto, al teatro barroco francés; el sexto, a los movimientos escenográficos y teatrales del siglo XIX; el séptimo, al de las experiencias realizadas en los últimos años del siglo XIX y principios del XX, y el octavo y último está dedicado al teatro de vanguardia y a sus experiencias más modernas.

«A través de cien siglos —nos dicen los autores—, el teatro ha sobrevivido incluyendo buenas obras y buenas actuaciones. Viene y va, muere y se reanima una vez más, como su propio dios, puede ser destruído y esparcidos sus miembros, pero como en el teatro hay una especie de divinidad, siempre renace. La historia del escenario vivo demuestra la vitalidad eterna de este fabuloso inválido.—RAÚL CHÁVARRI.

ANTONIO PAGÉS LA-RAYA y ANTONIO BERNI: *Veinte ficciones argentinas.* Editorial Universitaria de Buenos Aires. Serie del Siglo y Medio. Buenos Aires, 1963, 194 pp.

Antonio Pagés La-Raya, político y crítico literario que recientemente estuvo entre nosotros, es autor y organizador de este libro por muchos motivos destacables.

La tarea de la Editorial Universitaria de Buenos Aires alcanzó gran popularidad con su edición ilustrada del Martín Fierro, considerada por numerosos lectores de habla española como uno de los grandes acontecimientos de la popularización del libro en Iberoamérica.

En este mismo sentido se produce ahora la aparición de este libro, que recoge veinte ficciones argentinas, correspondientes al período 1900-1930, reflejando, por tanto, las personalidades más interesantes de cuantos han cultivado el cuento argentino en el primer tercio del siglo.

Antonio Pagés ha escogido los cuentos más representativos de la época y del autor, y así tenemos que de Roberto Arit incluye *Pequeños propietarios;* de Carlos Octavio Bunge, *Un valiente;* de Atilio Chiappori, *La isla de las rosas rojas;* de Santiago Dabove, *Ser polvo;* de Juan Pablo Echagüe, *El Marucho fantasma;* de Angel de Estrada, *El viejo general;* de Macedonio Fernández, *Suicidia;* de Alberto Gerchunoff, *La lechuza;* de Joaquín V. González, *La selva de los reptiles;* de Enrique González Tuñón, *El hombre y la sombra;* de Víctor Juan Guillot, *Un hombre;* de Ricardo Güiraldes, *El pozo;* de Enrique Larreta, *Artemis;* de Martiniano Leguizamón, *Chabaré;* de Benito Lynch, *Travesiando;* de Roberto Mariani, *Rillo;* de Enrique Méndez Calzada, *La sublevación de las máquinas;* de Bartolomé Mitre y Vedia, *Boccaccio,* y de Roberto J. Payró, *El Juez de Paz.*

Hay que lamentarse de que por no haber llegado a un acuerdo con los herederos de Lugones falte la obra de este gran autor entre las selecciones publicadas.

La tarea de divulgar la obra menor en extensión de los escritores argentinos se continuará publicando en volumen ya en preparación al editarse el que comentamos con cuentos de Ernesto Mario Barreda, Héctor Pedro Blomberg, Fausto Burgos, Arturo Cancela, Roberto B. Cunninghame Graham, Godofredo Daireus, Juan Carlos Dávalos, Guillermo Guerrero Estrella, Alberto Ghirarldo, Alcides Greca, Paúl Groussac, Guillermo E. Hudson, Salvador Yrugoyen, Marcelo del Mazo, Carlos Muzzio Saéns Peña, Juan Palazzo, Ricardo Rojas, Pablo Rojas, Belisario Roldán y Manuel Ugarte.

El libro presentado con unos oportunos dibujos de Antonio Berni, tiene un gran interés para todos aquellos que no están familiarizados con la literatura argentina por razón de que al agrupar la obra por orden alfabético de autores, la lectura da lugar a la confrontación de personalidades totalmente diferentes y divergentes, aunque todas ellas dentro de la línea de una gran originalidad artística y una profunda inspiración.

En conjunto, estas veinte ficciones argentinas son una interesante aportación a la difusión de la literatura de América ibera, y en sus dos centenares de páginas ofrece un panorama sino exhaustivo al menos cumplido y suficiente de alguno de los autores a los que se deben páginas espléndidas de la literatura argentina.—R. CH.