GRIAL

116

OUTUBRO, NOVEMBRO, DECEMBRO

TOMO XXX / 1992

OS LÍMITES DO SABER

ARTURO LEYTE:
Por "unha mitoloxía da razón".

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA:
Ciencia e historia.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA:
De Flew a Kant: Empirismo e obxectivación na linguaxe relixiosa.

GUSTAVO A. GARRIDO / MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ:
De ciencia e outras cousas. (Entrevista con Jorge Wagensberg).

CARLOS PAJARES:
Sobre o coñecemento e o sentido do universo.

LLUIS ÁLVAREZ:
Ciencia e crencia.

XESÚS ALONSO MONTERO:
Horacio en galego: catro epodos descoñecidos de 1910.

XOSÉ GREGORIO FERREIRO FENTE:
Once cartas a Lorenzo Varela: seis de Luís Seoane e cinco de Ernesto Sábato.

XAN BOUZADA:
A opinión dos lectores de *Grial*: balance dun inquérito.

GRIAL

116

OUTUBRO, NOVEMBRO, DECEMBRO

TOMO XXX / 1992

Director:
CARLOS CASARES
Secretario de Redacción:
XOSÉ MANUEL SOUTULLO
Consello de Redacción:
XAN BOUZADA, XAVIER CASTRO,
CARLOS FERNÁNDEZ, GUSTAVO ADOLFO GARRIDO,
MODESTO LÓPEZ BOUZAS, HENRIQUE MONTEAGUDO ROMERO,
MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, DAMIÁN VILLALAÍN
Deseño: M. JANEIRO
EDITORIAL GALAXIA, S. A.
Redacción, suscrición e distribución:
Reconquista, 1. 36201 VIGO. Telfs.: 43 21 00 - 43 32 38. Fax: 22 32 05
Imprime: A. G. GALICIA, S. A., Segovia, 19 - VIGO

ISSN: 0017-4181 / DEPÓSITO LEGAL: VG-99-1963

Esta revista é membro de ASEI (Asociación de Revistas Culturales Españolas)

OS LÍMITES DO SABER

457 ARTURO LEYTE: Por "unha mitoloxía da razón".

481 JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA: Ciencia e historia.

494 ANDRÉS TORRES QUEIRUGA: De Flew a Kant: Empirismo e obxectivación na linguaxe relixiosa.

509 GUSTAVO A. GARRIDO / MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ: De ciencia e outras cousas. (Entrevista con Jorge Wagensberg).

522 CARLOS PAJARES: Sobre o coñecemento e o sentido do universo.

525 LLUIS ÁLVAREZ: Ciencia e crencia.

530 XESÚS ALONSO MONTERO: Horacio en galego: catro epodos descoñecidos de 1910.

540 XOSÉ GREGORIO FERREIRO FENTE: Once cartas a Lorenzo Varela: seis de Luís Seoane e cinco de Ernesto Sábato.

558 XAN BOUZADA: A opinión dos lectores de *Grial*: balance dun inquérito.

567 LIBROS:
SILVIA GASPAR, VICENTE ARAGUAS, RAMÓN NICOLÁS, PILAR CASTRO, HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, XESÚS GONZÁLEZ GÓMEZ, X. L. GARCÍA.

583 TEATRO:
ANÍBAL C. MALVAR.

589 A CULTURA NO MUNDO:
ANDRÉS POCIÑA, GUSTAVO A. GARRIDO.

595 ÍNDICE DE COLABORADORES.

597 ÍNDICE DO TOMO XXX.

Por "unha mitoloxía da razón"

Arturo Leyte

Herdo da nosa tradición máis próxima é entender a cuestión do saber por medio de oposicións. Atopámonos, daquela, cunha primeira oposición entre saber e crer, e cunha segunda, máis decisiva quizais, entre saber e facer. En definitiva, o saber fica dun lado por mor dese límite ou, máis ben, desa liña divisoria. Esta liña separa ámbitos cunha autonomía que se vai acentuando na mesma medida na que se van elaborando discursos propios de cada un deles, cunha articulación diferente e unhas esixencias propias. Ámbitos e linguaxes propios de cada ámbito débense ó pre-xuízo inicial: a existencia da liña, a existencia dos límites.

É pertinente preguntarse pola orixe dese pre-xuízo (entendendo aquí "prexuízo" exclusivamente en termos de anterioridade) toda vez que é resultado de certa historia e, sobre todo, de certo ocultamento que operou na orixe mesma da cuestión do saber. Damos por suposto, con esta última afirmación, que "saber" non foi, xa que logo, o simple termo ou polo dunha oposición pois, polo contrario, atópase moi posiblemente no vértice mesmo de toda oposición, no punto cero de toda división. Resulta obvio que aquel "saber" non pode ser identificado coa compresión actual e habitual do termo.

Desde as orixes da filosofía transmitíusenos un texto que podemos calificar de extraño, en certo sentido. Este texto é de Heráclito e di así: "De cantos teño escoitado as razóns, ningún alcanza a coñecer isto: que σοφόν (saber) é á parte de todo". A sentencia resulta extraña porque implica unha incógnita, certamente non resolta, certamente ocultada, por medio, en parte, dos tantas veces mentados logros do saber.

De atérmonos ó fragmento de Heráclito, alguén pode descubrir rapidamente que para se referir ó saber, inicialmente tamén se establece un límite, aquel que se dá entre o propio saber e o todo. Trátase de ver en que sentido, non obstante, difire ese límite, ó que certamente se refire o fragmento, da liña divisoria mencionada con anterioridade. Trata alí o límite do que existe entre dous ámbitos, é dicir, entre dous feitos e actividades diferentes ás que se corresponden, por así dicilo, discursos diferentes. Pero, en todo caso, trátase de dúas realidades temáticas que se opoñen entre si tanto polo seu obxecto como polos seus propios modos de proceder. No extraño texto de Heráclito (que resulta extraño só porque non fala nos termos desa oposición temática) o límite non marca dous ámbitos diferentes, en primeiro lugar porque ámbito só existe un: o do todo (do contrario non sería do todo, faltaría algo); en segundo lugar, porque "saber" (que é á parte de todo) significa en Heráclito ter presente aquilo que non é nin pode ser cousa ou tema ningún, que non pertence daquela ó ámbito que é o todo, ámbito, por certo, da fragmentación e da diferencia, senón que consiste en sinalar, isto é, en dicir, o un. Este un non é algo, non entraña polo tanto un discurso propio fronte a outros, en primeiro lugar, e sobre todo, porque el mesmo é *o discurso*, isto é, o dicir que ten como único campo o tema por excelencia: o todo.

Daquela, pode haber acordo[1] (é dicir, saber) entre o todo, que entraña fragmento e diferencia, e mais o un; pode haber harmonía e acordo por riba do ser de cada cousa porque hai un "dicir" (fronte ós dicires) que articula na medida precisamente na que non forma parte do tema, é dicir, do todo.

Non é este o lugar para documentar unha aproximación semántica que quedou suxerida e que é inherente ó texto de Heráclito: a que vincula σοφόν con λόγος (logos). Certamente, con λόγος e σοφόν estamos falando do mesmo e así, todo o relatado sobre σοφόν poderiamos telo dito de λόγος[2]. Salienta aquí esta proximidade a decisiva configuración do significado mesmo do saber tal como foi entendido a partir de Grecia: saber propiamente o é o logos mesmo e do logos mesmo, de aí que aínda para Aristóteles a lóxica ocupe un rango prioritario no desenvolvemento... do resto do saber, impregnado todo el daquela lóxica, daquel afastado λόγος. Pero esa mesma continuidade que, nacendo do saber que é logos (lóxica) percorre todos os saberes (léase a Física, pe-

1. Estamos tendo presente outro fragmento de Heráclito, o B 50; aquel que di: "Prestando atención non a min, senón ó λόγος, ten lugar acordo, saber (σοφόν), un: todo". Ó respecto das traduccións de Heráclito, manexamos as que fai F. Martínez Marzoa, para a súa *Historia de la filosofía*, Vol. I, Madrid, 1973.

2. ¿E non é boa proba disto o sobredito fragmento de Heráclito B 50?

ro tamén a Psicoloxía...), representa xa o primeiro sepultamento daquel extraño límite que separaba ó σοφόν (λόγος) do resto (o todo), porque xa na filosofía posterior a Heráclito (léase Platón e Aristóteles) o λόγος é en certo modo algo, é dicir, οὐσία (ousia), co que se abre o camiño dun saber temático sobre a substancia —logos—. Non ocorre nin pode ocorrer isto en Heráclito, xa que o texto se nutre precisamente da diferencia entre o λόγος e mais o todo, diferencia que sen embargo garantiza que o un apareza no diferente.

É en realidade esta diferencia o sinal máis expreso da aparición do que xa alí, en Heráclito, se nomeou como filosofía, pois xustamente a posibilidade de se referir ó σοφόν (λόγος) como á parte de todo (isto é, a posibilidade de poder dicir algo non sobre isto ou aquilo pertencente ó todo, senón exclusivamente sobre o mesmo dicir, sobre aquilo que é máis orixinario), é a filosofía mesma, isto é: dicir o dicir, pensar o pensar.

Do λόγος, do σοφόν, como orixe mesma, dependen tanto os homes como os deuses, porque é anterior a uns a mais ós outros, de aí que resulte engañoso sinalar ó μῦθος (mito) como algo extraño ó λόγος e oposto a el, cando μῦθος consiste precisamente en dicir.

Pero a maior desviación respecto a esta sentencia de Heráclito é a que fai aparecer o home como propietario do λόγος polo simple feito de ser quen de dicir. Efectivamente, "ser quen de dicir" vincúlao intimamente ó λόγος, pero non o fai propietario do mesmo: é mais ben o home, igual que o deus, o que pertence ó λόγος. Esta comprensión choca radicalmente con aquela que fai do saber propiedade exclusivamente humana e que o interpreta, por conseguinte, como un instrumento do home.

De poder Aristóteles comezar aínda a súa *Metafísica* con esa grave afirmación: "Todos os homes tenden de seu ó saber", é porque aínda o saber, o λόγος, se entende como algo orixinario ó que cabe aspirar na medida precisamente en que non o posuímos.

A partir desta concepción, que se remonta ó momento mesmo da fundación da filosofía, podemos intuír o abismo que nos separa a nós, modernos, daquel mundo grego. Para nós, baixo o termo "razón", que quere (e non o dá conseguido) traducir λόγος e σοφόν, atópase a facultade humana por excelencia, aquela que en certo modo produce o mundo ó entendelo. Esta razón moderna atópase xa no ocaso daquel "saber" orixinario grego na medida na que fixo del unha subxectividade. E cando entramos no reino da subxectividade e aparece a razón, desaparece, porque se oculta, a orixe, é dicir, o λόγος, o σοφόν.

Nese momento, no século XVII, nas orixes filosóficas da Modernidade, o que temos é un tema, é dicir, unha substancia que se chama pensamento e outro tema, outra substancia que se chama extensión. Dúas

substancias que constitúen a definición de dous ámbitos reais, temáticos, que gardan unha relación por medio precisamente da propia división que os separa. E aí, na fundación da Modernidade, queda decidido que o mundo é extensión (e máis nada) e que o home é pensamento, pero pensamento que consiste nunha serie de regras (método) encamiñadas ó coñecemento do mundo, isto é, da natureza reducida a extensión. O paso do saber orixinario, "á parte do todo", á razón entendida como suxeito que coñece, consúmase no comezo do século XVII. Con ese paso a filosofía, por certo, entra no camiño da súa disolución, na medida precisamente na que o saber se reduce a "coñecemento", concretamente dun obxecto que non é xa que se atope moi determinado (a natureza), senón totalmente pre-determinado (como extensión). Fóra deste coñecemento pode haber outras actividades do home, pero non saber, porque non existe saber fóra das regras.

Agora si que están postos os límites: a verdade queda dun lado, do lado do espírito das regras ou espírito analítico, máis aló do cal hai descoñecemento. Daquela, o mundo resulta ser non o que inxenuamente aparece (non a expresión dun logos), senón, polo contrario, o que se xera no proceso da mente de acordo coas imposicións dese mesmo proceso (por exemplo, resulta verdadeiro aquilo e só aquilo que pode ser reducido e entendido en termos de extensión) que acada un resultado culminante que é a reducción da natureza a "ciencia da natureza". En definitiva, o resultado desta formulación é a comprensión do saber como coñecemento e do coñecemento como ciencia. A razón (o saber) reducida a ciencia non atopa límites sempre que non saia dos seus presupostos porque, fóra deles, toda claridade se converte nunha cegueira, que se evita non se enfrontando con ela[3].

3. Pódese detectar neste proceso de reducción do saber a ciencia un proceder ambiguo: redúcese o ámbito do saber co fin de acadar a máxima potencia para ese saber, un grao absoluto de coñecemento (é dicir, un grao de coñecemento desligado de calquera límite alleo ó mesmo). Enunciado paradoxalmente: póñense límites ó saber para facelo ilimitado. O poder do coñecemento, cando procede segundo as leis, non atopa límite ningún na realidade. Aínda que no fondo non existe ningunha ambigüidade: pon límites e os recoñece aquel que posúe o saber, en definitiva, aquel que se atopa máis alá deses límites. Pero ¿por que este engañoso expediente, este dar voltas? No fondo de tal proceder atópase un obxectivo paradoxal: saber máis. E este "máis" pode entenderse ben como unha profundización intensificadora no ámbito e o proceder previamente delimitado (marxinando polo tanto outros ámbitos e procederes que ameazan diluír un camiño xa emprendido), ben co fin de delimitar e gañar así para o saber un ámbito ignoto aínda ou simplemente non tratado intensamente, relegado para un mellor momento. Porque o saber, cando persegue algo, sempre actuou por división, analiticamente; de aí a posibilidade dunha indagación intensa dentro de cada sector do coñecemento. Fronte á indefinición dun saber ilimitado que comprende toda a realidade como unha unidade, a definición, é dicir, a delimitación dos sectores e a fin de contas fragmentos daquela indefinida realidade. Pero quen sabe se o saber tivo que se volver coñecemento e seguir esta estratexia desde o momento en que se anunciou como tema do mesmo nada menos que o todo e en consecuencia desde o momento en que se quixo penetrar ese todo.

Na Modernidade, cando saber significa, no seu máis alto grao, producir ou xerar un mundo, unha natureza (que, como xa dixemos, por mor deste proceso é máis ben unha "ciencia da natureza"), ben podemos afirmar que o que temos diante non é aquela natureza expresión dun λόγος anterior, senón máis ben un obxecto, un producto, máis que a expresión, dun suxeito. É innegable que se conserva un certo matiz dun λόγος que é xénese, entendido agora como suxeito, pero máis ben resulta ser simplemente unha razón que é fundamento (suxeito) de todo obxecto. O λόγος mesmo é precisamente producción fronte ós seus productos (obxectos) e non aquel "deixar aparecer" en que consistía cando Heráclito o enfrontaba, diferenciándoo, ó todo.

Pero cando o λόγος é producir e non "deixar aparecer", e ademais producir segundo leis concretas e procedementos únicos (e seguros), o que temos diante é un mundo, unha natureza feita á imaxe do logos-razón-coñecemento, unha natureza construída segundo un proxecto que pode ser en todo momento cuantificado. Así, o mesmo ceo, a partir de agora chamado universo, constitúese nun obxecto máis, cuantificable segundo as medidas non do seu propio ser, senón do único ser que efectivamente existe (ou sexa, do único ser seguro): a razón feita suxeito. A inmensidade do universo é só tema para o poeta, non para o científico, que poderá non coñecer de feito partes ou relacións do universo natural, pero que virtualmente sabe de todo. Co cálculo, o saber entra igualmente no dominio da industria, que é só a expresión regulamentada dun proxecto predeseñado: en efecto, o que vai ser depende do saber anterior que se recolle nun modelo, nun plano. Aquí saber e producir van da man. Quen sabe se esta relación non resulta, logo de moitas voltas, daquela primeira vinculación que tiveron "saber" e "técnica" na poesía de Homero, onde "saber" (σοφία) significaba "técnica de construcción". O que parece obvio é que aquela inspiración de Atenea á que fan referencia os versos da *Ilíada*[4] mudaron agora na inspiración do inventor e descubridor que pensa en novos mundos desde o momento en que precisamente pode conquistalos e ten sentido facelo.

Pero non se nos pode escapar certa simplicidade na reducción que converteu o saber en simple coñecemento e ciencia, que en definitiva

4. Din os versos da *Ilíada*:

Antes ben, da forma na que unha corda
endereita dun extremo ó outro
a quilla dunha nave,
nas mans dun experto carpinteiro
que, efectivamente, ben coñece
a súa arte, *toda ela,*
pola inspiración de Atenea... (Ilíada, XV, 412).

A salientada *arte* traduce a palabra grega σοφία. En xeral, esta palabra significaba naquel contexto "habelencia", "saber facer" no sentido de construír...

colocou acriticamente a razón como fundamento, sen indagar en todo o que significa ser fundamento. Quizais, unha certa precipitación, unha moi rápida inversión, colocou o ser do suxeito en primeiro plano fronte ó ser da cousa e fixo desta un simple obxecto sen se ter cuestionado propiamente qué significa ser suxeito ou, se se quere, qué se segue de colocar a razón no lugar predominante, é dicir, como fundamento.

Coa descrición ata de agora feita da Modernidade non atendemos esta cuestión clave e, por así dicilo, ofrecimos soamente unha cara da mesma, a que corresponde ó seu primeiro momento e que culmina no espírito matemático organizador da natureza. Destino deste espírito é a razón entendida simplemente de forma instrumental, a cal, quizais, é a que hoxe máis desconfianza inspira.

Pero este é só un dos destinos da razón moderna que non deixa de ser o máis burdo por moito que fose o que tivo e ten éxito, acomodándonos á idea do home como centro, como ser racional, fronte a un mundo que non é racional e que hai que dominar. Sen embargo, o destino da razón moderna (de perseguírmolo tendo presente a historia da filosofía) non nos conduce ó saber matemático, o cal, en todas as súas facetas, constitúe o máis alto significado da razón instrumental, senón que paradoxalmente nos conduce a outro lugar que, de entrada, para calificalo de forma inmediata e global, podemos determinar como "autoconsideración" da propia razón. En definitiva, a filosofía non persegue o que vai facer o coñecemento (é dicir, a ciencia), senón que vai indagar no que sempre constituíu a súa intención e propósito, a saber: os primeiros principios. Agora vaise tratar de recoñecer qué hai de principio na razón mesma, como se articula, é dicir, non xa se coñece (que se dá por suposto), senón cómo coñece e qué vén sendo na súa completa estructura. Vaise tratar de non seguir os pasos do coñecemento, senón de percorrer os pasos da propia razón, por así dicilo, non cara adiante, senón cara atrás, ata o seu principio. En clave de pregunta poderiamos formular así a cuestión e tarefa da razón nesta nova etapa da súa historia: ¿a razón, é verdadeiramente principio? De ser así, ¿vale como verdade dese principio a posición da razón como coñecemento? No fondo de todo, o que se cuestiona é se *o saber* é ou non *coñecemento*; en resumidas contas, para valorar ben os termos da cuestión: se o saber é só coñecemento[5].

5. Estas últimas preguntas poden dar pé para se referir a ese estendido prexuízo sobre o tema dos límites e que ameaza con hipotecar calquera indagación sobre a cuestión. Refírome á diferencia entre saber e relixión, prexuízo que esquece algo fundamental: que nos atopamos no horizonte mental que pensa a cuestión do saber por oposición á cuestión da relixión dentro á súa vez do horizonte mental máis xeral do saber como coñecemento, do saber da razón moderna. Seguimos pertencendo a esa concepción instrumental para a cal, desde logo, todo é reducible a suxeito e obxecto, non habendo nada que pertenza á relixión e que poida ser chamado obxecto, é dicir, que poida ser coñecido.

Como un tratamento completo desa outra historia da razón moderna se revelaría aquí intratable, ocórreseme restrinxilo a certos aspectos que dean conta dese tempo decisivo para a cuestión, a cal, por outra parte, como toda cuestión auténtica, é inacabable.

Xa non resulta extraño afirmar que a historia do idealismo (transcendental e absoluto), máis ca esa pretendida síntese entre racionalismo e empirismo, supón unha primeira inflexión, un violento paso atrás, respecto á posición irreflexiva gañada (ou perdida) na filosofía racionalista (por outra parte, non só da oficialmente chamada racionalista, senón tamén da empirista). E dicimos posición perdida porque ó adiantar Descartes o suxeito como principio do coñecemento tal vez se perdeu unha comprensión verdadeira da razón. Este é o noso punto de partida da comprensión do idealismo, esa segunda estación da historia da razón moderna á que nos vimos referindo.

É Kant o primeiro en afirmar que fronte á desmedida facultade da razón, fronte ó seu infinito recurso como coñecemento, a razón é sobre todo finitude e limitación. Kant non queda na uniforme repetición da razón como coñecemento e adéntrase na súa estructura mesma, indagando verbo das condicións de posibilidade daquilo do que a razón é un feito. É dicir, Kant non parte da simple afirmación do suxeito como principio, senón que trata de chegar precisamente a ese principio (e ese é, para el, o labor da filosofía). En efecto, a filosofía é poñerse en camiño desde o feito mesmo da razón (que ten lugar como coñecemento ou como acción) cara ó seu principio. Esta é a filosofía que, en termos aristotélicos, é ἐπαγωγή ("poñerse en camiño") e non xénese.

Para empezar, Kant ofrece unha distinción que vai contra toda a posición racionalista anterior, a saber, aquela fundamental que se establece entre a razón e mais o entendemento. Porque, en efecto, o entendemento é unha facultade do coñecemento, pero non única, pois ó seu carón se atopa a sensibilidade, mentres que a razón é "facultade dos principios". A razón non é o entendemento, de aí que agora haxa que comprender doutra maneira aquela confusa oposición establecida pola filosofía anterior entre sensiblidade e razón, pois se ben entendemento se opón a sensibilidade (oposición que non implica a súa separación pois polo contrario presupón a súa síntese), a razón non se opón á sensibilidade, senón que esta é unha das dimensións constitutivas da mes-

¿Como entender, xa que logo, este prexuízo a partir das cuestións recén formuladas sobre o estatuto máis xenuíno da razón, que difire da simple concepción instrumental que a reduce a coñecemento? Quizais as próximas liñas nos abran un horizonte non tan limitado, por máis que, quizais, sexa máis inefectivo que o da razón entendida como instrumento.

ma. Agora, filosofía ten que ver con coñecemento puro da razón e iso en oposición ó coñecemento matemático, que é xa un exercicio da razón. Descartes, con todo o racionalismo, tomou entendemento por razón e desa maneira, razón por instrumento, cando a razón humana máis que instrumento é o tema mesmo da filosofía, aquilo que esta ten que indagar e descubrir.

Pero ademais, a sensibilidade é a dimensión da razón cognoscitiva que xustamente define un carácter esencial e positivo da mesma razón: a súa finitude, a súa limitación, pois, en efecto, sensibilidade significa receptividade, aparecer dunha realidade que non se produce senón que xustamente aparece. Cando a razón coñece, está á espera, porque a razón non produce aquilo que aparece, isto é, non é xénese, senón que simplemente o deixa aparecer. Pero precisamente, iso que semella unha limitación, unha dependencia (pois no coñecemento se depende do que aparece), iso que constitúe a razón como finita, é o que en maior medida deixa enxergar algo que nos leva moito máis lonxe que toda infinitude, pois se a razón é "deixar aparecer", ¿en que consiste ese "deixar" que fai que as cousas poidan aparecer como existentes? En definitiva, ¿que é a razón que está detrás de todo?

Temos, daquela, unha razón que é coñecemento (como síntese de sensibilidade e entendemento) e que non esgota a esencia mesma da razón, aínda que defina xa, e anuncie, esa dimensión que se atopa detrás de todo coñecemento. Temos unha razón que ademais de coñecer actúa, acción que non se solapa co coñecemento. Temos, ademais e en xeral, unha razón que non é entendemento (pois o entendemento é só un dos lados do coñecemento), senón a "facultade das ideas como principios".

Fixemos aparecer a palabra "idea" para sinalar un asunto que en todo caso nos devolve máis á filosofía grega de Heráclito que ó propio Descartes, pois "idea" significa a representación dunha unidade, da unidade dunha multiplicidade que pasa a ser, por mor desa idea, un todo. Estas ideas son os presupostos ou principios que a razón propón para acceder ós diferentes campos do saber (non xa do coñecer). Para Kant, esas ideas, seguindo a filosofía clásica anterior, son as de Deus, alma e mundo, pero non xa entendidas como obxectos de coñecemento suprasensible (habitantes dun máis alá), senón como ideas que regulan e delimitan o campo mesmo do que hai que ter presente e que son asuntos do saber na medida precisamente en que non son temas do coñecemento. Estas tres ideas, non son simples expedientes de organización do saber, senón elementos mesmos da estructura do ser, da razón[6], que resumen sistematicamente o que hai. Cada unha destas ideas non nos

6. Kant. *Crítica da razón pura*. B 393.

representa, daquela, obxecto ningún, pero si nos sinala a dirección na que hai que pensar e buscar a unidade na multiplicidade do dado, sinálanos a unidade da multiplicidade como un todo, como un sistema precisamente do saber e non do coñecemento..., sen perder de vista que ese coñecemento é posible por mor daquel saber.

Podemos seguir pensando que, ademais, estas tres ideas gardan unha peculiar relación entre si, unha trinitaria relación que nos introduce, de novo, na finitude da razón humana, pois desas tres ideas da razón, unha delas, ademais, preséntase a si mesma como obxecto (Idea) e suxeito asemade, pois ademais de ser idea da razón é posibilidade das demais ideas, e non no sentido transcendental de ser condición cognoscitiva das demais (pois non estamos falando de coñecemento), senón de ser condición mesma de ser. En efecto, se Deus é o ser en si e o mundo é a expresión dese ser, o home (a alma) como idea *é* a cópula mesma entre Deus e mais o mundo, aquilo que non é Deus pero que pode delimitar a relación entre o infinito e mais o finito gracias a que non é nin o un nin o outro, senón só *finitude*, ou sexa, posibilidade: posibilidade de que algo apareza e posibilidade, polo tanto, onde ten lugar o mundo, pero tamén Deus.

Pero, de novo, ¿en que consiste esa finitude? Porque non se nos revelou cal é a orixe desas ideas, en definitiva, a orixe mesma do sistema. Quizais, porque, como Kant relata, a orixe ou fundamento non se deixa mostrar, é inmostrable ou descoñecida, pero non por unha sorte de incapacidade humana, senón polo seu propio ser. En efecto, a razón configura mediante as súas ideas un todo, un sistema. A razón mesma recoñece o que hai (isto é, tanto o que se pode coñecer como aquilo sobre o que se pode actuar) gracias a esas ideas, pero, en definitiva, coñecemento e acción seguen a ser dúas ramas da razón na medida en que son *unha* razón, unha razón humana. Por outra parte, o coñecemento mesmo contén á súa vez dúas ramas que Kant, como xa vimos, separa perfectamente: a sensibilidade e mais o entendemento. Pois ben, Kant sinala como esas dúas ramas proceden dunha mesma "raíz común", pero "descoñecida". Esa "descoñecida raíz común"[7] é a que, á súa vez, é orixe da diferencia entre coñecemento e acción, entre razón cognoscitiva e razón práctica[8]. Chegamos así, como final, a un presuposto ou principio que podemos formular deste xeito: a razón é esa raíz común,

7. Literalmente, no texto da *Crítica da razón pura* di así: *...die vielliclit aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel...* (KrV. A 15/B 28).

8. A problemática que aquí se acaba de suxerir, sobre todo con este último parágrafo, é tan grave que, dada a índole desta contribución supón imposible entrar nela. Non obstante, a aportación esencial á cuestión pódese atopar na lectura orixinal levada a cabo por F. Martínez Marzoa nas dúas obras seguintes: *Desconocida raíz común*, Madrid, 1987, e *Releer a Kant*, Barcelona, 1989.

pero descoñecida, da sensibilidade e mais do entendemento (é dicir, do coñecemento) e do propio coñecemento e mais da acción. Esa raíz é "descoñecida" como xenuína dimensión do seu ser, descoñecida porque non pode aparecer en conceptos (pois nese caso sería entendemento); descoñecida porque é pre-reflexiva, porque non é algo que aparece, senón aquilo que deixa aparecer.

Esta razón finita revélase máis grande que aquela infinita actuación da razón que só era entendemento, xénese de conceptos, unha razón ilimitada, pero en definitiva pobre, pois deixaba de lado mesmo o noso ser máis próximo, aquel que articula a sensibilidade, o tempo. Agora ben, o tempo mesmo non é concepto e sen embargo non deixamos de saber del. Da mesma maneira, a raíz común (a razón) é descoñecida, pero en certo modo non a deixamos de coñecer, precisamente na medida en que non a coñecemos, senón que a *sabemos*, sabémola aí, como orixe, como principio.

¿E non estamos aquí, como en Heráclito, ante unha razón que é λόγος, é dicir, o inexpresable mesmo porque del depende toda expresión, o indicible mesmo porque el mesmo é o dicir, o inefable porque gracias a el se pode falar? Con Kant, dentro da filosofía moderna, tocamos o mundo da Grecia Antiga, cando se expresou que o λόγος, é dicir, a razón (e non o coñecemento) "é á parte de todo", porque ela mesma non aparece, senón que consiste en deixar aparecer. ¿E non é verdadeiramente isto un principio? De novo revélase que unha cousa é saber, coñecer, e outra é o saber. A filosofía trata do saber, pero de ningún modo se opón isto a outra cousa deixándoa de lado (por exemplo, á relixión). Con Kant, entramos nunha razón que, precisamente por ser finita, non deixa nada de lado, porque consiste precisamente en deixar ser, deixar aparecer, ou sexa, λόγος. Por suposto, mesmo deixar aparecer a Deus, que ten lugar a partir da razón, pero a partir da razón finita.

Se do que tratamos é dese momento da historia da razón moderna no que se produce unha certa ruptura coa tradición que arranca desde Descartes —unha ruptura que pon en cuestión a posición dunha simple razón que pensa conforme ó modelo da substancia, sen preguntarse por si mesma—, entón é efectivamente Kant quen, comprendendo a filosofía non como cálculo senón de modo "transcendental", inicia un movemento que acabará nunha solución que resulta imposible sen Kant á vez que vai por unha vía diferente á propiamente kantiana. Explicar as vicisitudes desa solución que é á vez tanto kantiana como antikantiana resulta, de novo, imposible desde o propósito desta contribución, por máis que non haxa máis remedio que referirse dalgunha maneira a ela. Cabe dicir que esa solución é a do "Idealismo absoluto". Solución porque nela se disolve toda a filosofía occidental e moi en particular se alcanza unha versión da razón que por moitos motivos re-

sulta culminante. Sen poder referirse a todos eses motivos, cabe sinalar aquel máis orixinal para o fío da nosa cuestión que non era senón mostrar como no desenvolvemento da propia filosofía moderna se propón un significado de razón non-matemática que cabe vincular a aquel "saber á parte de todo" co que comeza a filosofía[9] e que simplemente non pode ser oposto sen máis, por exemplo, a outros tipos de saberes, porque se trata en si mesmo do único, no sentido de que non é un saber temático, senón que serve de base para todo saber temático, sexa este o puramente cognoscitivo, sexa na súa dimensión práctica ou, por que non, na súa dimensión relixiosa.

O problema enúnciase nestes termos: desde o momento en que se trata dun saber que é o único, no expreso sentido de que trata do un, este non atopa oposición dentro de si mesmo, pois por contra toda oposición se xoga nun medio que non é o do un, senón o do todo. (E esta oposición resume, absorbéndoa nun espectro moi diferente e moito máis amplo, a anterior filosofía da razón de corte cartesiano, e en xeral moderno, asumindo que a oposición clave do coñecemento, aquela que enfronta un obxecto ó seu suposto, o suxeito, ten lugar no medio dese todo oposto ó un, pero nunca na dimensión do un). Desta formulación, así presentada, nutriranse en xeral os chamados filósofos do idealismo absoluto, é dicir, Schelling e Hegel[10].

Para atopar vínculos co xa exposto a propósito de Kant, abonda dicir que o problema consiste en entender qué estatuto ten o un, iso que Kant chamou "descoñecida raíz común". De contestar que é descoñecido, temos a Kant; se polo contrario se contesta que é coñecido, o que vén significar que dese un se pode xerar o todo (todas as oposicións) temos daquela o idealismo (é dicir, en primeiro lugar, a Fichte, logo a Schelling e Hegel). Precisamente, a ese idealismo podemos chamalo absoluto, fronte a Kant, porque non coñece diferencia entre as condicións de posibilidade (para Kant, o transcendental) e o todo mesmo da experiencia, porque das condicións, o un, pódese obter a experiencia[11].

9. Non é casualidade que unha noción de razón, a "descuberta" polos idealistas, sexa a máis próxima a aquela orixinal grega. Con esta final que é o idealismo volvemos ó principio, a un principio non inxenuo, pois no medio está toda a historia da filosofía e, nese sentido, a presentación mesma do que chamamos ἀρχή (principio) ten que resultar diferente.

10. O caso de Fichte é mellor deixalo á parte aquí, pois é a referencia extrema do problema anteriormente presentado como kantianismo ou antikantianismo do idealismo alemán (problema que se transmitirá, daquela, ós filósofos máis propiamente representativos do idealismo absoluto, como son Schelling e Hegel).

11. A propósito desta problemática, de novo temos que nos referir á última contribución de F. Martínez Marzoa, que resulta decisiva para entender acerca do kantianismo ou non kantianismo do idealismo absoluto e, en xeral, para o sentido mesmo de "idealismo", aquí só suxerido. Referímonos a *De Kant a Hölderlin*, Madrid, 1992.

Mediante este expediente podemos entender por que Kant é idealista, pero non recoñece o absoluto nin como punto de partida (pois este é sempre o feito mesmo da experiencia) nin como resultado ó que se poder chegar efectivamente.

Sen embargo, fóra deste problema tan angular da historia da filosofía, a saber, esa lectura e traducción que os idealistas fan de Kant, ese volverse con Kant contra Kant, podemos atender algúns aspectos dese momento de transmisión, que ten lugar na década fundamental para comprender a xénese do idealismo absoluto, a que vai desde 1790 a 1800, e que resultan claves para completar e matizar a nosa tese sobre o saber na filosofía moderna. Foron determinadas interpretacións dos novos idealistas as que, sobre a base exposta de Kant, aínda non sendo asumida por eles nos termos aquí expostos, agudizaron a formulación dun saber diametralmente oposto xa tanto ós racionalistas canto á propia Ilustración en xeral, alomenos nun dos temas claves desa Ilustración: a comprensión da natureza. Porque neste tema, os novos idealistas van decididamente contra Descartes (e aquí "Descartes" é un nome que ilustra esa mentada filosofía da razón), que fixo da natureza, conforme xa vimos, un tema, un obxecto a tratar (e maltratar), pero non en menor medida contra Kant, quen segue tendo da natureza a comprensión da Física-Matemática, é dicir, aquela que a considera igualmente como un obxecto comprensible por e para o entendemento. Como se pode ver, á hora de atopar neste momento afinidades máis ou menos estables, os matices resultan absolutamente imprescindibles.

Imos tratar de expoñer cal é ese significado da "razón" (saber) que aquí se fragua e, quizais tamén, seguir o seu destino polas diferentes formulacións durante esa década.

Anticipamos xa cal é a cuestión que pode ser tomada como punto de referencia da ruptura dos idealistas con Kant: a cuestión mesma do absoluto. Falta agora sinalar a diverxencia respecto de temas concretos, como o da natureza, pero tendo presente que ambas as dúas cuestións, a da ruptura tal como aquí se formulou desde o punto de vista da historia da filosofía, e a da comprensión da natureza, son en verdade dimensións do mesmo.

O tema pódese complicar aínda máis se facemos entrar no xogo desa transmisión que ocorre na década que vai de 1790 a 1800 a un dos personaxes claves de cara á exposición da nosa tese de fondo: F. Hölderlin. En efecto, e segundo a nosa concepción, é Hölderlin quen ó non asumir a filosofía idealista en relación coa cuestión clave do absoluto (é dicir, non asumindo que o absoluto sexa un punto de partida do que se poida xerar todo o demais), anticipa unha fundamental crítica a Fichte a propósito da cuestión que servirá de soporte para que Schelling e Hegel, non seguindo sen embargo ata a fin a interpretación de Hölderlin, xurdan contra Kant como filósofos do absoluto. Estamos con

isto sinalando, de paso, que Hölderlin é unha figura clave para entender ese paso entre Kant e o idealismo[12].

En todo caso é a Hölderlin a quen debemos prestar atención se se trata, como é o caso, da cuestión do "principio" nos termos sinalados por Heráclito e Kant en tan diversas épocas históricas. Porque é Hölderlin, quen seguindo a Kant no relativo a recoñercer esa "raíz común" e aceptando coma el que é descoñecida (naturalmente, nos termos do coñecemento) postula que é recoñecible noutros termos que non son senón os da razón, agora xa non chamada obrigatoriamente con ese nome, senón con outro ou outros, cando xa a cuestión do nome non é relevante para tratar do "principio", do λόγος, isto é, do ser.

¿Como podemos coñecer ese λόγος, ese ser, que non se deixa expresar en conceptos porque é anterior ó concepto, porque é anterior á reflexión, porque del ningunha tese se pode dicir, isto é, porque é atético e pre-reflexivo? ¿Como entrar no dominio que é anterior á linguaxe das palabras que falan só mediante significados? Máis aínda, ¿como unha linguaxe que fala por medio das oposicións tópicas de suxeito e obxecto pode dar conta daquilo que é anterior a toda escisión dese tipo?

Ese é o problema da filosofía que, de querer resolvelo, terá en parte que deixar de ser filosofía para se converter noutra cousa, e non necesariamente renegando dela, pero si de como foi entendida e utilizada. De aí que Hölderlin teña que dicir en *Hiperión*:

> Só do entendemento non podería vir ningunha filosofía, porque a filosofía é máis que o limitado coñecemento do que existe.
>
> Só da razón non podería vir ningunha filosofía, porque a filosofía é máis que a cega esixencia dun progreso que endexamais pode chegar ó seu fin...

Somos nós os que nos debemos formular esta cuestión: ¿de que filosofía se pode tratar cando xa non se fala do simple entendemento nin da simple razón? Unha resposta, non a única como veremos, nin sequera a máis fidedigna de Hölderlin, é a que se atopa nun extraño texto de carácter programático que, en consecuencia, foi titulado polo seu descubridor e editor F. Rosenzweig, *O máis antigo programa de sistema do Idealismo alemán*. O devandito texto é como moito un proxecto, non soamente fragmentario, senón seguramente un simple esbozo de algo que quizais nunca chegou. Dicimos que non é a resposta máis fidedigna de Hölderlin porque a súa propia autoría é discutida polos investigadores, que o atribúen con argumentos de igual peso, tanto a

12. Vid. nota anterior.

Hölderlin, como a Schelling ou Hegel. Fose quen fose o redactor, non cabe a menor dúbida de que no texto, escrito por man de Hegel, interviu en boa medida Hölderlin, de quen resoan asuntos por aquel mesmo momento tratados tamén na súa novela poética *Hiperión*.

Se ben todo o texto, que se reduce a dúas páxinas, resulta clave para documentar o sentido das nosas verbas, convén deterse nun momento do mesmo, ó meu entender definitivo para dar un nome a aquilo que, logo de todo o ata de agora dito, comezou con Heráclito. Refírome a ese par de liñas nas que se afirma:

> ... precisamos dunha nova mitoloxía, pero esta mitoloxía ten que estar ó servicio das ideas, ten que chegar a ser unha mitoloxía da razón[13].

Esa "mitoloxía da razón" parece contradicir o mesmo camiño da razón occidental, que sempre escapou do mito desde que quixo ser ciencia, saber seguro, quen sabe se abandonando con ese expediente a posibilidade mesma de ser saber.

Porque, propiamente, ¿que significa unha mitoloxía da razón? En palabras do autor (autores) do texto: facer mitolóxicas, é dicir, estéticas, ás ideas[14]. ¿E non supón isto atentar contra a esencia mesma da división metafísica, que entendeu por un lado a idea, e polo outro lado o sensible, é dicir, o estético? Facer estéticas (mitolóxicas) as ideas significa atopar un vínculo entre o dividido, o intelixible e mais o sensible; é facer sensible o intelixible e intelixible o sensible. Pero esta formulación non pode deixar de resultar difusa se non se explicita o sentido mesmo do vínculo. Este ten, en última instancia, unha función que non debería consistir só en unir sensibilidade e intelixibilidade, porque o mesmo mundo do sensible é, como ben considerou Platón, un mundo múltiple, diverso e escindido.

13. O texto orixinal di así: "wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienste der Ideen stehen, sie mus (ein)e Mythologie der *Vernunft* werden". O texto en cuestión atópase recollido en diversos lugares. A edición orixinal é a de F. Rosenzweig, quen o titulou: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1917 (Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1917, 5 abh), S. 5-7. Por ser a súa autoría discutida, pódese atopar así mesmo nas obras tanto de Hölderlin, Schelling ou Hegel. Unha edición máis accesible é a que propuxeron os editores do Arquivo-Hegel de Bochum, Ch. Jamme e H. Schneider, no volume dedicado ó texto, e que recolle aportacións da investigación sobre o mesmo, baixo o título *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt, 1984 (aínda que nesta edición se parte desde o primeiro momento da autoría de Hegel, conforme tese habitual do director do Arquivo-Hegel, O. Pöggeler).

En español existen dúas edicións, unha preparada por José María Ripalda dentro dos *Escritos de Juventud*, de Hegel, México, 1978, e a outra por F. Martínez Marzoa, pero esta vez recollendo os *Ensayos* de Hölderlin, Madrid, 1976.

14. Literalmente: *Ehe wir die Ideen ästhetisch d.h. mythologisch machen...* ("Antes de que tornemos estéticas as ideas, isto é, mitolóxicas...").

Ata tal punto o entendeu así o filósofo grego, que as ideas constituían para el esa unificación do sensible mesmo. Pois ben, levando á súa máxima posibilidade a filosofía platónica, os autores do texto lembran como pode unificarse o sensible e o intelixible de modo que *todo* quede unido (sensible con sensible, intelixible con intelixible —pois hai tamén oposición entre as ideas— e finalmente sensible con intelixible): *mediante a idea da beleza*. Pero quizais, e esta é a nosa consecuencia máis importante, os novos idealistas puideron levar ata os seus últimos extremos a filosofía platónica gracias non precisamente a Platón, senón a Kant. En efecto, ¿acaso non foi Kant quen nunha formulación absolutamente orixinal uniu sensibilidade (Estética) e entendemento (Analítica) nunha síntese común que precede á oposición, nunha raíz común, pero descoñecida, que une todo poñendo cada cousa no seu lugar? Os idealistas do período no que nos movemos toman esta raíz pola razón, pero non pola razón moderna do suxeito (que quedaría só do lado do entendemento), senón por aquilo atético antes enunciado. De aí que poidan formular que "o máis alto acto da razón, en canto que esta abarca todas as ideas, é un acto estético", pero agora esa estética non é xa a da Estética transcendental, é dicir, o espacio e mais o tempo da Física-Matemática, senón o estético no sentido do acto da beleza mesma. A razón kantiana, así entendida, como beleza, é a última interpretación filosófica grande daquela idea de Ben que só puido ser idea sobre as cousas e non coas cousas. É seguramente Hölderlin, que como sabemos se atopa detrás deste texto, o que provoca esa extraña alianza entre Platón e Kant, gracias ó mesmo Kant, e, quen sabe, no fondo tamén gracias a Heráclito, como trataremos de ver. Gracias a estas vinculacións quizais se poden entender mellor as últimas palabras de *O máis antigo programa de sistema do Idealismo:* "Un máis alto espírito, enviado do ceo, ten que fundar entre nós esta nova Relixión; será a última obra, a maior, da humanidade". Efectivamente, a Relixión é agora o supremo saber, porque vive como "relixión sensible"[15], expresando a unidade do desunido: a unidade entre a letra e mais o espírito, a cousa e mais a idea, a intuición e mais a reflexión, a sensibilidade e mais o entendemento..., porque relixión agora, como saber, non é coñecemento sobre un Deus intelixible, senón un saber que se refire ó propio saber en que consiste a auténtica expresión de Deus e o seu auténtico ser: a beleza.

Con todo, estas ideas programáticas dun texto que quizais non foi escrito directamente por Hölderlin, revélanse insuficientes de non seguir paso a paso a súa máis xenuína elaboración, que foi a que, agora si de modo fidedigno, propuxo Hölderlin en textos nacidos do seu puño e letra, do seu espírito.

15. "*Sinnliche Religion*", expresión literal de *O máis antigo programa de sistema...*

Contamos cunha filosofía, enunciada como "mitoloxía da razón", conforme unha fórmula na que quedan definitivamente vinculados significados habitualmente separados, como é o caso de μυθος e λόγος. Tal filosofía é imposible desde a perspectiva dunha linguaxe que xoga mediante oposicións, e en primeiro lugar coa máis elevada de todas, aquela que pon por un lado o suxeito (a min mesmo) e por outro lado o obxecto (o mundo). Resulta imposible mediante esta linguaxe porque ó pensar resúltalle impracticable entrar naquilo que só podemos denominar "atético", é dicir, ser orixinario, aquel do que estamos separados e resulta inexpresable. Pero ocorre iso porque insistimos en conceptualizar o inconceptualizable e, sobre todo, porque somos incapaces de entender que o conceptual mesmo xorde do aconceptual como da súa raíz. De todo isto séguese unha dobre cuestión: ¿por que ocorre a separación daquel ser orixinario? e ¿como se pode expresar, non obstante, o atético mesmo, o ser que é orixe? Ambas as dúas cuestións están entrelazadas, pois podemos aspirar a esa expresión da unidade, do ser, precisamente porque estamos separados do ser, porque non somos un con el, pois de selo non tería sentido a laboura. Este proceso de separación e de aspiración á reunificación é propiamente a historia na que estamos inmersos. É, por iso mesmo, a historia da conciencia, pois, ¿como ía a existir a conciencia de non existir o mundo da división, da oposición? Efectivamente, non pode haber conciencia cando todo é un, porque a conciencia presupón sempre o outro dela mesma, presupón a división e, daquela, o obxecto ó que poder referirse. De aí, por outra parte, que aquí a conciencia non poida nunca ser proposta como principio (ser), pois, ¿como ía ser prinicipio o que só é parte e esixe o desdobramento?[16].

A conciencia é responsable do coñecemento, pero, de novo, non do saber porque, no fondo, saber só pode habelo del mesmo, e non doutra cousa, non do mundo, do que só hai coñecemento. Hölderlin formula este proceso que nós demos en chamar a historia nun texto de preparación do *Hiperión* que di así:

> A sagrada unidade, o ser, no sentido propio da palabra, está perdida para nós, e non podiamos por menos de perdela se é que tiñamos que aspirar a ela, que loitar para alcanzala. Separámonos da paz do Εν και Παν do mundo co fin de producilo polos nosos propios medios[17].

16. Atópase aquí, por certo, unha das máis duras críticas a esta posición moderna que fixo do eu o principio supremo da escisión, escisión que en todo caso hai que anular gracias, paradoxalmente, ó eu, á conciencia, para o cal ten que saberse e recoñecerse en primeiro lugar como escindida.

17. F. Hölderlin. *Sämtliche Werke, Kritische Textausgabe*, vol. 10, "Vorstufen zum Hyperion", p. 163, Frankfurt, 1984.

Pero se nós podemos producir a unidade de novo, ¿de onde temos que partir? Ademais, ¿non resulta demasiado difuso falar de "perda da unidade do ser"? ¿Que escisión é a que ten verdadeiramente lugar, e de onde estamos divididos?

En primeiro lugar, estamos divididos do mundo, porque sempre o temos enfrontado cómo obxecto, aí diante, como algo alleo, pero esa división ocorre porque previamente nós mesmos estamos separados da unidade orixinaria que ten presente non unha cousa, non unha conciencia en particular, senón o todo. E esa unidade é nomeada por Hölderlin aquí como *Natur* (Natureza). Daquela, pódese explicar ese dobre proceso de división como un só: dividímonos respecto do un, é dicir, separámonos da natureza porque a convertemos en obxecto, nunha cousa dominada pola nosa conciencia, que a reduce mesmo a obxecto de disfrute, cando ela, a natureza, non é ningún obxecto nin moito menos un obxecto da razón xa que se atopa *antes* da razón, antes do entendemento, presupoñendo toda conciencia, como "paz de toda paz":

> Rematar con esa eterna pugna entre o noso eu e mais o mundo, devolver a paz de toda paz, que é máis elevada que toda razón e reconciliarnos coa natureza ata formar un todo infinito, esta é a meta de todas as nosas aspiracións, queiramos ou non admitilo[18].

A natureza é denominada "paz de toda paz" e, desde logo, non é identificable con esa natureza que se atopa aí, diante de min, pois máis ben, de atoparse algures, está detrás miña, soportando mesmo aquilo que chamamos mundo. A natureza é iso atético, orixinario, ser ou unidade da que non cabe dicir nada coa linguaxe da razón e o entendemento. E con isto tocamos a outra cuestión, aquela que enunciabamos así: ¿como se pode expresar ou ter presente, non obstante, o atético mesmo, o ser que é orixe? Esa expresión non pode consistir en relatar analítica ou sinteticamente algo exterior a min, porque o exterior a min, na linguaxe da escisión, é o mundo, e o atético, chamado agora "Natureza", non é o mundo. Pero iso tampouco significa que se ben non podemos expresar teoricamente o ser, é dicir, por medio do noso coñecemento, si podemos alcanzalo practicamente e, así, o proceso de reunificación e reconciliación será un proceso práctico no que por fin se liman as diferencias e acadamos a unidade. Non: nin o noso coñecemento nin a nosa acción (e aquí atópase unha clara alusión á oposición kantiana entre razón teórica e razón práctica) pode disolver a escisión e acadar o ámbito onde "todo é un". Atopámonos aquí fóra do suxeito moderno, entendido desde Descartes como suxeito de coñecemento e

18. Vid. nota 17.

suxeito da acción (como vontade), porque en xeral, en Hölderlin, isto é, no Idealismo temperán, atopámonos (ou querémonos atopar) fóra do suxeito e da súa linguaxe:

> Pero nin o noso coñecemento nin o noso actuar chegan nalgún período da existencia a ese lugar no que cesa toda pugna, no que todo é un[19].

Só poderiamos expresar o atético mesmo de sermos quen dunha linguaxe que constituíra un dicir non sobre algo, senón sobre o propio dicir, se a expresión só recrease o dicir mesmo en xeral, antes, moito antes, de que este se decida por unha cousa, é dicir, por un coñecemento. Pois ben, tal "dicir" existe: é a *poesía*. E o poema é o lugar onde queda expresado non un significado, senón o dicir a secas.

Isto é así en primeiro lugar porque o dicir non é algo diferente ó atético mesmo (pois, ¿que significado ten a linguaxe se é o vehículo e o productor de todo significado?) ou, o que é máis radical, porque o dicir non é algo diferente ó que chamamos "Natureza", que así entendida é simplemente aquela Φύσις que en Heráclito é o mesmo λόγος. Alí, no poema filosófico de Heráclito, atender ó λόγος é atender á Φύσις[20]; pois ben, o mesmo ocorre aquí en Hölderlin, en quen o poema (por mor do mesmo asunto a tratar) fai coincidir "Natureza" e "Linguaxe" (Λόγος) nun mesmo sentido, nun mesmo límite, o de "fonte", fonte de separación e disgregación, pero tamén de unión.

E aínda podemos enunciar ese poema e expresar a natureza na mesma medida en que expresamos a linguaxe, porque ambas as dúas aparecen cunha especie de "brillo" porque, como di Hölderlin, ese ser, esa unificación, existe dalgunha maneira e é, daquela, expresable: existe, precisamente, como *"beleza"*.

Naturalmente, falamos aquí dunha beleza (que é a mesma "Natureza" ou a mesma "Linguaxe") que non consiste no brillo dunha cousa fronte a outra, nin nunha especie de escenario preparado para que todo luza como fermoso, porque iso sería preparación, mecanismo daquilo que por esencia non está suxeito a mecanismo ou necesidade, porque é beleza mesma, é dicir, fonte, orixe. Non falamos, en definitiva, da beleza premeditada e proposta como recoñecible, porque iso suporía que hai concepto da mesma, cando da beleza, entendida como Λόγος ou "Natureza", nin hai concepto nin pode habelo , posto que é simplemente orixe, fonte de producción, pero efectivamente inxenua. A arte así entendida non é o que persegue a beleza mediante un plan, senón

19. Vid. nota 17.
20. Heráclito B.1.

aquilo que xorde "como da natureza" xorde o natural ou da linguaxe as linguas.

Con esta formulación que acabamos de presentar (que se atopa nun texto que Hölderlin utilizou como preparación para o seu *Hiperión*), seguramente se segue a camiñar por unha vía non kantiana sobre aquel terreo aberto por Kant, ou alomenos suxerido por el[21]. Esta formulación non callou como filosofía, a pesar de reunir todos os ingredientes necesarios, polos mesmos motivos polos que hoxe a obra de Heráclito non sería recoñecida como filosofía. Quizais por ese motivo, quizais como consecuencia desa formulación filosófica que une μῦθος e λόγος, pero tamén Φῦσις, que en definitiva une linguaxe e natureza, Hölderlin apartouse da filosofía e dedicouse ó único que resultaba consecuencia desta formulación: a poesía. De aí que a partir de 1800 e ata 1801, Hölderlin, que escribira o texto que vén soportando a nosa explicación en 1795, logo de escribir *Hiperión*, é dicir, aquel último intento narrativo para expresar filosofía, fai emerxer a linguaxe poética ata uns niveis nos que xa non ten sentido preguntarse polos seus temas, porque precisamente o que é inherente ós mesmos e o impregna todo, é que non posúen tema, que non posúen tema porque se dedican ó único digno para un poeta, que non é senón a linguaxe mesma, é dicir, a "natureza" mesma.

No contexto do idealismo, Hölderlin segue a ser unha figura atípica: ser orixe do idealismo non sendo idealista el mesmo. Un primeiro resultado desa atipicidade reside precisamente na consideración da poesía como saber e non como coñecemento, na medida en que se remite a esa beleza mesma. En definitiva, a beleza, como tamén a relixión no caso do *Programa de sistema,* é saber e, ademais, expreso, é dicir, formulable, aínda que non conforme conceptos. Pero en última instancia resulta revelador da forza do concepto o feito de que o *Programa de sistema* tratase a cuestión mesma da mitoloxía da razón, da relixión sensible e dunha nova natureza vinculada a ambas as dúas, sen que se puidesen desenvolver esas mesmas cuestións de acordo coas fortes esixencias formuladas, isto é, resulta revelador que *O máis antigo programa de sistema do Idealismo* quedase só en programa. O que mellor revele quizais as dificultades dese Programa son os diferentes camiños emprendidos polos seus formuladores, Hölderlin, Schelling e Hegel, que foron os que intentaron seguilo á súa maneira, ou, paradoxalmente, mesmo abandonalo, para seren fieis a el e mais ás súas esixencias. Que Hölderlin acabase na poesía e na loucura, é dicir, na expresión non dunha desorde, senón dunha orde que non se atén ós conceptos, fai aparecer a este pensador como o máis fortemente comprometido coa

21. E seguramente de forma decisiva na *Crítica do xuízo.*

"mitoloxía da razón", como o que mellor expresou a dificultade inherente a esa fórmula e como o que finalmente se adentrou nesa dificultade.

Con todo, a nosa procurada liña Heráclito, Kant, Hölderlin, quedaría incompleta de non fixármonos noutra das expresións que xurdiu como resposta ó *Programa de sistema,* en primeiro lugar porque se atopa moi vinculada, malia as súas diferencias, coa de Hölderlin; en segundo lugar, porque constitúe seguramente o último intento por penetrar naquilo que Hölderlin (e Kant en certo modo) chamou "Natur", que ten que ver ademais con ese buscado sentido do saber. Referímonos, obviamente, a Schelling.

É común ós pensadores ós que nos estamos a referir unha reflexión completa sobre a cuestión mesma da razón, facendo dela o tema por antonomasia, e é inherente tamén, como resultado desa reflexión que, fronte a toda filosofía anterior (e aquí trátase de Descartes ou Leibniz, pero tamén de Kant e Fichte) apareza un novo sentido da natureza que certamente non podemos entender como renovación dalgún perdido sentido anterior (toda vez que xorde como consecuencia mesma da reflexión sobre a razón, reflexión que nunca antes se considerara nos termos baixo os cales a considerou o idealismo).

Deste xeito, non é casualidade que o propio *Programa de sistema*[22] faga referencia no seu primeiro parágrafo de forma específica á cuestión da natureza, criticando gravemente a física "que vai de experimento en experimento", unha "física actual" que non pode "satisfacer a un espírito creativo como é o noso ou debe selo"[23]. Cara á cuestión do saber, o tema da natureza aquí meditado resulta simplemente clave, polo feito de que para ese idealismo, "natureza" non é algo que teña que ver cos termos limitados do coñecemento (que simplemente a contempla como obxecto cognoscible e, daquela, dominable, porque sempre parte máis do que o coñecemento pon como cálculo a priori, que do que é a natureza), senón coa cuestión mesma do saber e en parte do saber tal e como o enunciamos a propósito de Hölderlin. Dicimos só "en parte" porque Hölderlin, conforme vimos, non é un idealista e Schelling si o é. O que supón esta diferencia non é de maior relevo para o contexto do noso tema, por máis que resulte clave para a interpretación do idealis-

22. Con este título referímonos naturalmente a *O máis antigo programa de sistema do Idealismo.* Vid. nota 12.

23. Sería certamente complexo, e de novo hai que dicir que non é posible nesta contribución, dilucidar o sentido completo que os idealistas novos dan a esta nova física, sobre todo cando a formulan nos termos nos que o fan, baixo esta pregunta: "¿Como ten que estar constituído un mundo para un ser moral?" Con todo, esta pregunta abonda para revelar ata que punto a "Física actual" —partindo dunha suposta neutralidade, ó tratar o mundo como unha cousa—, dilúe o ser mesmo que elabora esa Física, que é sempre un ser moral, un espírito.

mo na historia da filosofía[24]. O que si é decisivo para a presente contribución é desvelar algúns dos aspectos da cuestión da natureza en Schelling, porque son os responsables dunha noción de saber que, de novo, se volve contra o coñecemento racionalmente considerado.

Certamente, a natureza en Schelling non é a natureza da Física-Matemática, senón dunha Física especulativa, tal como quedou anunciado no *Programa de sistema,* pero incluso esta versión non fai xustiza ó tema en Schelling, toda vez que para el —e isto é o decisivo— "natureza" non é tanto tema ou obxecto, nin sequera dunha Física especulativa, senón orixe mesmo do que chamamos "espírito". Tanto é así, que todo o que podemos chamar coñecemento, ligado ó espírito, atopa o seu punto de partida, a súa xénese, na natureza. ¿E acaso non estamos con esta formulación ante unha nova forma de explicar a unidade, aquí por medio da "continuidade" que vai da natureza (ou a cousa) ó espírito (ou a idea)? Porque, en efecto, para esta concepción, da natureza ó espírito só hai un desenvolvemento gradual, que nos leva do obxecto ó suxeito. Pero igual que en Kant se precisa dun terceiro elemento para explicar a vinculación da natureza (Estética) e o espírito (Lóxica), que é a síntese da razón (certamente non entendida obrigatoriamente como suxeito), en Schelling tamén se parte de que o separado (obxecto e suxeito) só se pode unir se dalgunha maneira xa estaba unido. Así, Schelling ten que falar dunha natureza que é orixe do espírito, pero porque xa é subxectividade, aínda que obxectiva, e que é punto de partida dunha subxectividade, xa subxectiva. Pero o que prevalece é a idea mesma da unión que pode ser levada a cabo desde a subxectividade, non entendendo xa por esta a posición dun suxeito racional, senón o espírito mesmo que se atopa en todas as formas e os graos da realidade que van desde a natureza ó espírito, é dicir, desde o primeiro, que é a natureza, ata o último, o espírito que se sabe a si mesmo. E en este despregamento atópase a conciliación dos polos tradicionalmente opostos como obxecto e suxeito, natureza e espírito. Así as cousas, o espírito non é unha substancia enfrontada a outra, como en Descartes, senón a súa propia historia, que ten como principio a natureza ou espírito obxectivo e como final o espírito, é dicir, a natureza subxectiva. E esta "continuidade" ou historia constitúe o todo que non se enfronta a nada e se atopa, daquela, des-ligado de todo: absoluto. Podemos afirmar, co-

24. Abonda dicir que mentres que para Hölderlin "natureza" é a orixe mesma, atética, que se atopa antes de toda escisión, para Schelling, "natureza" é só un dos lados da escisión, a saber, aquela da cal o espírito constitúe o outro lado, pero tendo presente que ambos os dous lados o son dun ser que, contra Hölderlin de novo, se entende como identidade absoluta. Identidade que nunca pode ser, segundo Hölderlin, o atético mesmo, pois toda identidade supón un desdobramento, unha relación dun termo a outro, é dicir, o desligado, non se pode definir "por relación a...", pois nese caso xa non se trataría do "absoluto".

mo Schelling vai facer, que este absoluto é a identidade (naturalmente non matemática) de natureza e espírito, pero isto non nos di nada sobre a cuestión do saber que nos nosos termos cabe formular así: ¿que tipo de saber ilimitado entraña ese absoluto e como pode saberse do absoluto?[25] De entrada, podemos afirmar algo que xa dixemos a propósito de Hölderlin: que o absoluto é incognoscible en termos de coñecemento, aínda que se pode saber del porque hai expresión do seu mesmo ser, é dicir, da súa mesma identidade. ¿E onde queda expresada a identidade de natureza e espírito se non é na arte? ¿Acaso a obra de arte non constitúe esa unión da natureza mesma e mais do espírito? Para Schelling é efectivamente a arte ese acceso ó absoluto mesmo e, por iso mesmo, é tamén o órgano supremo da filosofía. Se a filosofía é, como sempre, aspiración ó saber e o saber é o absoluto, a arte responde a esa esixencia da filosofía, constitúe a súa máxima expresión.

Atopámonos fronte á filosofía que agora ten que ver coa relixión e mais coa arte, pero só porque a filosofía considerou unha esixencia suprema, impedida ata de agora polo coñecemento: coñecer o absoluto. Agora ben, se coñecer xa non é termo adecuado, porque sempre presupón aquilo que o absoluto non é, é dicir, a división entre o suxeito e mais o obxecto, haberá que dicir no seu lugar "saber do absoluto", é dicir, saber do Saber. Volvemos a nos atopar cunha nova formulación daquel σοφόν e mais daquel λόγος, chamados agora "razón", razón que é saber e que só se fai posible en última instancia mediante a relixión, a poesía, ou a arte en xeral. A pregunta de fondo continúa a ser, non obstante, se é posible esa reconciliación que presupón o absoluto, ou o que é o mesmo, formulado noutros termos, se é posible superar a linguaxe do entendemento (da razón racionalista) que se expresa por medio de oposicións e divisións, tendo presente que esta superación significaría así mesmo superar a reflexión, o universo do concepto. Hölderlin e Schelling (e o novo Hegel) arriscáronse a tomar ese camiño que era soamente posibilidade e que volveu considerar como orixe de todo a cuestión do saber, dun saber que é poesía e arte.

Pero coa arte, Schelling deixounos soamente ás portas dun saber que pasou por riba do coñecemento. No seu propósito de chegar ó absoluto, Schelling profundizará na súa mesma constitución chegando ó corazón do que chamamos coñecemento e razón.

En efecto, Schelling non tardará máis que uns anos ata que en 1809, nun dos seus escritos máis complexos e tamén máis terribles polos re-

25. Noutras palabras, non chega con preguntar por como se coñece o absoluto, toda vez que a mesma "historia" ou identidade de natureza e espírito é ela mesma un saber do que depende o curso desa mesma historia que non se desenvolve azarosamente, senón encamiñada da natureza ó espírito.

sultados ós que chega, o *Ensaio sobre a liberdade*, chegue a pensar nos termos da sobredita dualidade (natureza-espírito), aínda que agora referida ó ser mesmo de Deus, que consiste nunha escisión entre o fundamento, escuro e infundamentado, e mais o seu resultado, a existencia. Non cómpre moito esforzo para comprobar que a antiga dualidade entre natureza e espírito é agora a dualidade entre fundamento e existencia, sen que o fundamento, como a palabra sinala, deixe de gozar do mesmo carácter de punto de partida, de xénese. En efecto, o fundamento é asemade a natureza —é dicir, a natureza mesma de Deus, inapresable, inconceptualizable, escura, orixe do mesmo mal que, metafisicamente, se atopa en Deus—, e a orixe da existencia mesma de Deus, que parece de forma prístina e decididamente articulada, racional. Pero aquí se esconde o máis terrible, pois orixe da razón é entón a sen-razón ou fundamento escuro, tamén chamado *vontade* universal e puro desexo. Cando a razón é só consecuencia desta vontade, o seu significado, decididamente, xa é moi distinto daquel que, seguramente de forma pretenciosa e por outra parte fútil, propuxo Descartes.

Xa non se trata do saber sobre Deus (a realidade ou o ser) que formula Schelling (e seguirá a formular de variadas formas ata o final da súa vida), senón de que por vez primeira se sitúa o saber mesmo no corazón das tebras, como auténtico configurador, baixo a forma de vontade, de todas as formas racionais que, así entendidas, son soamente formas aparentes. A razón analítica (o coñecemento) é só un resultado, e precisamente da ansia de Deus mesmo (é dicir, do saber ou da vontade) por "ser". ¡Que intuición física non se atopa aquí en Schelling, que é quen de enxergar unha desorde profunda baixo a capa de materia que aparece ordenada ós nosos ollos! ¡Que intuición e profecía sobre o ser da natureza que, paradoxalmente, sempre tomará vinganza de quen penetre nela, por máis que a imaxe de que o home a controla co seu saber eluda mediante esa luz circunstancial e aparente a verdadeira dimensión desa realidade! O máis enigmático segue a ser, non tanto que manipulemos a natureza, senón que ela mesma teña tal constitución que se deixe manipular[26]. Quizais porque, como viu Schelling, ela mesma é razón, por máis que razón escura, por máis que, sobre todo, razón real.

Aquí chegados, ó final dun percorrido histórico que pretendeu descubrir unha vía da razón que deixa lonxe da oficial, seguidora moi cómplice desa imaxe do home como ser racional[27], faise inevitable unha

26. Temos que agradecer a Heidegger esta intuición, que aquí calificamos de enigmática porque segue ocultando o enigma principal: o vínculo entre o home e mais a natureza, o ser.

27. ¿Non sería máis xenuíno dicir que o home é ese ser que segue ó logos, intentando lle pertencer?

última reflexión. Esa vía pertence á historia da filosofía e aquí só se seguiron unhas posibles implicacións. Primeira consecuencia, alomenos técnica, deste percorrido, é afirmar que cómpre revisar esa "historia da filosofía" como "historia da idea e progresión do coñecemento humano", pois esta última forma parte, e quizais non moi extensa, dunha historia da filosofía que, pese a todo, é, desde as orixes, historia do ser a secas. Consecuencia máis importante é, daquela, rexeitar a imaxe lineal do coñecemento, que mesmo anecdoticamente se atopa a si mesmo uns límites co fin exclusivo de seguir profundizando na verdade apetecida, a verdade ofrecida a un "espírito atento", é dicir, analítico. Deste xeito parece, desde Descartes, que este saber analítico se opón á relixión e, daquela, como a comprensión do coñecemento que chega ós nosos días é a que vén directamente de Descartes e a Ilustración, mantense aquela vella oposición, de signo especificamente cristián, entre saber e relixión. Se dixeramos, como temos visto aquí, que quizais a oposición se pode presentar como oposición entre coñecemento e relixión, e non entre saber e relixión, estariamos no espacio que nos permite pensar nun saber que é μυθos, porque é λόγos, e, por que non, tamén relixión, aínda que isto último nada que teña que ver co que hoxe se ofrece baixo ese nome. Tal vez deste xeito estariamos ás portas de enxergar algo. ¿Que?:

> Posuímos unha revelación máis antiga que ningunha das escritas: a natureza... De podermos atopar a chave que abrise a comprensión desta revelación non escrita, o único verdadeiro sistema da relixión e mais da ciencia non consistiría na fútil gala duns poucos conceptos filosóficos e críticos reunidos con certo traballo, senón que aparecería asemade en todo o esplendor da verdade e a natureza[28].

A. L.

28. F.W.J. Schelling. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Barcelona, 1989, p. 303 (ed. e trad. H. Cortés/A. Leyte).

Ciencia e historia

José Carlos Bermejo Barrera

O debate verbo do estatuto epistemolóxico da Historia, ou o que é o mesmo, a discusión entorno á natureza do coñecemento histórico, entróncase con algunhas das máis vellas discusións filosóficas, xa que está presente nada menos que en Aristóteles; e como todos os vellos debates garda no seu interior todo un conxunto de cuestións de natureza ás veces moi heteroxénea.

Dous son, en efecto, os temas sobre os que se adoita discutir: por unha parte trátase de indagar se o saber histórico cumpre as condicións esixidas para alcanzar a validez universal, e por outra parte, do que se trata é de determinar se nun determinado momento histórico ese saber, ou saberes, son socialmente recoñecidos como válidos. En principio podería parecer que ambas as dúas cuestións non son senón as dúas caras dunha mesma moeda, sen embargo, como veremos a seguir, non é sempre así.

Durante séculos —aproximadamente desde o século V a. C. ó século XIX da nosa era—, e malia as numerosas interrupcións da tradición filosófica occidental ocasionadas polo devir histórico, a primeira destas dúas preguntas formulouse dunha forma lixeiramente diferente. Do que se trataba, en efecto, non era de saber se a historia era ou non unha ciencia, senón de determinar se posuía ou non unha natureza filosófica, dado que a filosofía foi, ata chegar o século XVII, o paradigma único do saber con validez universal[1].

1. Lémbrese, a nivel anecdótico, que Isaac Newton expuxo toda a súa mecánica nun libro titulado *Phislosophiae Naturalis Principa Mathematica*. Houbo tamén outro saber de validez univer-

En toda a filosofía da Antigüidade, e quizais na filosofía occidental sen máis ata chegar ó século XVIII, a formulación máis lúcida deste problema é a exposta por Aristóteles na súa *Poética*, (IX). Paga a pena reproducir o texto:

> Do que se acaba de dicir resulta evidente tamén que non é función do poeta contar feitos que sucederon, senón aquilo que pode suceder, é dicir, aquilo que é posible conforme a verosimilitude ou a necesidade.
>
> O historiador e o poeta non difiren entre si polo feito de que un escribe en prosa e o outro en verso: pois poderían versificarse as obras de Herodoto e non por iso serían menos historia do que son. A diferencia radica no feito de que un narra o que ocorreu e o outro o que puido ocorrer. Por iso a poesía é máis filosófica que a historia, pois a poesía canta máis ben o universal e, pola contra, a historia o particular.
>
> O universal consiste en que a determinado tipo de home corresponde dicir ou realizar determinado tipo de cousas conforme a verosimilitude ou a necesidade. Tal é a meta á que aspira toda poesía, aínda que impoña nomes ós seus personaxes. O particular, en cambio, consiste en narrar o que fixo ou o que lle ocorreu a Alcibíades.

¿Como é posible, en efecto, obter un coñecemento de validez universal —condición necesaria para que posúa unha natureza filosófica— describindo unicamente feitos e ditos particulares? De ningunha maneira, dirá Aristóteles, e por iso na súa clasificación dos xéneros literarios a Historia pasará a ser simplemente un dos xéneros menores. Pero, aínda dentro do esquema aristotélico, quedaba unha posibilidade de buscar a universalidade do histórico elevando os feitos e ditos desde o terreo do continxente ó terreo do necesario mediante unha ascensión desde o terreo do *ser* simplemente ata o umbral do *deber ser*. Se fundimos a Historia coa Ética conseguiremos pasar do particular ó universal, dunha acción concreta a un modelo ético, universal de seu. Por esta razón na Antigüidade grega e romana a Historia pasou a ser considerada *magistra vitae*, e tendeuse a procurar nela exemplos de conductas adecuadas ás diferentes situacións, sobre todo políticas. Nacerán así obras como as *Vidas Paralelas* de Plutarco ou os *Feitos e ditos memorables* de Valerio Máximo, nas que se nos ofrecen as vidas de políticos e militares como paradigmas de conducta ou ben nas que se

sal: a Teoloxía, pero a Historia positiva, por ser simplemente humana, non podía constituírse a partir dela. Sobre este tema ver o meu ensaio "El Cisma en el alma: ensayo sobre las relaciones entre el cristianismo y la Historia", en *Replanteamiento de la Historia. Ensayos de Historia Teórica, II*. Akal, Madrid, 1989.

recollen moreas de anécdotas que nos proporcionan unha panoplia de accións e ditos modélicos ante un gran número de situacións diversas.

Este paradigma historiográfico continuará en vigor desde a Antigüidade ata a Idade Moderna, pero ó longo de todo este percorrido entrará en competencia con outra forma de escribir a Historia na que a Historia e a poesía volverán mesturarse.

O tipo máis antigo de poesía helénica proporciónanolo a *Épica*, nela o poeta narrando uns feitos de armas canta a gloria (*kleos*) dos heroes e consegue borrar as barreiras do tempo unindo o pasado das accións heroicas co presente, no que esas accións son cantadas, e outorgándolle unha garantía de supervivencia no futuro, gracias á transmisión desa gloria a través do propio canto. O *epos* consegue superar os devastadores efectos do tempo e é o único tipo de palabra que pode outorgar a algunhas persoas un ben moi preciado, a gloria, gracias ó cal o seu nome, os seus feitos e mais as súas palabras serán recordadas para sempre.

A gloria que a épica concedía ós heroes, o historiador, a partir de Tucídides, pasará a llela conceder ás cidades e ós seus dirixentes, e en toda a tradición occidental veremos en consecuencia como, co desenvolvemento da cultura literaria e o abandono das literaturas épicas, entroncadas na tradición oral, a Historia e os historiadores pasarán a posuír a función de cronistas, que glorifican os feitos de armas e os logros políticos dunha familia nobre, dun mosteiro, unha cidade ou un reino.

Temos trazados, xa que logo, os dous rasgos fundamentais sobre os que se irá desenvolver a producción de obras históricas desde a Antigüidade clásica ata os nosos días. Agora ben, neste caso, como en tantos outros, cómpre advertir que na Historia a ruptura e a descontinuidade conviven coa perduración e a inmobilidade. Haberá que ter en conta, en consecuencia, dous novos elementos que virán alterar esta panorámica excesivamente diáfana.

A ruptura terá lugar en dous ámbitos: o filosófico e o político, que se corresponden coas dúas vertentes nas que se desenvolve o coñecemento histórico, e as súas consecuencias sobre o mesmo serán de gran transcendencia.

Comecemos pola *filosofía*. A búsqueda do universal, e sobre todo a relación entre o particular e o universal quedará trastocada na tradición filosófica occidental co desenvolvemento da *lóxica inductiva*, esbozada por Sir Francis Bacon no seu *Novum Organum* e sistematizada por J. Stuart Mill. A partir do século XVI, pero sobre todo a partir do século XIX, a búsqueda do universal empezará a desligarse do coñecemento dos universais filosóficos centrándose cada vez máis no que I. Kant chamou o "seguro camiño da ciencia". A filosofía natural de base matemática de Isaac Newton, no século XVII, e o desenvolvemento

sistemático da Física e as Matemáticas no século XIX comezaron a deixar claro que é posible, partindo do particular, alcanzar un coñecemento do universal, e cumprir en consecuencia o programa esbozado por F. Bacon.

Xurdirá, daquela, un novo modelo de coñecemento, inspirado na ciencia física no que o particular e mais o universal non estarán xa enfrontados, senón que será posible acceder do primeiro ó segundo mediante as leis da inducción e descender do segundo ó primeiro gracias á aplicación en cada caso concreto dunha lei universal de natureza matemática. As prácticas sociais e o desenvolvemento da tecnoloxía, que a partir da segunda metade do século XIX será inseparable do desenvolvemento da ciencia, virán referendar este modelo de coñecemento, cunha formulación filosófica que estaría na lóxica inductiva de Stuart Mill.

O desenvolvemento das ciencias fixo necesaria a súa emancipación do terreo da filosofía e, sobre todo, a partir do derrubamento dos grandiosos sistemas do *idealismo alemán*, que supuxeron o último esforzo humano por integrar todos os saberes nun molde unitario e, a consecuencia de todo isto, poderemos asistir a un espectáculo no que a filosofía por unha parte busca a súa respectabilidade académica —desenvolvéndose co neokantismo como teoría da ciencia— e pola outra lógraa renunciando ó seu papel privilexiado e tratando de asimilarse ó coñecemento científico sen máis, ó pasar a ser algo así como a ciencia, cun obxecto de estudio constituído polas demais ciencias.

Esta situación académica terá lugar a finais do século XVIII e a comezos do século XIX, cando nacen as universidades modernas e cando están tendo lugar ó mesmo tempo acontecementos e mutacións históricas de importancia capital, como son: a Revolución Francesa, a creación dos Estados nacionais e o desenvolvemento da burguesía como clase social e do capitalismo como sistema económico. E todo isto afectará de igual xeito, como era de esperar, ó estatuto do saber histórico.

Desde un punto de vista filosófico, e a pesar dos inmensos esforzos de Hegel neste sentido, estábase a desenvolver un proceso de independización do saber histórico que, como ocorría no caso das ciencias físico-químicas, a filosofía víase impotente para frear. En efecto, aplicando os métodos de crítica diplomática e textual, desenvolvidos nos séculos XVII e XVIII polos bollandistas e mais polos maurinos, e que permitían distinguir os documentos históricos das súas falsificacións e datar e sistematizar así milleiros de acontecementos, a *Escola histórica prusiana* en Alemaña —o seu representante de máis sona é Leopold von Ranke— comezará a producir un novo tipo de traballos baseados nunha imponente infraestructura documental que fan que a Historia non poida quedar xa reducida ó reino da *doxa* simplemente, ó reino do opinable.

Xa non se pode ser historiador sen unha formación previa e para o desenvolvemento do coñecemento histórico son precisas novas institucións como os Arquivos e os Museos que recollan, cataloguen e permitan estudiar as diversas fontes documentais, arqueolóxicas ou histórico-artísticas. A Historia será só posible, xa que logo, se as autoridades e as sociedades que as sustentan decidiran apoiar o seu desenvolvemento apoiando a institucións deste tipo, financiando a publicación das fontes nos grandes *corpora*, como os *Monumenta Germaniae Historiae*, e respaldando o nacemento dun novo tipo de ser humano e social, o historiador profesional, cunha aprendizaxe que se desenvolva nas Universidades e, á súa vez, sexa socialmente aceptada e difundida polo Estado —mediante os mecanismos da educación nacional— a todos os niveis da escala social.

O único paradigma de saber posible, sobre todo a partir da segunda metade do século XIX é o *saber científico* —ata a filosofía trata de se axustar a el—, por iso se a Historia quere ser un saber —de feito xa o é— ten que se formular como ciencia. En certo modo poderiamos dicir que a *Historia tiña que ser necesariamente unha ciencia.*

Sen embargo, desde un punto de vista filosófico, quedaban moitos problemas por resolver. Ranke pretendía narrar os acontecementos do pasado *wie es eigentlich gewesen* (tal e como ocorreron) —pretendía nos contar o que Alcibíades fixo e dixo, en terminoloxía aristotélica—; Hegel dicíalle que así non se podía desenvolver a Historia como ciencia e moitos filósofos, aínda desde orientacións moi diferentes á hegeliana, compartían esta opinión, para que xurda o coñecemento científico habemos pasar, como no caso das ciencias, do particular ó universal. ¿Como é isto posible? Nas ciencias, mediante a formulación das leis. Pero, ¿e na Historia? Para Ranke, e en xeral para todo o historicismo alemán, o estatuto científico da Historia estará garantizado pola crítica documental. Ninguén pode dubidar de que un documento real do século XI sexa do século XI e que contén unhas determinadas afirmacións que fan referencia a uns feitos concretos. Podemos, daquela, determinar cientificamente a existencia deses feitos, e como a historia debe limitarse unicamente a relacionar eses feitos —seguindo sempre a base fundamental— o seu estatuto científico quedará a salvo.

Agora ben, os feitos históricos son irrepetibles, por definición, son obstinadamente particulares, ¿teremos pois que nos resignar a aceptar unha ciencia do particular? Para moitos filósofos e historiadores do século XIX a resposta será "non". A Historia, como as demais ciencias, deberá buscar leis se pretende lograr un estatuto científico, e por iso Hegel en Alemaña, Auguste Comte en Francia e Herbert Spencer en Inglaterra tratarán de desenvolver un conxunto de saberes, como a Filosofía da Historia hegeliana, a Socioloxía comtiana ou spenceriana, nos que os feitos históricos queden liberados da súa particularidade e

sexan formulados como leis, aínda que sexan leis tendenciais e non posúan unha estricta natureza matemática.

Estas tres orientacións filosóficas posuirán unha importancia fundamental, posto que dunha mestura de hegelianismo, positivismo comtiano e mais evolucionismo spenceriano nacerá o *materialismo histórico*, quizais un dos máis fieis defensores do estatuto científico da Historia, e das dúas últimas nacerá a Socioloxía de Durkheim, da que derivará a escola histórica dos *Annales*, que nun momento da súa historia defendeu tamén a capa e espada a natureza científica da Historia.

Poderiamos seguir a traxectoria destas posturas ó longo da Historia dos séculos XIX e XX. Da primeira delas derivará, entroncando coa tradición neokantiana, toda esa orientación da filosofía alemana que, seguindo o espírito de Ranke quixo consolidar o estatuto epistemolóxico das ciencias do individual, ben sexa á través da formulación diltheyana das *Ciencias do Espírito*, ou da rickertiana das *Ciencias da Cultura*. E da segunda, ademais do materialismo histórico, todas as historiografías de orientación económica ou sociolóxica —cando non atopan a súa inspiración directamente en Marx—. Sen embargo, teremos que renunciar a seguir este percorrido[2] e deberemos volver, polo contrario, cara atrás e observar como o segundo dos aspectos da Historia que xa estaba presente na Antigüidade Clásica —o compoñente épico— adquire tamén agora unha nova reformulación.

Se na épica o *aedo* estaba ó servicio dos nobres guerreiros, que o mantiñan, cantaba nos seus banquetes e as glorias eran o obxecto do seu canto, poderiamos en certo modo dicir que o historiador está sempre tamén ó servicio de alguén. En moitos casos, durante as idades Media e Moderna podía estar ó servicio dunha casa nobre, dunha orde relixiosa ou dunha corte. Ó chegar a Idade Contemporánea pasará a estar ó sevicio do *estado nacional*. E só esporadicamente os historiadores tentaron escribir, e de estar ó servicio, da humanidade.

Esta última postura desenvolveuse xa na propia Antigüidade Clásica, por exemplo no caso de Tucídides, pero é tamén nese mesmo período cando podemos ver a historiadores como Polibio ou Flavio Josefo ó servicio daqueles que derrotan ó seu pobo —os romanos que derrotan a gregos e xudeos, respectivamente— e, o que é máis común, teremos a historiadores que escriben para glorificar o poder político ó que, dun modo ou doutro serven, como é o caso de Tito Livio, Estrabón, e tantos outros. Sendo, polo contrario, moi esporádicas as histo-

2. Un tratamento máis detallado destes problemas pódese atopar nos meus libros *Psicoanálisis del Conocimiento histórico*. Akal, Madrid, 1983. *El final de la Historia. Ensayos de Historia Teórica*. Akal, Madrid, 1987. *Replanteamiento de la Historia*, xa citado, e *Fundamentación Lógica de la Historia*. Akal, Madrid, 1991.

rias que se escriben en contra do poder vixente, como as *Historias Filípicas* de Trogo Pompeio, un historiador galo anti-romano.

Na historia europea e a partir de fins do século XVIII dáse en abandonar o ideal cosmopolita da Ilustración, presente por exemplo en Kant e mesmo no propio Herder, e pouco e pouco a óptica do historiador confúndese coa óptica da nación. Ranke, por exemplo, tratou de describir individualidades históricas e esas individualidades xa non serán os heroes da épica nin os habitantes dunha cidade gloriosa, senón os estados modernos.

A Revolución Francesa e todo o movemento intelectual que a precedeu sacudiron os fundamentos do poder político en Europa. A concepción teolóxica do poder, que desde Eusebio de Cesarea, ese panexirista de Constantino, ata o século XVII asentara o poder real nuns baseamentos divinos, verase sacudida en Inglaterra por Hobbes e mais por Locke e en Francia por Montesquieu e mais Rousseau. En toda Europa se perfila unha tendencia conforme á cal os fundamentos do poder só se poderán buscar nos homes que van ser gobernados por ese mesmo poder. Xa non será a vontade de Deus a que sirva de garantía ó poder do rei, ou do gobernante, senón a propia vontade dos homes. E como os homes viven en países diferentes e falan distintas linguas non será posible na práctica un goberno universal —a pesar dos ideais da Ilustración —senón gobernos concretos, particulares que se entronquen na vontade dos seus cidadáns de aceptalos como tales. O *Contrato Social*, baixo as súas múltiples formas, pasará a ser o fundamento do poder.

Pero, ¿como se define cada unha das comunidades humanas? Polo seu medio xeográfico, pola súa lingua e polos seus costumes. Dado que esa lingua e eses costumes se forman e se transmiten no tempo, será precisamente a *Historia* a encargada de definir a esencia do pobo que se vai plasmar agora como nación. A *Nación* é unha forma de organización política imposible de xustificar á marxe da Historia. A nación é continxente, é un producto histórico que deriva dunhas circunstancias concretas, non está preestablecida por Deus desde a eternidade. O que importa nela é a súa peculiaridade, a súa identidade, o seu carácter irrepetible. Daquela, cómpre transformar a épica e a historia, que sempre cantaron as glorias e xustificaron as guerras, nese saber do individual, único e irrepetible, que é a Historia.

A *Nación* precisa dun fundamento obxectivo, como calquera forma de poder. Se estamos nunha época na que, como xa dixemos, o único modelo de saber obxectivo é a ciencia, teremos que, ó igual que ocorría no eido da filosofía, tamén no eido político a *Historia ten necesariamente que ser unha ciencia.*

As nacións non xorden porque unha ciencia descubra a súa existencia, senón que xorden por motivos sociais, económicos e políticos e

demandan a existencia dunha *ciencia* que as explique e esa ciencia é a Historia. ¿É posible, daquela, que a Historia non quixese configurarse como ciencia? No momento que estamos a estudiar, rotundamente non. A Historia, de non se ter declarado como ciencia non alcanzaría o recoñecemento académico que demandaba a través de todo o século XIX e seguiría encerrada nas vellas cátedras de Retórica, onde era ensinada como un xénero literario máis. Pero non se trataba dunha cuestión de estratexia, os historiadores, por moi astutos que fosen, non darían enganado ás autoridades políticas. Había unha necesidade obxectiva de que ese saber se constituíse dese xeito e cumpría que apelase ó estatuto de cientificidade. E de non cumprir as condicións que a lóxica inductiva esixía habería que lle inventar outra lóxica propia, posto que esa "ciencia diferente" estaba aí, e iso é o que farán, como temos dito, moitos filósofos europeos.

No fondo, tratábase dun pacto entre cabaleiros. O historiador quería ser respectado, buscaba a institucionalización do seu saber mediante a creación de institucións, a concesión de fondos e gracias á consagración da súa profesión e mais á difusión dos seus logros. O Estado nacional concedeulle todo o que pedía, pero a cambio conseguiu ter unha fundamentación inapelable. Isto vai ser avalado por moreas de documentos, arquiveiros, arqueólogos e historiadores e todo un saber que abrangue inmumerables datos e que nos conserva o recordo duns feitos irrefutables que nos fan pensar constantemente en como debemos comportarnos como patriotas.

Serán as circunstancias externas: sociais, económicas e políticas, xunto coa mesma evolución da filosofía e as ciencias, as que farán que cambie este panorama.

A unidade das nacións verase sacudida en primeiro lugar polos movementos de clase, polo movemento obreiro, que co seu carácter internacional, no século XIX, porá unha nova solidariedade, a de clase, por riba da nación. Desenvolverase así o *materialismo histórico* como unha ciencia da Historia non xustificadora nin épica, senón crítica de toda a orde social, económica e política vixente. Temos dado xa o primeiro paso. Pero este paso vai cambalear lixeiramente cando, coa Primeira Guerra Mundial a solidariedade nacional pase a impoñerse de novo sobre a solidariedade de clase e cando o modelo da revolución proletaria mundial pase a ser substituído polo modelo do "socialismo nun único país", e xurda a noción dunha "patria dos traballadores", da que farán un uso abusivo os movementos nacionalsocialista e fascista.

Este primeiro paso suporá o cambio de aspectos fundamentais da concepción da Historia. Os seus protagonistas serán ampliados ó intoducir o estudio das masas nas súas vertentes demográficas, económicas e sociais e as personalidades destacadas, que resucitarán no culto á personalidade estalinista e no *führertum* nazi e fascista, pasarán a

servir como encarnacións metafísicas dunha colectividade, que é quen as xustifica.

No eido epistemolóxico, ese primeiro paso conmoveu o modelo decimonónico do saber histórico, o mesmo que a Primeira Guerra Mundial conmoveu os alicerces da burguesía europea. E perante a crise do modelo foron tomados dous tipos de reaccións. Por unha banda, no nazismo e mais no fascismo, reforzouse unha das tendencias anteriores. Tiñamos visto que para algúns autores, de ser a Historia unha "ciencia diferente" que choçaba cos posicionamentos xerais do que poderiamos chamar o método científico, malia haxa o método científico, porque o que correspondía era procurar unha lóxica diferente para a Historia. E dado que o nazismo e mais o fascismo, e a sociedade europea en xeral, se afirmaron ante a crise apelando á vontade e á irracionalidade, desenvolveranse en consecuencia —levando ó paroxismo correntes filosóficas anteriores— os caracteres irracionais vitais e voluntaristas do saber histórico, como será, por exemplo, o caso de Oswald Spengler.

Mediante este camiño a identidade nacional e social afírmase violentamente e se para iso cómpre abandonar a racionalidade e o método científico, faise condenándoo ideoloxicamente. Na segunda das respostas: a do marxismo soviético de carácter dogmático, procedeuse, pola contra, a apelar ó método científico, pero ó método dunha ciencia esclerotizada e dogmática, fosilizada nun sistema escolástico, que antepoñía a verdade dos seus principios á evidencia dos acontecementos e no que o universal exercía un auténtico terrorismo sobre a realidade dos feitos, chegando ata lles empecer saír á luz.

Resultaría moi doado reducir esa crise do modelo epistemolóxico da Historia europea ós excesos políticos do fascismo ou o estalinismo, pero isto suporía un grave erro, xa que estes movementos políticos obedeceron a razóns históricas moi complexas e non foron en absoluto epidérmicos, senón que afectaron ata o máis profundo dalgunhas das sociedades occidentais e á sociedade soviética. A crise do discurso histórico posúe unha natureza moi complexa porque, por unha parte deriva da crise dos modelos do método científico occidental e por outra entróncase con fenómenos enormemente complexos como son as metamorfoses do Estado e as crises dos estados-nación na segunda metade do século XX.

O desenvolvemento das ciencias experimentais, e sobre todo o desenvolvemento da Física e os problemas formulados dunha parte pola teoría do éter e doutra pola nacente Física de partículas, deron lugar a unha profunda revisión tanto do coñecemento físico —coa teoría da relatividade e co posterior desenvolvemento da mecánica cuántica— como da doutrina da ciencia en xeral.

Os comezos de século viron florecer unha nova filosofía da ciencia, o *positivismo lóxico*, centrada exclusivamente nas cuestións relativas ó

método científico e inspirada por unha ilusión: a da unidade da ciencia e o desenvolvemento do auténtico método científico que permitiría, por fin, poder prescindir de todas as cuestións caducas que viñeran ocupando as mentes de boa parte dos filósofos do pasado. Sen embargo, a ilusión neopositivista durou moi pouco e moi axiña un autor saído do mesmo círculo de Viena, Karl Popper, vai poñer en xaque algún dos dogmas do empirismo, sobre os que, ó parecer, se estaba a construír o método científico.

Karl Popper[3] levou a cabo unha crítica categórica da filosofía inductivista e ó demostrar que a probabilidade de *verdade* dunha teoría se calcula dividindo o número de observacións xa realizadas polo número de observacións posibles, ó seren estas segundas por definición infinitas, temos como resultado unha probabilidade cero.

Daquela, o problema da *verdade* queda á marxe da consideración da ciencia e da súa filosofía. De aí que Popper se vexa obrigado a desenvolver toda unha filosofía na que, se ben se admite que non poderemos saber nunca se unha teoría científica é verdadeira, polo menos si que poderemos saber se é falsa, posto que se lle poden poñer unha serie de condicións e o incumprimento destas tería como consecuencia a refutación desa conxectura científica. Se as teorías son, alomenos, refutables, o coñecemento científico pode seguir avanzando polo camiño da racionalidade, posto que novas conxecturas reemprazarán ás vellas e caducas e cada nova teoría científica dará conta de todos aqueles fenómenos que explicaba a anterior, xunto con outros novos que a teoría que a precedía era incapaz de explicar.

Estamos, xa que logo, ante unha solución satisfactoria. Pero dous filósofos entroncados na tradición popperiana, Imre Lakatos e Paul Feyerabend poñerán en xaque a solución construída por Popper e aumentarán aínda máis a inseguridade no campo da filosofía da ciencia.

I. Lakatos[4] demostra como as teorías científicas en realidade non poden ser falsadas seguindo as indicacións de Popper, posto que os científicos, cando as súas teorías se ven refutadas polos feitos non as abandonan —nin o deberían facer— senón que as conservan salvándoas cun cinturón protector de razoamentos *ad hoc*. Ningunha teoría científica pode dar conta de toda a realidade observable, pero debemos

3. Ver os seus libros *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, 1982 (6ª reimpresión) e *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, Barcelona, 1983. Así como *Búsqueda sin término. Una biografía intelectual*. Tecnos, Madrid, 1977 (Londres, 1974), fundamental para entender o desenvolvemento das súas ideas.

4. Vid. *La Metodología de los programas de investigación científica*. Alianza, Madrid, 1983 (Londres, 1978).

distinguir entre aquelas que nos ofrecen o programa de investigación máis avanzado e traballar con elas. A racionalidade do coñecemento científico queda de novo a salvo, aínda que, iso si, sobre unha base de certo escepticismo.

A cuestión vaise agravar ó chegar á obra de Paul Feyerabend [5], xa que este autor, ó demostrar, en contra do establecido pola tradición da filosofía analítica, que non existen feitos observacionais á marxe das teorías, destrozará os criterios segundo os cales poderiamos escoller entre unha ou outra teoría. Cada teoría crea os seus propios feitos e o cambio dunha teoría a outra non nos garantiza que todos os feitos explicados pola teoría anterior pasen a poder ser considerados pola seguinte. Chégase así ó que Feyerabend denominou un anarquismo epistemolóxico, é dicir, chégase a postular a validez por igual de todas as teorías. As teorías científicas xa non se suceden con racionalidade no tempo. A Historia da Ciencia perdeu a súa lóxica e nela só poderemos atopar distintos estilos de pensamento que se suceden ó compás de determinadas continxencias históricas.

Neste punto poderiamos enlazar a figura de Feyerabend coa de T. S. Kúhn [6] quen igualmente veu poñer de manifesto como o desenvolvemento do coñecemento científico é ante todo un feito *social*. A ciencia existe porque existen unhas comunidades humanas, as comunidades científicas, que as crean, seguindo para isto uns modelos ou paradigmas que manexan con pericia, pero cuns principios que en moitas ocasións se lles escapan. A aprendizaxe científica consiste en adquirir un determinado número de destrezas e en traballar con elas dentro dun determinado ámbito. A súa validez non vén dada polo seu contido de verdade, nin pola súa capacidade de explicación dos feitos, aínda que os feitos sexan tidos prioritariamente en conta, senón pola súa aceptación por parte desa mesma comunidade. Cando se produce un desaxuste entre a teoría e os feitos instáurase unha crise na teoría e a súa solución, que implicará normalmente un cambio de paradigma, non é en absoluto predicible, pois depende de circunstancias ideolóxicas, políticas e mesmo relixiosas —como é o caso da crencia de Copérnico no carácter central do Sol—. Non hai, polo tanto, racionalidade nos avances maiores das ciencias. Cada ciencia progresa racionalmente dentro do ámbito dos seus paradigmas, pero o cambio dun paradigma a outro non só non é predicible, senón tampouco cientificamente ex-

5. Ver o seu *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1982 (Londres, 1978) e *Adiós a la razón*. Tecnos, Madrid, 1984.

6. Vid. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 1975 (Chicago, 1962). *La revolución copernicana*. Barcelona, 1978 (Harvard, 1952). *La tensión esencial*. FCE, México, 1982 (Chicago, 1977) e *Segundos pensamientos sobre paradigmas*. Tecnos, Madrid, 1978.

plicable. Nese caso as explicacións de carácter externo —políticas, ideolóxicas— pesan sobre as de carácter interno —o propio desenvolvemento das teorías científicas.

A existencia das comunidades científicas, o peso que estas posúen e a presión que exercen sobre os seus membros, sobre o estado e a sociedade civil, levou a Kuhn, Feyerabend e mais a outros autores como Barry Barnes[7] a destacar o papel da ciencia como *ideoloxía* no mundo contemporáneo.

O desenvolvemento do coñecemento científico está estreitamente vinculado ó desenvolvemento tecnolóxico e este ó dos grandes aparatos militar-industriais. A ciencia forma parte das estratexias de poder e é utilizada polo poder político como fundamento das súas posturas políticas. Os científicos tenderán, daquela, a impoñer as súas opinións co respaldo dese poder e a ciencia pode así devir, en palabras de Feyerabend, nunha ameaza para unha sociedade libre[8].

En efecto, se a ciencia se desvincula da idea de *verdade,* se a súa función tecnolóxica pasa a ser predominante fronte á súa dimensión soamente gnoseolóxica, se máis que estar orientada a coñecer está orientada a producir e crear medios de dominio, aquel vello ideal grego no que ciencia e filosofía eran inseparables por non seren máis que formas do coñecemento, quedará definitivamente derrocado, e do ámbito da filosofía verémonos lanzados de novo ó terreo do poder.

E imos situarnos neste terreo logo de recordar como algúns historiadores pretenderon unirse á crise dos modelos do coñecemento científico e pasaron a predicir con fervor a fin do ideal da ciencia exacta para así poder igualar por abaixo a Historia e mais as Ciencias Naturais. A comparanza non era válida xa que as Ciencias Naturais, por unha banda, seguían dando conta duns feitos, construídos si, pero obxectivos, e por outra posúen cada vez maiores aparatos matemáticos que lles permiten formalizar os seus logros, o que non ocorre no caso da Historia. Tratábase non xa de pedir unha lóxica propia para a Historia, como fixeran os neokantianos, senón de caer nunha noite na que todos os gatos son pardos, aínda que, iso si, salvagardando a respectabilidade académica e social dos saberes históricos, que tanto costara conseguir.

O que estaba a ocorrer en realidade era que se estaba desenvolvendo unha nova estratexia do poder, que é característica do Estado máis recente, na que o exercicio do poder xa non se xustifica directamente

7. Ver o seu libro *Sobre ciencia.* Labor, Barcelona, 1987, e *Sobre la naturaleza del poder.* Barcelona, 1991.

8. Vid. *La ciencia en una sociedad libre.* Siglo XXI, Madrid, 1982.

pola posesión dunha *verdade* absoluta, emanada primeiro de Deus e logo da esencia da nación, senón polo exercicio de todo un corpo de *técnicas*.

Os Estados occidentais, a partir da Segunda Guerra Mundial, desenvolveron enormemente as súas dimensións administrativas, e o exercicio do poder neles xa non se entende, sen máis, como unha manifestación da soberanía, senón coma a xestión dunha serie de recursos e medios humanos que permiten resolver certos problemas non de forma óptima, pero si dunha maneira que tendencialmente ha ser a mellor posible.

O exercicio do poder corresponde, en gran parte, ós técnicos, que desprazan do seu campo en moitos sectores ós políticos e ós seus valores de verdade. De aí que resulte lóxico que a Historia se metamorfosee de novo, que o historiador se defina como un técnico, que aspire a un recoñecemento máis social que político, no sentido no que a política perde parte do seu antigo valor.

O poder segue necesitando da Historia, pero nun grao menor. O poder é polimorfo, a Historia ha selo tamén e en consecuencia ha abandonar o grandilocuente discurso da historia nacional para dispersarse a través dos discursos técnicos da Demografía, a Economía, a Socioloxía e, ¿por que non dicilo?, da Antropoloxía tamén, en tanto que o Estado actual hase enfrontar ás minorías de todo tipo e en tanto que unha economía crecentemente internacionalizada nos pon en contacto con pobos de todas as partes do mundo, cunhas lóxicas que é necesario comprender para os axudar, gobernalos ou simplemente para telos como proveedores ou como clientes.

Neste contexto xa non se lle pide á Historia que sexa unha ciencia no gran sentido da palabra, senón que se lle pide, como á Física, á Matemática ou á Economía, que sexa eficaz, que dea explicacións cando se lle reclaman. O historiador xa non ten por que ser o que oriente a nación porque a figura do intelectual perdeu gran parte do seu prestixio. Os intelectuais xa non están para denunciar os abusos, como foi característico desde o *affaire* Dreyfus, senón para demostrar a súa competencia traballando para un poder que se dispersa por todas as ramas do corpo social e ó que xa non é posible encarnar nin practicamente definir. Nese mundo a Historia terá que seguir sendo ciencia, ou ciencias, se quere alcanzar un certo prestixio social, xa que as ciencias impregnan todo o corpo social, que se confunde co corpo do poder.

Se o historiador, polo contario, pretendese distanciarse del, tería que reivindicar outro tipo de ciencia, volver a esa ciencia que se confundiría coa filosofía e a antiga sabedoría e que permitía contemplar daquela o mundo cunha mirada inxenua e crítica.

J. C. B. B.

De Flew a Kant: Empirismo e obxectivación na linguaxe relixiosa

Andrés Torres Queiruga

1. O XIRO LINGÜÍSTICO E A LINGUAXE RELIXIOSA

O que Richard Rorty bautizou en 1967 como "xiro lingüístico"[1] foi un fenómeno cultural de fondas repercusións. Tamén no campo relixioso. A serpe da sospeita penetrou no paraíso inocente do uso espontáneo da lingua: as afirmacións éticas, estéticas e sobre todo relixiosas empezaron a ser examinadas con atención implacable na busca de posibles trampas, e mesmo a ser cuestionadas na súa posibilidade. Foi en moitos aspectos unha auténtica cura de cabalo.

O mundo relixioso é un mundo esencialmente entregado á palabra, e a unha palabra moi especialmente difícil e ameazada, posto que referida a aquel ámbito que por definición se sitúa máis alá das realidades ordinarias. Unha palabra que se ve obrigada a utilizar constantemente recursos peculiares, mesmo violentos, que supoñen por veces logros extraordinarios, pero que tamén en demasiadas ocasións rozan o retórico e arbitrario, cando non caen simplemente no inintelixible. Non pode estrañar que a loita en torno a este tipo de linguaxe resultase particularmente encarnizada.

Desa loita vou tomar como punto de partida un episodio concreto —o da parábola de A. Flew—, non só pola enorme resoancia que al-

1. R. Rorty, (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method.* Chicago/London 1967.

canzou, senón porque polo seu mesmo esquematismo permite captar moi ben a importancia, complexidade e dificultade do que aquí está en xogo. Pero, por iso mesmo, máis ca reducirme exclusivamente a el, tomareino como caso típico, que permite iluminar esructuras máis xerais. En concreto, remontareime ata Kant, intentando mostrar que, por debaixo das diferencias obvias, aparece un mesmo e persistente problema de fondo: o uso impropio da linguaxe relixiosa provoca unha crítica que pon ó descuberto os seus defectos; pero, á súa vez, a crítica confrontada co relixioso auténtico queda descuberta na súa unilateralidade. Trátase, logo, dunha relación dialéctica, que abre a posibilidade dun diálogo, en corrección mutua e avance común.

Tal é, polo menos, a intención destas reflexións, as cales de todos modos non queren ocultar o seu interese prioritario por buscar o esclarecemento da lexitimidade da linguaxe relixiosa, sempre que estea aberta á crítica e se esforce en preservar con sumo coidado o seu estatuto específico.

2. O DESAFÍO DE FLEW

2.1 *A parábola do xardineiro invisible*

A parábola proposta por Anthony Flew é ben coñecida, pero paga a pena recordala unha vez máis, para examinala con precisión, expoñéndose ó seu duro desafío e acaso adiviñando tamén a súa posible febleza.

> Un día, dous exploradores chegaron a un claro no medio da selva. Naquel claro abrollaban moitas flores e moitas herbas bravas. Un dos exploradores di: "Algún xardineiro debe de haber que coida este anaco". Pero outro non cadra conforme: "non hai ningún xardineiro". Entón plantan a tenda e montan garda. Non se ve ningún xardineiro. "Pero quizais sexa un xardineiro invisible". Entón poñen unha cerca de arame de espiño, e electrifícana. Patrullan con cans policías (pois recordan como *O home invisible* de H. G. Wells podía ser ulido e tocado, pero non visto). Pero ningún berro suxire nunca que un intruso recibise unha descarga. Ningún movemento do arame denuncia que alguén gabee ás agachadas. Os cans nunca ladran. Pero o crente aínda non se convence: "É que hai un xardineiro, invisible, intanxible, insensible ás descargas eléctricas, un xardineiro que non dá cheiro nin fai ruído, un xardineiro que vén en segredo para coidar o xardín dos seus amores". Ó final o escéptico desespera: "¿Pero que queda da túa primeira afirmación? Ese xardineiro que ti chamas invisible, intanxible, eternamente esquivo, ¿en que se diferencia dun xardineiro imaxinario ou mesmo de ningún xardineiro en absoluto?"[2]

2. *Theology and Falsification*, en *New Essays in Philosophical Theology*, 96. Pode verse tamén unha versión castelá en D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid 1976, 102.

A primeira vista resulta difícil negar a forza convincente da narración, aguda e contundente coma un siloxismo en bárbara. De feito, caeu coma unha pedra no estanque analítico, provocando unha lexión de respostas e promovendo unha curiosa floración de novas parábolas. O impacto e as discusións da primeira hora están recollidos nun libro, *New Essays in Philosophical Theology*[3], que constituíu todo un punto de arranque no reavivamento da filosofía da relixión[4].

Pero unha discusión centrada nos detalles correría o risco inminente de perder de vista o fundamental, que é a discusión dos presupostos. Algo que lle pode acontecer mesmo á suxerente división, iniciada por W. T. Blackstone[5] e adoptada por Antiseri, nunha *ala dereita* e nunha *ala esquerda* oxfordianas. Ambas as dúas intentaron defender a lexitimidade da linguaxe relixiosa, pero en diferentes direccións. A ala esquerda pensa que Flew resulta "completamente victorioso" no seu propio campo[6]: recoñecendo que as proposicións relixiosas carecen de contido cognoscitivo, busca lexitimalas en virtude das súas valencias práxicas ou emotivas, con categorías tan interesantes coma a de *blik* —modo subxectivo de ver a realidade—, proposta por R. M. Hare[7] ou a de "modo de vida agápico", é dicir, baseado no amor, proposta por R. B. Braithwaite[8]. Os representantes da ala dereita "aceptan o desafío falsacionista e sosteñen que as proposicións relixiosas son falsables en principio"[9], aínda que, como na parábola do partisano de B. Mitchell, a verificación non sexa decidible con certeza[10] ou, como na dos dous camiñantes de J. Hick, só o poida ser escatoloxicamente, máis alá da historia[11].

2.2 *Endurecemento empirista da parábola de Wisdom*

Teño, así e todo, a impresión de que eses camiños, sen careceren de certa utilidade, non levan moi lonxe. Por diferentes que sexan as dúas posturas, ambas as dúas descoidan a discusión expresa do presuposto

3. Editado por A. Flew. / A. MacIntyre, London 1955 (uso a 3.ª impresión, 1961).

4. D. Antiseri, *op. cit.*, ofrece unha boa panorámica, que permite seguir os avatares do debate; apoia decote a súa exposición en W. T. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, Englewood Cliffs, N. J. 1963 e F. Ferré, *Language, Logic and God*, London 1961.

5. *Op. cit.*, 75-76.

6. R. M. Hare. *Theology and Falsification*, en *New Essays*, *op. cit.*, 99.

7. A el pertence a parábola do estudiante neurótico: convencido de que todos os profesores o queren matar, interpreta sempre nese senso tanto os indicios positivos coma os negativos (Ibid., 99-100; cf. máis detalles en D. Antiseri, *op. cit.*, 107-110).

8. *An Empiricists View of the Nature of Religious Belief*. Cambridge (Cf. D. Antiseri, *op. cit.*, 122-127).

9. D. Antiseri, *op. cit.*, 133.

10. *New Essays*. 103-105 (cf. D. Antiseri, *op. cit.*, 133-136).

11. *Philosophy of Religion*. Engelwood Cliffs, N. J. 1963, 101 (cf. D. Antiseri, *op. cit.*, 136-139).

fundamental de Flew: a identificación do cognoscitivamente accesible con aquilo, e só con aquilo, que sexa susceptible dunha verificación ou falsación *empírica*. Dito en palabras concretas, non discuten a asunción básica da parábola: ou Deus aparece e actúa, en definitiva, coma un ente mundano, ou non existe en absoluto.

En todo caso, non cabe dúbida de que este carácter duramente empirista é o que subxace á postura de Flew. Ante todo, porque el mesmo o aclara sen voltas: se Deus é e actúa, temos que poder constatalo aquí e agora *igual* que constatamos a actuación de calquera ser humano. Recorre de novo a un exemplo. O cristianismo afirma que Deus ama ós homes coma un pai ós seus fillos. Pero se vemos un neno morrendo de cancro, observamos que o pai terreo se desvive por el, mais nada percibimos por parte do celeste. Argúe Flew: "Entón introdúcese algunha cualificación —o amor de Deus 'non é un simple amor humano' ou é acaso 'un amor inescrutable'— e así pensamos que tales sufrimentos son compatibles coa verdade do aserto de que 'Deus ámanos coma un pai (pero, por suposto...)'. Sentímonos de novo tranquilizados. Pero quizais despois nos preguntemos: ¿que valor ten esa seguridade do amor de Deus (debidamente cualificado), contra que é realmente unha garantía esta garantía aparente? En fin, ¿que tería que suceder non para podermos estar meramente tentados (moral e equivocadamente), senón tamén para estarmos autorizados (lóxica e correctamente) a dicir 'Deus non nos ama' ou mesmo 'Deus non existe'?"[12]. A consecuencia obvia é: como non son falsificables empiricamente, esas proposicións carecen de contido, non significan nada, están totalmente baleiras.

A rixideza deste endurecemento empirista apréciase, ademais, cando se compara co modelo orixinal. Porque Flew non inventa en 1955 a parábola, senón que a elabora refacendo outra que propuxera John Wisdom en 1944. E a modificación opera toda ela na dirección dun empirismo univocista, que elimina todo o que de flexible e suxerente tiña o orixinal. John Macquarrie leva razón cando di que "é lamentable que a moitos lectores se os informe só da parábola de Wisdom na versión dada por Anthony Flew" [13]. De feito, aínda que moi citada, a penas é coñecida. Paga, pois, a pena repasala a esta nova luz:

> Dúas persoas volven ó seu longamente descoidado xardín e entre as herbas bravas atopan algunhas das antigas plantas, sorprendentemente vigorosas. Unha dille á outra: "ten que haber un xardineiro que estivo vindo e facéndolle algo a estas plantas". Despois

12. *Theology and Falsification*, *op. cit.*, 98-99 (cf. D. Antiseri, *op. cit.* 103-104, téñase en conta que este autor simplifica a tradución, por certo nada doada).

13. *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca 1976, 140, nota 14.

> de preguntar, encóntranse con que ningún veciño viu nunca a ninguén traballar no xardín. A primeira persoa dille á outra: "tivo que traballar mentres a xente durmía". A outra di: "non, alguén o tería oído, e ademais calquera que se preocupase polas plantas había ter arrincado estas herbas". A primeira di: "mira o xeito como están arranxadas: aquí hai unha intención e un senso da beleza; creo que alguén vén, alguén invisible para os ollos mortais; creo que canto máis atentamente miremos, máis nos confirmaremos nisto". Examinan o xardín con todo coidado e ás veces dan con novas cousas que suxiren que vén algún xardineiro e ás veces dan con outras que suxiren o contrario e mesmo que algunha mala persoa estivo actuando. Ademais, aparte de examinar con coidado o propio xardín, estudian tamén o que ocorre cos xardíns abandonados. Cada unha aprende todo o que aprende a outra acerca disto e do xardín. En consecuencia, cando despois de todo isto, unha di: "eu aínda creo que vén un xardineiro", mentres que a outra di: "eu non", as súas palabras son diferentes pero non amosan ningunha diferencia en canto ó que atoparon no xardín, ningunha diferencia en canto ó que atoparían se mirasen máis e ningunha diferencia en canto a con que rapidez os xardíns abandonados se poñen a monte.

Wisdom continúa inmediatamente:

> A este nivel, neste contexto, a hipótese do xardineiro deixou de ser experimental, a diferencia entre a persoa que acepta e a que refuga non é agora asunto de que unha espere algo que a outra non espera. ¿Cal é a diferencia entre elas? Unha di: "vén un xardineiro que non se ve nin se oe; maniféstase unicamente nas súas obras, que a todos nos son familiares". A outra di: "non hai xardineiro". E coa diferencia no que din acerca do xardineiro maniféstase unha diferencia en cómo senten acerca do xardín, a pesar de que ningunha das dúas espera del nada que a outra non espere[14].

Como se ve, un pode estar ou non de acordo cos presupostos gnoseolóxicos de Wisdom, pero non pode menos de apreciar o sutil vai e vén desta parábola, que recoñece razóns en pro e razóns en contra, respectando o balanceo das dúas visións da realidade. Todo iso desapareceu na exposición lineal de Flew, dirixida a descalificar e eliminar unha das dúas posturas. É a marca clara dun empirismo radicalmente asumido, pero que ó ofrecerse como obvio, sen explicitar as súas razóns, funxe de presuposto ideolóxico. Como tal ten a claridade do simple e unívoco, pero corre o risco de pagalo cun empobrecemento da realidade.

14. J. Wisdom. *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford/New York 1953, 154-155; xa publicado antes e re-publicado despois varias veces. Aquí tómoo de J. Hick, *Philosophy of Religion, op. cit.*, 86.

2.3 *Hanson e o seu "Xúpiter tonante"*

Este estreitamento resulta aínda máis evidente, cando se percibe nun texto moi significativo doutro autor intelixente, pero que non disimula os presupostos. Trátase dunha argumentación imaxinativa de N. R. Hanson, que cunha rudeza verdadeiramente sorprendente pretende mostrar a evidencia do ateísmo. A súa exposición que, en expresión de J. Sádaba, resucita teses que "deberían estar xa ben enterradas"[15], ten o mérito de confrontar ó lector co significado da asunción verificacionista tomada en toda a súa consecuencia. Véxao por si mesmo:

> Supoñede que o martes próximo pola mañá, inmediatamente despois do almorzo, todos os que vivimos neste mundo somos derrubados por un trono imponente. A neve arremuíñase, as follas caen das árbores, a terra ampea, os edificios veñen abaixo, as torres afúndense, o ceo arde cunha pavorosa luz prateada. Nese intre, cando todo o mundo olla cara arriba, ábrese o ceo e entre as nubes aparece unha figura coma un Zeus radiante e incriblemente inmenso, que se ergue por enriba de nós coma cen Everest. E mira con ollos atravesados, mentres os lóstregos cruzan as faccións da súa cara, que parece tallada por Miguel Anxo. Entón sinálame —¡a min!— e exclama para que todos, homes, mulleres e nenos, o poidan oír: "Xa estou farto das túas sutilezas lóxicas e dos teus xogos de palabras en asuntos teolóxicos. ¡Ten a completísima seguridade, Mr. Hanson, de que eu, certisimamente, existo!"
>
> E non pensedes nisto coma nun asunto privado entre a divindade e mais eu. Todo o mundo foi testemuña, "viu moi de preto", o que ocorreu, e todos e cada un dos homes oíron perfectamente o que me foi conminado desde o alto. Mesmo as cámaras de televisión e os magnetófonos rexistraron o suceso para a posteridade.
>
> Por favor, non menospreciedes este exemplo coma unha imaxinación irreverente e rebuldeira ó estilo Disneylandia. A importancia conceptual de todo isto é que *se* un suceso tan admirable coma este ocorrese realmente, eu polo menos quedaría convencido para sempre de que Deus existe de feito[16].

Verdadeiramente resulta difícil ir máis lonxe por este camiño, e asombra constatar que un pensador, noutros aspectos sutil e profun-

15. *Hanson y el agnóstico*, en N. R. Hanson. B. Nelson. P. K. Feyerabend, *Filosofía, Lógica y Religión*, Salamanca 1978, 49-65, en p. 50. Máis adiante Sádaba sinalará que a postura de Hanson é persoal, "lo cual no quiere decir que se haya apartado un ápice (...) de los supuestos básicos del empirismo lógico con respecto al tema" (p. 59). A pesar disto, no prólogo a esta obra colectiva, M. A. Quintanilla di que "la argumentación de Hanson me parece rigurosa y su significación interesante" (p. 13).

16. N. R. Hanson. *Lo que yo no creo*, en *Filosofía de la ciencia y religión*, *op. cit.*; 32; do en serio que toma o exemplo é unha boa proba o feito de que o repite case que á letra en *El dilema del agnóstico*, Ibid. 22.

do [17], poida incorrer nunha simplificación de tal calibre, sen ver que unha demostración dese xénero, como se dirá máis adiante, equivalería á completa anulación de si mesma.

2.4 *A necesaria autocrítica da linguaxe relixiosa*

Pero non se trata agora de polemizar con Hanson nin, menos, de montar unha estratexia apoloxética. Este tipo de posturas teñen unha vantaxe importante: ó propoñeren cruamente o desafío, obrigan á claridade e desenmascaran as posibles ambigüidades. Porque a verdade é que demasiadas veces os crentes relixiosos fan verdadeiro este tipo de críticas. Por un lado, falan de Deus coma dun ente mundano, facéndoo intervir acriticamente na trama dos acontecementos ordinarios; pero, por outro, cando alguén intenta sacar as consecuencias desa postura, botan man de subterfuxios que anulan os propios presupostos, incorren na "morte das mil cualificacións" ou xeran unha confusión que, en rigor, carece de sentido.

O teólogo John Macquarrie ten plena razón cando denuncia isto nun exemplo en total consoancia co de Flew: "Un home cruza a rúa e un autobús está a punto de o atropelar. Entón di: "Deus ámame, pois non me atropelou o autobús". Noutra ocasión o autobús golpéao e máncao. Esta vez di: "Deus ámame, pois o autobús non me matou". Finalmente o autobús mátao. Pero agora din os seus amigos: "Deus ámao, pois chamouno deste mundo infeliz e pecador"[18]. Calquera que coñeza de verdade os ambientes relixiosos sabe que demasiadas veces isto non é unha caricatura. E non vale só da linguaxe espontánea, senón de gran parte da reflexión teolóxica: temas coma os dos milagres ou da oración de petición [19] deberían confrontarse, honestamente e dunha vez, coa xusta esixencia destas críticas. E desde logo a detección e denuncia do presuposto ideolóxico na postura empirista só resulta lexítima se paralelamente se denuncia outro presuposto simétrico na postura de moitos crentes: unicamente estando dispostos a corrixir este cabe afrontar aquel.

Porque o certo é que a recoñecida forza terapéutica da filosofía analítica fai patente o que acaso sexa o perigo máis insistente da linguaxe relixiosa: a súa tendencia á obxectivación e cousificación do Trascendente. Tendencia case ineliminable, dado que vai implicada na

17. Sádaba observa moi ben: "... una persona puede ser especialmente avanzada en un campo y retrógrada en otro. Hanson, introduciendo la interpretación en la observación, parece haber socavado wittgensteinianamente uno de los puntos centrales de la filosofía del Círculo de Viena. En el tema que hemos tratado, sin embargo, no ha avanzado un ápice". (Ibid., 69).

18. *Op. cit.*, 132.

19. Cf. A. Torres Queiruga, "Más allá de la oración de petición": *Iglesia Viva*, nº 152, 1991, 157-194.

raíz mesma das palabras das que se ten que valer. Estas están moldeadas sobre os obxectos mundanos ós que espontaneamente remiten. Por iso, como acertadamente sinalou Jaspers, a pesar de todo o esforzo por mantela aberta á trascendencia, a linguaxe tende sempre a caer, "coma un gato sobre as catro patas", no significado normal e obxectivante.

O que sucede é que o prexuízo empirista, denunciando correctamente esta tendencia, en lugar de a corrixir por elevación, tende a reforzarla por reducción de todo o real ó empiricamente verificable. Por iso as reaccións oxfordianas, *na medida en que intentan superar a postura de Flew,* coinciden todas no intento de substraerse a esa reducción, ben buscando usos diferentes, ben procurando modos de verificación máis flexibles. Macquarrie, que fai notar isto, conclúe que esas reaccións supuxeron un importante avance, que concentra en cinco puntos. Enunciados esquematicamente, son: 1) recoñecemento dunha multiplicidade de linguaxes, 2) desconfianza de todo reduccionismo, 3) recoñecemento da diversidade de significados, 4) o feito de que "poden dicirse cousas tan importantes nunha linguaxe 'extraña' e 'indirecta' coma nunha linguaxe directa", 5) a "tendencia común a colocar a linguaxe dentro do contexto da situación da que xorde"[20].

3. A NECESIDADE DA COMPLEMENTACIÓN ONTOLÓXICA

De todos modos, a *vía lingüística,* reducida ós seus medios exclusivos, dificilmente pode lograr unha solución satisfactoria. Precisa ser completada coa, digamos, *vía ontolóxica,* é dicir, con aquel tipo de consideración que atendendo á especificidade das realidades en xogo, se esforza en acomodar a elas os conceptos e as proposicións correspondentes [21]. A este respecto resultan significativos dous feitos que teñen que ver moi directamente co noso problema.

3.1 *Dúas posturas significativas*

O primeiro é a reacción, á primeira vista estraña, dun gran teólogo coma Karl Rahner ante a parábola de Flew, afirmando que esa historia do xardineiro invisible non lle impresiona tanto "como, ó parecer presupón o que a expón"[22]. E non lle estraña, xusto desde a súa preocupación por manter a trascendencia divina:

20. *Op. cit.*, 135-143.

21. Nun contexto e cun propósito algo diferentes, insiste con vigor na necesidade desta complementación R. Schäffler, *Religionsphilosophie.* Freiburg/München 1983, 161-181.

22. K. Rahner. / K. Weger. *¿Que podemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación.* Santander 1980, 68.

> (Deus) non é un fragmento do noso universo experimental, senón o presuposto obxectivo e subxectivo previo á existencia dese universo. Por paradoxal que poida parecer, non é posible descubrilo porque xa se descubriu desde sempre e onde queira, independentemente de que un logre reflexionar tematicamente sobre iso e expresalo con palabras ou conceptos concretos. Se se ten en conta isto, a cuestión de se se pode descubrir o xardineiro dentro do claro da nosa existencia, con facilidade ou con métodos complicados, carece de senso[23].

Claro que Rahner sinalou previamente, con honestidade teolóxica, que isto supón "unha transformación enorme" na mentalidade relixiosa e que esa transformación "certamente aínda non se chegou a impoñer ata as últimas consecuencias, nin na práctica relixiosa de tipo medio, nin na teoloxía cristiá e, precisamente por iso, está creando grandes dificultades"[24].

O segundo feito chega dun filósofo, L. Kolakowski. Sen referirse a el probablemente sen coñecelo, refuta agudamente a proposta de Hanson. E faino porque a súa fina consideración ontolóxica lévao a comprender que calquera posible manifestación da Trascendencia no noso mundo non pode ser mundana:

> Supoñamos que Deus, exasperado polo rápido aumento da nosa incredulidade decidise proporcionarlle á raza humana probas irrefutables da súa existencia, sen utilizar ningún tipo de compulsión mental (...) ¿que fará? ¿Que clase de milagres extraordinarios terá que realizar para que ninguén, no seu xuízo, deixe de percibir a súa man? É fácil darse conta de que non podería facer nada desa clase. Porque o escéptico con mentalidade científica sempre pode afirmar plausiblemente que algunha explicación natural, por improbable que pareza, dos supostos milagres é máis probable, despois de todo, ca unha explicación en termos de intervención divina. (...). Así pois, Deus está incapacitado para crear unha evidencia empírica da súa existencia que pareza irrefutable ou, sequera, sumamente plausible, en termos científicos; afirmar isto non equivale en absoluto a limitar a súa omnipotencia, porque para superar a dificultade tería que facer un milagre lóxico [é dicir, unha contradicción: A.T.Q.] en lugar de físico[25].

23. Ibid., 74.

24. Ibid., 69.

25. *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada Filosofía de la Religión*. Barcelona 1985, 77-78. Resulta significativo que a esta mesma conclusión chegara xa D. Hume: cf. a aguda exposición de C. López Sastre, *David Hume y el carácter no razonable de la creencia en la verdad del cristianismo*, en J. Gómez Caffarena / J. M. Mardones, *La tradición analítica. Materiales para una Filosofía de la Religión II*. Madrid 1992, 59-72. Conclúe así a súa análise: "aunque hubiese un Dios que realizase milagros, la realidad de los mismos se nos escaparía siempre. Dicho de otra forma, Dios no puede utilizar los milagros como pruebas empíricas convincentes de aquello que quiere revelar a la humanidad" (p. 72).

Este tipo de consideración resulta certamente difícil. A súa ruptura da falsa evidencia empirista non nega a xusteza que de feito acompaña moitas veces á requisitoria analítica. Por iso é consciente do enorme esforzo e da constante atención que son necesarios para empuxar cara adiante as capacidades cognoscitivas e expresivas do espírito humano. Só así será posible dalgún xeito, e nunca con plena seguridade, manter a referencia ó trascendente, deixándose guiar pola forza disruptora e elevadora da súa atracción.

3.2 *Un texto de Kant: "o abismo da razón"*

Que esta empresa non é doada pode mostralo outro exemplo situado moito máis arriba no tempo e, sen dúbida, a maior altura filosófica. Trátase nada menos ca dun texto famoso de Kant a propósito da súa crítica das probas da existencia de Deus. Presentémolo antes de nada no seu teor literal:

> A incondicionada necesidade, que nos fai falla de modo tan indispensable coma último apoio de todas as cousas, constitúe o verdadeiro abismo da razón humana. A mesma eternidade está moi lonxe (...) de producir no noso ánimo tanta impresión de vertixe. En efecto, a eternidade limítase a *medir* a duración das cousas, pero non a *sostén*.
>
> Non podemos librarnos deste pensamento, pero tampouco o podemos soportar: que un ser, ó que nós representamos coma o supremo, se diga ó mesmo tempo a si mesmo: "eu son de eternidade en eternidade, fóra de min non existe nada máis ca o que existe pola miña vontade; pero entón ¿de onde veño eu?" Aquí non atopamos chan firme; a maior perfección igual que a pequena aboia no aire sen apoio ningún fronte á razón especulativa, á que nada lle custa facer desaparecer, sen o menor obstáculo, tanto unha coma outra[26].

Evidentemente non estamos ante un texto calquera. Atópase no centro mesmo da Dialéctica Trascendental da primeira crítica. Pertence polo tanto a un momento de enorme tensión especulativa e de busca da precisión metafísica. Intención, polo demais, ben subliñada polo ton mesmo das afirmacións. E non cabe dúbida de que hai nelas algo de grandioso, que lle fai sentir ó lector o sopro das grandes alturas.

Sen embargo, un presinte que non todo cadra debidamente: algo así coma unha disonancia íntima, que lle pon pés de barro ó impulso

Sería interesante, de todos modos, mostrar como o razoamento podería ser aínda máis profundo, apoiándose na diferencia divina mesma: unha manifestación empírica non pode *por definición* ser manifestación directa e unívoca de Deus. Cf. ó respecto E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*. Salamanca 1984, 477-483 e A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home*. Vigo 1985, 180-182.

26. *Kritik der reinen Vernunft*. A 613, B 641 (ed. Suhrkamp, por W. Weischedel, Bd IV, Frankfurt a. M. 1976, 543).

especulativo. Non se trata do claro antropomorfismo das expresións, que é claramente consciente por parte de Kant e que, polo mesmo, apárece neutralizado nos seus posibles efectos negativos. Trátase de algo máis profundo: dunha *incoherencia esencial*, que rompe a lóxica interna do discurso.

En efecto, "ese ser que nos representamos como supremo" aparece ante a mente humana xusto *en canto* que só el fai comprensible as existencias continxentes *coma tales*. Iso significa que só resulta concebible coma o cualitativamente distinto delas na mesma razón existencial, no mesmo acto de ser. Podería non existir, pero se existe, unicamente así —coma o radical e cualitativamente "outro"— pode ser dalgunha maneira pensado. Sen embargo Kant, incomprensiblemente, alcanzada esa altura especulativa e aberta a consideración sobre ese abismo última e esencialmente fundante, perde subitamente o impulso e volve a reducilo á condición daquilo mesmo que funda. Recaendo nunha linguaxe obxectivante, repite para el a pregunta que fixera precisamente para os entes que funda, quitándolles así a eles a razón da súa existencia e reducíndoo a el a ser un máis entre os mesmos.

Confeso que, unha vez pasado o asombro inicial ante o seu ton grandioso, esta consideración ocorréuseme axiña, na primeira ocasión en que tiven que enfrontar reflexivamente este texto. Pero Kant é moito Kant, e sempre me quedaba sospeita de se non estaría equivocada a miña apreciación, presa acaso na tona dun discurso que non acababa de penetrar completamente. Por iso foi grande e gozosa a miña sorpresa cando atopei en Hegel unha confirmación literal desa sospeita. Velaquí o texto:

> O nó é aquí verdadeiramente a antes indicada relación dialéctica, a saber, que a condición, ou como queira que se determine a existencia continxente (*das zufällige Dasein*) ou o finito, é precisamente isto: elevarse a si mesmo ó incondicional, infinito (*sich selbst zum Unbedingten, Unendlichen aufzuheben*), isto é, eliminar (*wegzuschaffen*) o condicionar no condicionado, o mediar na mediación. Pero Kant non logrou chegar máis alá das relacións do entendemento (*Verständnisvelhältnis*) ata o concepto desta infinita negatividade... el di [...]: "non podemos librarnos deste pensamento, pero tampouco o podemos soportar: que un ser, ó que nós representamos coma o máis alto, se diga a si mesmo: 'eu son de eternidade en eternidade, fóra de min non existe nada máis ca o que existe pola miña vontade; *pero entón ¿de onde veño eu?* —que aquí todo se afunde debaixo de nós e abala (*schwebe*) sen apoio *simplemente* (*bloss*) ante a razón especulativa, á que nada lle custa facer desaparecer tanto a máis grande como a máis pequena realidade". O que ante todo debe facer desaparecer a razón especulativa é poñerlle na boca ó Absolutamente. Incondicionado unha pregunta coma "¿de onde veño eu?". Como se aquel fóra de quen non existe nada a non ser pola súa vontade, aquel que é sin-

> xelamente infinito, mire máis alá de si mesmo por alguén distinto del ou por un alén de si mesmo [27].

O xenio hegeliano, que ve aínda a Kant de ti a ti, sen beatería de ningún tipo, detecta certeiramente o fallo radical e revélao sen voltas nin rodeos. Máis aínda, cando se advirte isto, en seguida se descobre que aí reside, en realidade, o cerne mesmo de toda a crítica de Hegel ós razoamentos kantianos neste problema decisivo. O Kant da *Crítica da razón pura*, demasiado preso aínda na súa fascinación fisicista pola ciencia newtoniana, non logra romper o nivel do *entendemento* (Verstand) para elevar a súa consideración ó plano superior da *razón* (Vernunft) [28].

Non é preciso entrar en precisións terminolóxicas para advertir que coa distinción entendemento-razón estase, neste contexto, aludindo á necesidade de superar o prexuízo obxectivante e buscar para a Trascendencia unha conceptualización específica e non reductiva. No mesmo Kant, cando logra romper os barrotes do fisicismo teórico e do racionalismo ilustrado, aparece un claro esforzo por elevar a reflexión ó seu xusto nivel. Toda a formulación da *razón práctica* consiste, no fondo, nunha procura dese novo espacio onde o Trascendente se faga presente sen "fenomenalizarse", é dicir, sen converterse en algo mundano. E a súa insistente loita por un estatuto específico para a *fe racional* sitúase de modo aínda máis expreso en idéntica dirección [29].

4. AS NOVAS POSIBILIDADES

O salto cara atrás —e cara a unha maior profundidade— de Flew a Kant patentiza ben claramente tanto a importancia como a dificultade do problema proposto. Fai ver ademais a súa profunda invisceración no devir da cultura occidental. Pois ben, como xa queda insinuado, este mesmo devir, que propiciou un claro endurecemento daqueles presupostos que implican para moitos a negación do divino ou da súa cognoscibilidade, ofrece tamén novos instrumentos e posibilidades de acceso e lexitimación. Mostralo de maneira xa moi sintética en dous dos seus aspectos fundamentais, vai constituír o remate destas reflexións.

Esquematizando para maior claridade, cabe sintetizar a nova situación do coñecemento e da linguaxe relixiosos en torno a dous eixos

27. *Kants Kritik des kosmologischen Beweises*, en *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, en Werke in 20 Bände, Bd. 17, Suhrkamp 1969, 421-447, na p. 433 (trátase en realidade dun manuscrito insertado por Marheineke na súa edición da *Filosofía da Relixión de Hegel*: cf. Ibid., 421, nota 1).

28. Cf. principalmente Ibid., 443, onde a causa deste descoido acusa a Kant de "fundar a completa paralise da razón, que a partir del se conformou con querer ser un saber meramente inmediato".

29. Cf. as apretadas consideracións de J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid. 1983, 116-159.

fundamentais: o esclarecemento da especificidade do ámbito ó que remiten e a clarificación de novos modos de acceso a el.

4.1 *A evidencia histórica dun ámbito específico*

Resulta obvio que o tramo cultural que vai de Kant a Flew está inscrito de cheo no que deu en chamarse proceso de *secularización*, e que ambas as dúas posturas responden ó dinamismo fondo do mesmo: a conquista racional de espacios antes ocupados pola relixión. Conquista que para todo un vector da cultura moderna equivaleu á anulación total ou parcial da súa lexitimidade. Pero cabe tamén outra lectura, que está mostrando unha notable fecundidade na reflexión sobre este o problema relixioso.

Esta lectura recoñece a verdade e a validez do proceso secularizador, pero nega o seu carácter totalizante. Xustamente a exploración e conquista de todos aqueles ámbitos abertos á razón técnica e científica fai máis patente a existencia doutro ámbito cualitativamente distinto no que se ubica a relixión. Pénsese, por exemplo, no *nacemento* ou na *morte*. A nivel científico-técnico hoxe sabemos acerca deles infinitamente máis cós gregos ou cós homes do Renacemento. Pero todo cambia, se os consideramos nese outro nivel que afecta ás raíces da existencia: se pensamos no asombro orixinal ante o feito de que "somos nacidos" por un acto e nunhas condicións que nos marcan decisivamente sen por iso estar baixo o noso control, ou nos sentimos expostos ó enigma sen fondo do morrer, entón comprendemos que, en realidade, a ese nivel non "sabemos" máis, nin temos maior dominio có home de Cromagnon ou Neanderthal. Só nos cabe, coma a eles, abrirnos ó seu misterio e traballar a nosa actitude de xeito que sexa a máis adecuada ante a súa chamada ou o seu desafío.

Hermann Lübbe, nun libro adicado ó problema preciso da "relixión despois da Ilustración"[30], recorre a un termo de vello aboengo para cualificar este segundo aspecto: a *continxencia*. A secularización afecta ó primeiro aspecto, pero o segundo segue intacto. A relixión consiste mesmamente na *Kontingenzbewältigung*, no esforzo por afrontar a continxencia, dándolle un sentido e permitindo situar a vida ante ela. Este concepto fora elaborado por Niklas Luhmann desde o punto de vista da socioloxía [31]. Lübbe aplícao á comprensión da relixión no contexto secularizado. Kurt Wuchterl mostra a súa fecundidade centrando dal-

30. *Religion nach der Aufklärung*. Graz/Wien/Köln 1986; cf. princ. Kap. 3: "Religion und Kontingenz", p. 127-218.

31. *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M. 1967 (ed. Suhrkamp 1972).

gún modo en torno a el a súa filosofía da relixión[32]. Non interesan agora as diferencias de detalle [33], senón a clara delimitación dun ámbito, que postula por si mesmo un acceso e unha linguaxe específicos, lonxe da reducción simplificadora do xardineiro invisible.

Por outra parte, estas ideas evocan espontaneamente as consideracións de Karl Jaspers a propósito das *situacións-límite*, é dicir, daquel tipo de situacións nas que nos encontramos polo mero feito de existir e que, ó revés das situacións ordinarias, racional e tecnicamente controlables, nós non podemos cambiar, senón unicamente cambiar*nos*, modificar a nosa actitude ante elas[34]. De aí a súa insistencia na necesidade absoluta de superar nestas cuestións o nivel da "conciencia en xeral", isto é, o modo de coñecemento universal e abstracto, para acceder ó coñecemento "existencial", único capaz de nos abrir á Trascendencia[35].

4.2 *A aportación da Fenomenoloxía*

A evocación de Jaspers introdúcenos de cheo no segundo eixo: o da conciencia de novos modos de acceso ó trascendente. Aínda que a Jaspers non lle gustaba Husserl, non cabe dúbida de que tamén está nese novo espacio aberto pola Fenomenoloxía, tomada esta non na súa estricta obediencia husserliana, senón coma o "movemento" global que, segundo o seu primeiro gran historiador, H. Spiegelberg, comprende a Husserl e ó círculo da súa influencia[36] ou, como dixo Ricoeur, a Husserl e a todas as "herexías" del derivadas; é dicir, a fenomeloxía en canto busca dun novo contacto co real en todas as súas dimensións e atendendo a todas as vías de acceso a el, non só a meramente cognoscitiva, e menos a do coñecemento empirista e obxectivante.

Heidegger pode ser un bo símbolo neste punto. Non xa o rudo empirismo dun Hanson ou o menos rudo de Flew son obxecto da súa crítica, senón toda obxectivación "ontoteolóxica" (e recórdase que "ontoteoloxía" é palabra kantiana). Non vou entrar na xustiza de toda a súa crítica[37], senón unicamente sinalar a súa insistencia na necesidade de

32. *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie.* Bern/Stuttgart 1982; *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradygmenbezogene Religionsphilosophie.* Bern/Stuttgart 1989.

33. Por ex., a discusión que con Wuchterl establece R. Ersterbauer, *Kontingenz und Religion. Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks.* Wien 1989, e as precisións de Wuchterl, *Analyse...*, 282-283, nota 87.

34. Cf. *Philosophie II.* Berlin/Heildelberg/New York, 1973, 220-230.

35. Cf. *Philosophie I*, Berlin/Heildelberg/New York. 1973 1-60; *Philosophie III.* 1-127.

36. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* The Hague, 1978, 1-23.

37. Tratei de o facer en "Teoloxía e pensamento en Heidegger. Reflexións desde a provincia". *Grial,* 103 (1989), 315-339; "Heidegger y el pensar actual sobre Dios" en *Revista Española de Teología,* 50 (1990) 153-208, coa bibliografía fundamental.

buscar sen desfalecemento novas vías que abran o acceso á Trascendencia e respecten a súa peculiarísima especificidade. Neste senso, J. L. Marion sinalou con agudeza como Heidegger logrou ampliar o alcance da fenomenoloxía, mostrando a lexitimidade da mostración do "invisible". Nas súas análises da Nada e do Ser patentiza como, a pesar de non seren "entes" nin polo tanto empiricamente mostrables, logran mostrarse (indirectamente) naquilo que se mostra (directamente)[38].

Resulta suxerente un simple aceno desde aquí á parábola de Flew: a pretensión de que Deus se mostre empiricamente, entrando no mundo coma o xardineiro no seu xardín, aparece como un *nonsense*; e ó tempo percíbese ben que a "mostración", de darse e para quen se sitúe debidamente, acontece no mesmo aparecer do mundo. Pero non vai por aí o interese desta reflexión, que quere permanecer máis ben no plano dunha consideración de principio. E neste senso resulta máis significativo acabar cunha observación acerca do proceso do mesmo Heidegger ante o problema.

Como é de sobra coñecido, nun traballo da súa primeira etapa o filósofo negou a posibilidade racional da teoloxía, ata chegar a considerala tan contradictoria coma un "ferro de madeira"[39]. Pois ben, xa cara ó final do seu camiño, e analizando xustamente "o problema dun pensar e dun falar non obxectivamente na teoloxía actual", recoñece aí unha posibilidade lexítima. Que para a *Gesamtausgabe* publicase xuntos ambos traballos[40] —e xa se sabe que en Heidegger estes detalles nunca son casuais— constitúe todo un símbolo de onde debe situarse o problema, se quere estar á debida altura histórica e filosófica.

Polo demais, nesa dirección, aínda que son matices en cada caso persoais, marchan toda unha serie de intentos, que coma os de E. Lévinas e P. Ricoeur, demostran a riqueza das novas perspectivas e, en todo caso, a posibilidade dun diálogo fecundo[41]. A crítica mantén, claro está, a súa función e o seu dereito. Pero para que resulte verdadeiramente seria e enriquecedora convén que se sitúe ó xusto e preciso nivel dun problema que, sexa positivo ou negativo o seu resultado, impórtanos a todos, co interese definitivo das cuestións últimas.

A. T. Q.

38. *Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung*, en A. Halder. K. Kiienzler. J. Möller (Hrsg.), *Religionsphilosophie heute*. Düsseldorf 1988, 84-103, en p. 91-92.

39. *Phänomenologie und Theologie* (1927), en *Wegmarken*. Gesamtausgabe 9, Frankfurt a. M. 1976, 66.

40. *Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie* (1970), xunto co traballo da nota anterior, *L. c.* 45-78.

41. Tamén cómpre citar o traballo en equipo de C. Ciancio. G. Ferretti. A. M. Pastore. U. Perone, *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*. Torino 1989. Permítome remitir tamén ó meu último libro *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*. Estella 1992.

ENTREVISTA

De ciencia e outras cousas

Entrevista con Jorge Wagensberg

Gustavo Adolfo Garrido
Manuel Rodríguez Álvarez

Nun relato de Stanislav Lem, titulado A investigación, *un detective mesquiño e intelixente tentaba resolver un tenebroso caso. Tratábase de aclarar unha serie de misteriosas desaparicións de cadáveres de tanatorios e velatorios, que logo aparecían nos sitios máis insospeitados. A trama transcorría arroupada por un veo de maxia e terror, como así evidenciaban os acontecementos. Avanzado xa o relato, o investigador atopa un vello matemático que lle explica e lle resolve o caso acudindo á súa ciencia. A explicación consistía, basicamente, en que probabilidades mínimas, estatisticamente despreciables, se combinaban nun determinado momento e conquerían entidade estatística suficiente para provocar o movemento dun corpo morto. O fenómeno, súpeto e momentáneo, afectara só a algúns cadáveres nalgúns lugares, pero resultou bastante chamativo como para espertar a curiosidade da prensa que multiplicou a resoancia do feito puntual.*

O acaso interviu neste imaxinario (e polo tanto, posible) suceso; o mesmo azar que fixo que ti, lector, teñas na man o Grial *e o esteas lendo en vez de facer outra cousa. O mesmo acaso, fíxate ben, que permite a algunhas persoas estar facendo agora o mesmo ca ti e a outras llo impide, a pesar de ter a intención de facelo. O relato de Stanislav Lem, amais de servir para este aceno cómplice, é unha metáfora moi válida do funcionamento da caprichosa Natureza. Sucesos imprevisibles, quebramentos, tendencias e casualidades deron lugar (e aínda están funcionando)ó mundo que nos rodea. Achegarnos a esa Natureza sorprendente, na busca das súas regularidades, invariancias ou simetrías, é o que, precisamente, a ciencia pretende.*

Imos falar de ciencia nunha revista de cultura, o que semella, aparentemente, unha intromisión en terrtorio alleo, un territorio exclusivo daqueles que a practi-

can. Nós imos tentar verter nunha prosa asequible as opinións de alguén que se axusta ó modelo clásico, que non tradicional, de home de ciencia: Jorge Wagensberg, catedrático de Termodinámica na Universidade de Barcelona e home sobradamente coñecido polo seu compromiso coa divulgación e a polemización de aspectos eseciais da ciencia actual e a súa incidencia na sociedade.

Jorge Wagensberg naceu en Barcelona en 1948 e doctorouse en Física no ano 1976. Dedicou gran parte dos seus esforzos á investigación en Termodinámica dos procesos irreversibles, achegándose tamén ó estudio da embrioxénese á luz do balanzo entrópico, eido no que brindou as primeiras aportacións xunto co seu colega David Lurié. Ten publicado, entre outros títulos, Nosotros y la ciencia (Bosch, 1980) e Ideas sobre la complejidad del mundo *(Tusquets, 1985).*

Na faceta da divulgación, Wagensberg dirixe a colección Metatemas da Editorial Tusquets, onde teñen aparecido títulos como Proceso al Azar, *que recolleu as intervencións desenvolvidas nun simposium organizado por el mesmo e levado a cabo no Teatro-Museu Dalí en Figueres no ano 1986. É, asemade, director do* Museu de la Ciència *de Barcelona, obra da* Fundació "la Caixa" *da capital catalana, onde continúa a súa laboura catalizadora e ultima a edición das súas meditacións amazónicas, de próxima aparición.*

—O home tentou, ó longo da súa historia, superar o asombro e o medo que nel produce o descoñecido valéndose da relixión primeiro, e da ciencia despois. Ambas as dúas aparecen e desenvólvense como algunhas das vías de pretendido coñecemento, pero usando ferramentas e métodos ben distintos, o que ten provocado constantes colisións entre elas. Hai quen di que durante algún tempo camiñaron xuntas. En calquera caso, ¿onde e cando se deu a ruptura irreversible entre ambas?

—Eu estou totalmente de acordo, e mesmo o teño escrito nun libro, que a orixe do coñecemento en xeral está precisamente no medo. Abrimos a percepción ó mundo e o primeiro que facemos é asustarnos porque non entendemos nada. O coñecemento é unha terapia do medo. Por outra banda hai varios métodos de facer coñecemento: un é o científico, outro é o artístico e o terceiro sería o místico. Se coñecemento é facerse cunha imaxe do mundo, segundo o método que usas vas por un camiño ou polo outro.

A ciencia é recentísima; realmente tal e como hoxe a entendemos é un método que se aplica desde Newton. Pensa que o home utiliza o coñecemento místico desque o primeiro mono se ergueu, desque o home utiliza a mente. Estamos a falar de 200 ou 300 mil anos; sen embargo, a ciencia ten a penas dous séculos. Podemos, por suposto, atopar comportamentos proto-científicos anteriores a Newton, remontándonos ó tempo dos gregos. A teoría de que os corpos volven ás súas orixes como as pedras buscan o fondo do pozo, iso en si é unha teoría científica e ademais está feita cun certo método. O que é máis difícil é

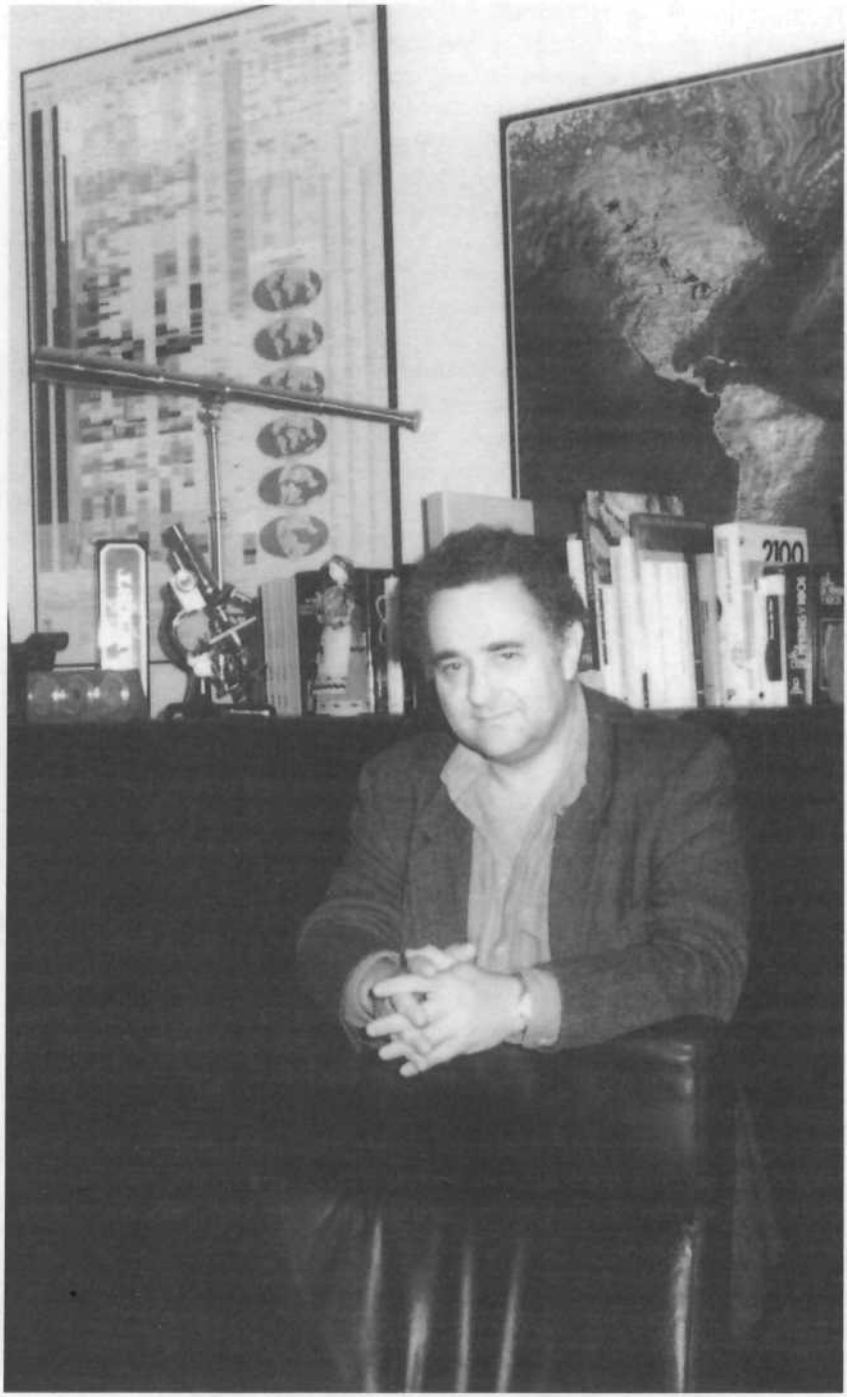

Foto: Gustavo Adolfo Garrido

JORGE WAGENSBERG

localizar o punto onde se afastaron as dúas vías, porque esas fronteiras non son nunca nidias senón difusas. Sen embargo, más que afastarse o que pasou foi que, pouco e pouco, foise formando un novo método que é o que chamamos o método da ciencia.

O método científico é ó coñecemento científico o que a Constitución é ás leis que lexisla o Parlamento. A Constitución cambia pouco, pero cambia, aí están as de Cádiz, a do 1886 e outras máis, e o Parlamento vai máis rápido. A comparación radica en que no Parlamento estarían os científicos facendo teorías a unha boa marcha; a Constitución sería o método científico, que vai lentamente. Pensar en cando apareceu a ciencia é pensar en cando apareceu a primeira "Constitución", digamos tácita aínda. Iso sería, dunha maneira nidia, con Newton e, dunha maneira máis difusa, anteriormente.

Se ollamos no fondo, quizais o método científico sexa tan vello coma o místico, no senso de que un ferreiro ou un guerreiro que está a fabricarse unha punta de lanza, está aplicando o método científico cos seus tres principios: intenta ser o máis obxectivo posible cando machaca unha punta de sílex, intenta ver as cousas o máis intelixiblemente posible, pois el quere comprender as formas que está aplicando e, por suposto, intenta ser o máis dialéctico posible porque todos os erros os vai ter en conta na seguinte fabricación.

—Ese devanceiro do que falas está a resolver un problema que se lle presenta; non proxecta a súa acción máis alá da súa familia ou do seu grupo. Teremos que agardar á chegada do Renacemento, ou mesmo antes, ós gremios medievais, para atopar unha conciencia de estar creando coñecemento, artellando teorías, algo que vai pasar a outras xeracións e outras xentes.

—Eu estou convencido de que na Pre-historia iso xa era así. Este verán estiven en Altamira e o director das covas mostroume algúns descubrimentos interesantes, entre eles unha pedra da que tiñan comenzado a tallar unha punta de frecha, escachara e os artífices guindaron con ela. Era moi emocionante ver como nunha pedra de hai dez mil anos había semellante anécdota alí gravada. Pero o que si estaba claro de todo aquilo era que non se fabricaba cada un a súa propia frecha. Había, se queres, a figura do saeteiro, un especialista que fabricaba as frechas para os demais, que era quen mellor o sabía facer. Iso é facer teoría, é traballar pensando en todos, é coñecemento universal. É dicir, se un chegaba á conclusión de que a mellor maneira de facer unha punta de frecha era dándolle aquel rebaixe naquel sitio, e iso transcendía máis alá da súa tribo, iso é coñecemento universal. Eu estou convencido da antigüidade desa forma de traballar, mesmo o seu símbolo, a súa abstracción.

—Existe, pois, un fío conductor tras do que mesmo pode estar o feito de enfrontar unha necesidade práctica, un atranco que superar e que, por suposto, supoña unha mellora para o estado do grupo.

—Práctica, pero só no senso de que intervén o experimento, de que o experimento manda, pero non no senso de que non poida haber unha teoría xeral. Eu estou en contra desa teima de afastar ciencia e tecnoloxía, unha moda da que creo teñen a culpa os franceses. A tecnoloxía usa o mesmo método que a ciencia, o método científico. Trátase, pois, dunha mera diferencia de matiz, de cores coas que nolo pintan.

Para min a ciencia distínguese polo método que usa; un método no que é fundamental o experimento, cousa que non ocorre coa arte nin coa experiencia mística. Á hora da verdade é o experimento. O científico, por unha banda, debe ser moi fachendoso porque vai asumir a hipótese de que o vai entender: "o mundo é intelixible", case nada. Por outra banda, vai ter unha grande humildade, pois se atopa unha contradición experimental é o primeiro en recuar.

A gran revolución está en Newton, mais a súa grandeza non se debe tanto ó método canto ó resultado. De pronto conságrase un coñecemento moi amplo que permite describir desde a caída dunha mazá ata un planeta xirando arredor do Sol.

—Coa revolución científica instálase ese novo xeito de acceder ó coñecemento; vaise formando un corpo de xente adicada a progresar nel. Monarcas, mecenas e burgueses axudan a isto cada un desde as súas posibilidades e de acordo cos seus intereses. Sen embargo, ata o século XIX non aparece, ou polo menos non se manifesta, a conciencia de profesionalidade, non retruca o científico: "eu traballo só nisto e quero cobrar diñeiro con isto". ¿Por que?

—É curioso porque hoxe os grandes científicos pretenden ser artesáns. Eu estou de acordo coa formulación desa pregunta, pero non sei por que sucedeu así. Estou seguro de que non houbo unha conciencia de grandeza, pero conciencia de estar elaborando un coñecemento útil estou convencido de que sempre existiu. Penso que é case unha cuestión de escala de valores intelectuais. Naquela época, nos séculos XVII e XVIII, tiña máis prestixio o clero ou o artista que o científico. O ser humano leva unhas preguntas dentro de si que sempre o atemorizaron; as fundamentais son "¿de onde veño?", "¿cara onde vou?". A esas preguntas o artesán non respondía naquela época, por iso non se sentía tan grande.

O que pasa no século XIX é que a xente comeza a meterse con eses temas, empeza a competir coa filosofía e coa mística. Pensemos, por exemplo, na evolución biolóxica, no darwinismo, que pretende explicar desde un caldo de monómeros ata nós mesmos; ou pensemos o caso da cosmoloxía coa teoría da evolución do universo. A ciencia gañou un prestixio importante cos resultados que obtivo e, loxicamente, comenzou a achegarse a eses temas. Pero a orixe de todo isto remóntase a Newton, cando el deu a idea determinista do mundo, que tanto asustou a Laplace. De súpeto, o home atopouse nun mundo no que con tal de chegar a coñecer o estado inicial de todas as partículas do

universo, podería escribir a súa historia para adiante e para atrás. Aquí ocorre un trauma filosófico; é a primeira vez, con Laplace, en que unha teoría estrictamente científica rebasa as fronteiras da ciencia e invade o humanismo.

Chegados a este punto, un contemporáneo de Laplace podía facerse unha serie de preguntas capitais: ¿Se todo está escrito, que sentido ten a culpa? ¿Que sentido ten a arte? ¿Por que me castigan, se todo está escrito?

—Desde entón ata hoxe percorreuse moito camiño. Hoxe a ciencia está ó noso redor, ensínase nas escolas, nas universidades e preséntasenos moi compartimentada. Fórmanse especialistas en física de partículas e sub-especialistas en métodos de análise que traballan nunha parcela mínima dentro da física de partículas. O mesmo sucede na medicina, na química ou na economía. ¿É posible aínda abordar problemas desde diferentes puntos de vista ou existen forzosamente disciplinas?

—Na miña opinión iso é falso. Ademais é unha loita particular miña, porque a min peréceme patética a tendencia da ciencia actual á especialización; patética porque chega a secar o cerebro dos científicos. A cousa explícase pola tremenda competencia que se dá, tamén, dentro do mundo da ciencia. Ó científico valóraselle polo peso do seu curriculum e, claro, a maneira de evitar esa competencia é coutar o campo dos que traballan no seu tema; así quédase só e publica el só. El vai sabendo cada vez máis de menos e, no límite, chega a saber todo de nada; é un límite absolutamente ridículo. Os filósofos, curiosamente, sofren a tendencia contraria; cada vez van ampliando máis o seu tema, falan de cine, de gastronomía, e cada vez saben menos de todo e, ó final, saben nada de todo.

A natureza non ten culpa ningunha dos plans de estudio e dos proxectos de investigación que artellan os científicos. E o que si é seguro é que calquera anaco de materia, e con isto entramos noutro tema, é sobre todo complexo; quere isto dicir que precisa dunha grande cantidade de métodos para o seu tratamento. Eu non só penso que o científico debe ser culto cientificamente, que o físico de partículas debe saber termodinámica, electricidade e ter noción do estado condensado, senón tamén que debe ler poesía, ir ó cinema e tomar copas cos amigos. A idea, un nivel máis desa serie formada pola intuición, o método e o resultado, e que en definitiva é o punto de partida do coñecemento, debe circular libremente. Cando un non dá oportunidade a que as ideas entren e saian, está cometendo un grave erro e ese é o panorama actual da ciencia en todo o mundo.

Basta con botar unha ollada á Viena dos vellos tempos para ter o contraste. Abrías a porta dunha taberna e atopabas a Freud con Kafka, a este con aqueloutro. Einstein, por exemplo, paseábase con músicos e con filósofos, a máis de con científicos de diversos campos. O senso

dun congreso era ese, pasearse polo xardín, xuntos, en grupos, falando entre si. Hoxe os científicos nin sequera falan entre eles. O telefax, fíxate, foi un invento que recuperou o vello costume da correspondencia entre científicos. Ata a súa aparición nin había cartas; os historiadores das ciencias, ese grandes seductores de viúvas, andaban loucos porque eles se alimentan sobre todo de cartas, dos epistolarios que deixaron os científicos e que conservan as súas viúvas. O fax resultou de grande importancia, pois a pesares de non ser tan íntimo como a carta, é un medio máis público, moveu ós científicos a escribir algunha liña máis que as que deixan grabadas no ordenador.

O científico foise envolvendo así nunha campá de cristal e facendo a súa vida cada vez máis disconexa. Isto provocou algo realmente patético: o científico arríscase menos, ataca temas menos fundamentais pero máis rentables, aqueles que lle permiten publicar, que é polo que lle miden. Así cando atopa un filón quédase alí machacando anque o tema non teña demasiado zume, sen pasar a temas fundamentais, realmente importantes. Creo que entrou demasiado marketing no mundo do coñecemento.

—Hai un momento botabas man da noción de complexidade, que nos fixo lembrar unha polémica mantida, hai cinco ou seis anos xa, entre Jesús Mosterín e Mario Bunge arredor da definición de "individuo concreto", algo subxacente á propia noción de complexidade. Materialismo e lóxica baténdose por atrapar unha noción tan fuxidía. Nós preguntámonos, ¿é realmente o simple a última clase do complexo?

—Eu penso que é equivalente definir un individuo concreto que resolver o problema da complexidade. Este é un gran tema que está a agromar agora na ciencia; ou sexa, imaxina o que é tentar abordalo filosoficamente. Desde o momento en que coñezamos qué é un individuo, teremos definidos outros conceptos tan importantes como, por exemplo, a xerarquía; é dicir, cándo diferentes individuos dun nivel se poñen en harmonía para que aquilo se poida chamar "outro" novo individuo. O concepto de individuo e xerarquía é o mesmo; en canto teñamos aprendido o concepto de xerarquía teremos case resolto o problema da complexidade. Agora, eu creo que o grande erro, sobre todo no mundo dos filósofos é que non se pode definir iso sen investigación. Non é só unha definición estrictamente; senón que no momento en que teñamos a definición terase ultimado un proceso de investigación que acaba de comezar.

En ciencia, por outra banda, todo proceso de investigación empeza cunha definición torpe e cando termina esa investigación, o que fixeches en realidade, se o círculo non é vicioso, senón virtuoso, é terminar de pulir ou contornear ou ampliar o concepto daquela definición.

—Ou sexa, que o estudio mesmo da complexidade vai aclarar o que é un individuo, que é un dos temas fundamentais da complexidade. Todo isto dentro dun saber científico reduccionista.

—Reduccionista. Ben, eu estou de acordo, pero dáme medo esta palabra porque moitas veces é utilizada cunha intención pexorativa. Se reduccionista quere dicir fabricar unha imaxe dun obxecto real que é máis compacto que a propia imaxe, iso é o que se chama intelixibilidade en ciencia. Nese sentido estou plenamente de acordo.

—Existe, pois, unha orde entre todos os elementos do universo; unha orde que está establecida ou que se establece. Pero, se furamos na complexidade, se pensamos nela ¿atoparemos algo que non poidamos formalizar? ¿Existe o caos, como tal, ou non? E imos un pouco máis alá. Se nós, ó pensar, estamos facendo orde e podemos pensar todo aquilo que é posible, ¿non podemos concluír que o mundo real é un caso particular do pensable? "O real é un dos mundos matemáticamente posibles", que dicía Leibniz.

—Vaiamos por partes. Non se pode demostrar que algo non é intelixible. Se ti dis que todo é intelixible, pois iso é unha hipótese de traballo. Unha cousa é o caos como concepto e outra o caos como término que califica unha boa parte da física actual, que por certo non é caótica; chámase caos pero son ecuacións deterministas, diferenciais.

Con respecto ó segundo, a miña visión é esta: o mundo máis grande é o mundo do imaxinable, aínda que non haxa mente que o poida imaxinar. Dentro dese mundo está o verosímil; é dicir, aquilo imaxinable que é compatible coa realidade pre-existente. Dentro do verosímil, se as forzas do azar e da lei se suman favorablemente, podemos acceder á realidade. A realidade é o mundo máis pequeno, contido no verosímil, á súa vez parte do imaxinable, en palabras de Leibniz, do posible.

Incluso hai un mundo máis grande que o posible, porque a mente pode imaxinar perfectamente un obxecto imposible, un obxecto non real. Cada realidade o que fai é impoñer as súas condicións e en certas condicións un elemento dese mundo virtual existe ou non existe. Por exemplo, a aparición dunha especie nova na selva. Ti podes imaxinar nese mundo que hai unha infinidade de bichos que de feito existen e que están a agardar a súa oportunidade para seren reais, para aparecer-en. Pois resulta que se en vez de haber alí unha selva tropical hai un deserto, iso será verdade para un e para o outro non, é dicir, hai un que é compatible coa realidade e outro que é incompatible. O que non ten en conta Leibniz, eu penso, é que a realidade vai cambiando; cada realidade posúe un conxunto, un paquete matemático de condicións, e o que define á realidade é precisamente o seu paquete matemático de condicións, que poden ir mudando.

—Esa matemática que se utiliza para formalizar as condicións cambiantes, ¿é un mero instrumento, unha invención útil que nos serve para avanzar ou unha característica de materia, algo con existencia propia a parte do obxecto a quen se aplica?

—Este é un tema verdadeiramente fundamental e que eu mesmo suxerín o ano pasado a seis medallas Fields que viñeron aquí ó Museo. O

problema que lles propuxen foi, precisamente, se na matemática existe ou non unha realidade. Se a matemática é sinxelamente unha construcción mental ou ten que facer concesións a algún tipo de realidade. Tal como eu esperaba, cos matemáticos sempre ocorre o mesmo, para un matemático unha cousa ou non ten sentido ou é trivial, pasan dun extremo ó outro. Despois dun pedazo con estas lerias, a inmensa maioría deles confesaron que a matemática contén unha realidade; non todo se pode inventar, non todo vale.

A matemática, é certo, é unha construcción mental que non fai concesións á realidade material. Pero, aínda que ninguén soubo dicirme qué era iso, existe un concepto de realidade matemática e, polo tanto, non está claro que a matemática non sexa unha ciencia, dito isto no senso de que non haxa nela unha parte de experimentación. Indirectamente, na miña opinión, a realidade material impón un sentido á realidade matemática.

Na ciencia sucedeu que unhas veces a física ten tirado do carro, provocando que os matemáticos se estenderan; estou pensando na relatividade xeral, que precisaba dunhas matemáticas e houbo que llas inventar. Outras veces sucedeu ó revés, os espacios de Hilbert estaban aí e a física cuántica veulle moi ben. Esa é unha proba de que en matemática non todo vale e de que a través do matemático fíltrase unha necesidade real.

—Ás veces ós matemáticos adiántanse tanto que chegan a saborear verdadeiras desfeitas, como é o caso de René Thom e a súa teoría de catástrofes. Hai tres anos confesou, logo dunha marcha triunfal, que a súa teoría tiña fallado en todos os eidos empíricos nos que fora aplicada. Sen embargo, e isto é ben significativo, ese feito non lle preocupaba o máis mínimo; a creación de modelos matemáticos teóricos parecíalle o suficientemente importante como para seguir por ese camiño.

—René Thom é un romántico a quen lle gusta a teoría de catátrofes porque en si mesma ten unha estética e lle proporciona certo pracer. No caso concreto desta teoría, eu creo que os que acabaron con ela foron os seus admiradores incondicionais, que tiñan demasiadas ganas de encontrarlle aplicación. Foi grotesco en moitos casos, como o de Zeeman, por exemplo, ó ver catástrofes ata na densidade dos lobos.

Eu penso que da teoría de catástrofes non veremos nunca aplicacións a cousas reais concretas, pero aplicacións dos seus conceptos si. O feito mesmo de ser unha teoría clasificatoria ten, para min, un gran mérito porque para unha gran parte da ciencia a mera clasificación non se consideraba de valor científico. Precisamente, unha das cousas que ten demostrado a teoría de catástrofes é que a clasificación é fundamental. Temos un exemplo disto na taxonomía biolóxica. Artellar unha boa taxonomía biolóxica é entender a evolución biolóxica; se fora perfecta entenderiamos estupendamente o darwinismo. Historica-

mente, esta taxonomía foi a primeira teoría sublime que en realidade non era unha teoría predictiva, senón meramente clasificatoria e conceptualmente introduciu a idea dun parámetro que pode dar saltos entre dúas solucións. É un modelo teórico dun valor moi importante na súa aplicación ás cousas prácticas.

Volvendo a Thom, eu creo que cando el di que ten fracasado, e o di cun certo *despeito,* está dicindo que os que fracasaron son os seus aplicadores, os que querían encontrar ilustracións á teoría de catástrofes por estrusión, como se fan os churros, a costa do que sexa. Ían alucinados polo mundo adiante vendo catástrofes en calquera cousa.

—Hai unha palabra que, en ciencia, resulta procupante ou, alomenos, sempre que aparece préstase a equívocos máis ou menos interesados. Refírome a "finalidade", a esa especie de tendencia dirixida. ¿Que significa finalidade? ¿Significa que hai unha orde eficaz, somente? ¿Ou é que a finalidade é só unha anécdota que xorde do devir biolóxico e que nos fai falcatruadas interferindo negativamente no proceso de comprensión do real?

—Non hai finalidade, eu creo que non hai finalidade; o que hai é ilusión de finalidade, porque un problema do ser humano é que posúe unha linguaxe baseada na finalidade. O feito de que nós falemos con suxeito, verbo e predicado, métenos a finalidade dentro. Simplemente cando digo "eu como", polo feito de utilizar o verbo comer xa estou apuntando unha finalidade. Sen embargo, non se logra atopar un só concepto científico serio que poida incluír algo así. A finalidade require un concepto moi complexo e moi sofisticado que é o da mente; xa que logo, require un elemento susceptible de facer unha predicción. A mente é xa o último chanzo da evolución ou, se se quere, o elemento máis avanzado dela, polo que parece que o mesmo concepto de finalidade é auto-contradictorio, a menos, claro, que te pases ó pensamento místico.

Cando a ciencia utiliza o concepto de finalidade está a utilizar un método divino, un método místico. A medida que nos mergullamos na evolución, as finalidades vanse desmontando como un castelo de naipes.

—¿Deberiamos, logo, desbotar a finalidade e utilizar só o concepto de destino, no senso en que o fai Mosterín, atal o cumprimento dunha predisposición programada no trascurso da evolución; programada nos xenes, por exemplo?

—Iso é outra idea e merece un comentario distinto. Hai parte do futuro que se pode predicir; nese caso chamamos destino á parte claramente predicible do futuro. Para a materia complexa, esa parte non é moi grande pero existe, por suposto. Se eu guindo a alguén desde un quinto piso, estou seguro de que se matará, ese é o seu destino. Pero cando un fala desde a evolución biolóxica o destino é moi pequeno, porque na adaptación e na evolución dos individuos interveñen dúas cousas: unha é a evolución do entorno e outra a dos individuos mes-

mos. O que se chama destino neste senso, é o que está predeterminado; pero pre-determinado ata un punto catastrófico e non máis alá, velaquí a importancia da teoría de Thom. Ti podes determinar que se un espermatozoide de rata fecunda un óvulo de rata, vaise formar unha rata e non unha gaivota, iso está claro; pero será verdade ata a seguinte mutación, que pode ser dramática ou non dramática. É dicir, o que hai é un conxunto de estilos separados, rotos por puntos que desconectan un destino doutro; por iso, e mesmo desde o punto de vista humanista, non existe unha grande utopía do fin dos tempos, como suxire o cristianismo ou o marxismo cos seus paraísos, senón que en ciencia hai unha utopía pequena, que pode chegar ata o mes que vén ou ata o ano que vén, logo pode suceder unha crise económica que muda todo e provoca unha revolución. O modelo de adaptacións é quebramentos fai que o destino se escriba con minúscula e que nunca estea no infinito, nunca na fin dos tempos, como suxiren o cristianismo e o marxismo ou como o faría unha teoría biolóxica dunha adaptación gradual e continua sen roturas. O que é seguro é que se ti voltas tres mil cincocentos millóns de anos atrás a unha atmosfera de amoníaco e provocas unhas faíscas, alí asegúroche que non esta gravado o *homo sapiens* nin o golfiño do Amazonas; estará gravado, quizais, a formación dun monómero. Agora, no momento en que un mamífero se mete na auga e hoxe existe o golfiño do Amazonas, naquel momento pode que estea gravada a formación do golfiño que hoxe salta no Seawall. Os destinos están acoutados dentro dunhas bolsas, e esas bolsas están separadas catastroficamente.

—*Parece que no laboratorio hai unha porta que conduce á filosofía ou mesmo á mística. Estou a pensar en Eddington, en Peat, en David Bohm, eles teñen aberto esa porta con certa asiduidade. ¿Será debido, como di Salvador Pániker, á desantropomorfización da propia ciencia, á utilización de linguaxes cada vez máis formalizadas que facilitan o agromar desa sensibilidade mística?*

—Eu creo que é ó contrario ¿non? O que está a suceder na ciencia é que o principio de obxectividade, que consiste precisamente en afastar o observado do observador, vaise comprometendo. O científico, a medida que vai estudiando temas cada vez máis complexos, non ten máis remedio que ir relaxando a obxectividade. Ti compara, por exemplo, un mecánico de automóbiles, que pode separarse perfectamente da buxía que está cambiando e pode observala sen alterar o seu estado, cun psicanalista. Neste último, a súa voz, a súa presencia, se é guapo ou feo, e segundo como fai as preguntas, as cousas non resultan do mesmo xeito. El está xa implicado.

Eu estou convencido de que canto máis complexo é un sistema, menos obxectivo tes que ser. Pero isto xa ten entrado na física coa teoría da simplicidade; dentro do mundo cuántico xa se teñen formulado problemas similares. O que pasa é que existe unha mala conciencia no

físico por ter que ceder nese punto; por implicarse el mesmo no coñecemento que está elaborando e iso é o que o leva a abrir a porta do mundo místico.

—Está claro que o científico é unha persoa coma outra calquera, que vive nun piso alborotado, ten problemas a fin de mes e un automóbil que non lle funciona moi ben. Antes salientabas como escolle as súas investigacións, os seus traballos, con aquela eficacia económica. Ata non hai moito o científico tiña algo semellante a unha patente de corso, unha bula que lle permitía manterse afastado ou protexido de calquera controversia ética. ¿Que pasa agora, xa non hai científicos inocentes?

—Ser científico é traballar nunha profesión coma calquera outra, sen ningunha grandeza especial; é máis, creo que debemos desconfiar cando unha profesión se atribúe unha tal grandeza. Agora ben, no sentido ético as cousas teñen mudado bastante, porque se estiveron botando balóns fóra durante moito tempo. O científico mantivo coartadas durante moito tempo, repetindo "eu teño como norte o saber, a calquera prezo". Está claro que agora non, e gracias, en gran parte á enxeñería xenética.

Aquí hai un dato moi preciso que explica o caso. Ata o momento ten habido dúas maneiras de transmitir información: xeneticamente, é dicir, fotocopias moleculares, e culturalmente. Agora, coa enxeñería xenética, por primeira vez, cultura e información xenética mesturáronse e isto resultou moi explosivo. Culturalmente temos accedido a cambiar a información xenética e aquí non hai un só científico que queira estar soliño, nin un.

A miña opinión sobre a ética científica é que o científico non ten dereito e nin sequera quere estar só no momento de tomar decisións deste calibre. O seu deber é informar á sociedade para que o non científico saiba calibrar o que está a ocorrer pero o voto dun científico é o voto dun cidadán máis á hora de decidir, sobre todo, se o diñeiro público debe ir a esa investigación ou a outra distinta.

Cando falades de inocencia estades a formular o problema aquel dos coitelos do carniceiro. Se un coiteleiro fabrica coitelos de carniceiro e logo un asasino vai e lle corta a cabeza a alguén, ¿é culpable o señor que fabricou os coitelos? En realidade o coiteleiro ten a mesma culpa que o científico que ten informado á sociedade, porque o risco dos coitelos de carniceiro xa está aceptado pola sociedade; toda a sociedade acepta que aqueles coitelos se poden pór á venda. O coiteleiro e o carniceiro non teñen culpa ningunha. O caso do científico é o mesmo. Se el consegue que toda a sociedade sexa consciente do que pode saír daquela liña de investigación, el terá a mesma responsabilidade que toda a sociedade.

¿Cal é o problema actual? Pois que o científico, aínda que consciente diso que acabo de dicir, non fai nada para que a sociedade acceda a

esa información e a esa formación. É o gran drama da sociedade actual, non se crea opinión científica e non se crea nin entre os científicos e isto está na base do patetismo no que vivimos, sobre todo actualmente cos problemas como os da fronteira entre a vida e a morte, a eutanasia ou o aborto, por exemplo. De pronto conectas o televisor e atopas un médico definindo a fronteira entre a vida e a morte. O problema da ética científica pasa por unha implicación moito máis forte entre a comunidade científica e a sociedade.

—*Curiosamente, nunca antes se deu unha saída masiva de científicos á rúa como sucede agora:* bestsellers *multimillonarios, salas de conferencias ateigadas de público para escoitar falar das partículas elementais, o proxecto Xenoma case o reparten en fascículos, a mesma presencia deste museo. Hai unha inflación de información e divulgación científica. ¿Onde está o fallo?*

—De acordo, pero é unha ciencia espectáculo, unha ciencia Disneylandia, é o *show business*. Que conste que é moi importante a parte espectáculo e eu úsoa moito no museo, pero é para atraer ó público; cando está aquí eu procuro informalo, formalo e sobre todo espertar un diálogo, unha discusión científica. O problema de todos eses espectáculos científicos que mencionas é que se quedan niso, en pura anécdota. É unha mágoa non aproveitar o feito de ter fisicamente reunida a moita xente para que falen de ciencia.

O fenómeno Hawkins posiblemente teña feito que a xente se achegue e lea outros libros, pero non ten favorecido unha discusión. Fenómenos como este son sempre a favor, nunca en contra, pero non se conseguiu aínda que haxa debate científico. Non temos conseguido que haxa debate político antes dunhas eleccións, fíxate como poderiamos conseguir outro. Na maioría das democracias occidentais, cando chega un período electoral o que hai son anuncios, mera campaña publicitaria pero non un debate político. Fan moito máis os norteamericanos, dos que tanto nos rimos. Antes da data electoral, hai un debate; de acordo que hai que ser guapo e ter certa presencia, pero alomenos dáse un debate político. O único que hai no noso país é debate deportivo.

G. A. G.
M. R. Á.

Sobre o coñecemento e o sentido do universo

Carlos Pajares

Cando miramos ó ceo unha noite estrelada, os seres humanos sentimos admiración e arrepío. De súpeto contrastamos dúas escalas diferentes: a escala do firmamento, con millóns de estrelas en calquera dirección que miremos, parecéndonos inmóbiles e eternas alá arriba, e pola outra banda a escala de nós mesmos, seres que medimos arredor de 1 m 75 cm e que non vivimos moito máis de 70 ou 80 anos.

A pequenez da nosa escala contrasta coa inmensidade do que contemplan os nosos ollos. Moitas preguntas nos poden vir á cabeza, escomezando pola de por que non se nos cae enriba de nós todo o que contemplamos, ata cal é o sentido de todo o que contemplamos, do universo enteiro e de nós mesmos.

A humanidade, ó longo da súa historia, foi elaborando, non sen grandes esforzos, unha certa visión e coñecemento do universo. Hoxe en día, sabemos moi ben por que non se nos cae todo enriba, así como que esas estrelas que miramos non son inmóbiles nin eternas. Tampouco o é o Sol e este pequeno planeta Terra. O avance no coñecemento do Universo e a súa evolución foi moi grande desde Galileo e Newton ata os nosos días, con especial relevancia o avance dado no século XX. Escomezando pola concepción da Teoría da Relatividade Xeral de Einstein (1916), onde a materia especifica o espacio-tempo, seguindo polas primeiras concepcións da Teoría do "big bang" (gran traca), Gamow (1947), a detección experimental dos fotóns existentes desde os primeiros instantes do universo, realizada por Penzias e Wilson en 1964, verificaba unha das predicción máis espectaculares da Teoría do "big-bang". Detéctase un ruído de fondo, o mesmo en cal-

quera dirección e o mesmo en calquera punto do universo (ata agora verificado en diversos puntos do noso planeta, do sistema solar e da nosa Galaxia), ruído que corresponde a unha etapa fotónica do noso universo. O ruído detectado corresponde a eses fotóns existentes hai 15.000 millóns de anos, agora moito máis fríos, debido á expansión do Universo. Este ruído de fondo, en linguaxe máis poética, é chamado "o murmurio do universo". Finalmente, sinalemos que nas dúas últimas décadas, foise constatando que na medida en que imos entendendo mellor o "microcosmos", é dicir, as partículas elementais e as interaccións que existen entre elas, imos comprendendo mellor o macrocosmos, é dicir o universo, as súas primeiras etapas e a súa posterior evolución.

O coñecemento científico foinos descubrindo e dando resposta a diversas preguntas que formulabamos ó principio. Ó mesmo tempo vainos revelando unha serie de leis, leis da natureza, que en si mesmo posúen unha grande beleza e simplicidade. Pola outra banda, a tendencia dese coñecemento científico é ir buscando unha unificación máis total e profunda. Esa tendencia do coñecemento científico existiu sempre. Relacionar cousas e fenómenos, aparentemente diferentes, para ver que eran manifestacións do mesmo, foi sempre unha das principais características do quefacer científico. Newton dáse conta de que o movemento dos astros e a caída da mazá ó chan non eran nada máis que manifestacións e consecuencias da lei da gravitación. Sen embargo, nos últimos tempos, cando quizais se avanzou máis no intento de unificar todas as forzas da natureza, ó mesmo tempo vaise tendo unha visión máis completa da evolución do universo. Malia ese gran avance, aínda non coñecemos a maneira de unificar a interacción gravitatoria co resto das interaccións dunha maneira consistente, o que repercute en que non sabemos case nada a distancias moi pequenas (moito máis pequenas que o tamaño das partículas elementais), ou cando temos masas enormes. Xustamente, esas son as condicións que tería o universo na súa orixe. Polo tanto, moitas son as preguntas que aínda non teñen unha resposta certeira desde o punto de vista científico. Quizais esas preguntas poidan resolverse ó longo do tempo. Sen embargo, para os seres humanos é case irresistible crer que temos algunha relación especial co universo e que a vida humana non é soamente o resultado dunha serie de procesos que se remontan ós primeiros minutos, senón que dalgunha maneira formabamos parte del desde o comezo.

A beleza e a simplicidade da descrición física non oculta que a Terra e nós só somos unha minúscula parte do universo hostil. É moi difícil asumir que a humanidade sobre o planeta Terra desaparecerá. Soamente o sentimento de beleza e simplicidade do universo non serve para acompañar a soidade do home. Outros sentimentos que proveñen de fóra do coñecemento científico e non incompatibles coa beleza e

simplicidade, axudan a acompañar ó home na súa soidade. A experiencia persoal e a que provén de diversas relixións, filosofías e éticas, indícannos camiños para buscar e encontrar paz e felicidade. O coñecemento científico non esgota o coñecemento humano. A experiencia humana indícanos que o querer a outras persoas desinteresadamente, dá paz e felicidade, aínda que isto non exclúe a dolor. É moi difícil pensar que ese querer persoal se poida reducir a un conxunto de procesos biolóxicos, físicos ou químicos, igual é difícil aceptar que a beleza ou a simplicidade das leis da natureza sexan simplemente modelos feitos polo home ou simples productos conceptuais ligados á unha época e a unha cultura.

Por iso, quizais o verdadeiro sentido do universo e de nós mesmos non poida vir do coñecemento científico, aínda que necesariamente, veña de onde veña, non poida ser incompatible con el. Quizais o verdadeiro sentido do universo e de nós mesmos nos poida explicar por que os seres humanos cremos que temos unha relación especial co universo.

C. P.

Ciencia e crencia

Lluis Álvarez

Teño oído dicir moitas veces que para facer filosofía cómpre afouteza e paixón pola verdade, así como certo grao de menosprezo polá lóxica. Aínda que prefiro desconfiar desta última (porque ¿que mellor lóxica que a que se educe dunha boa filosofía?) engadirei da miña colleita que a virtude insignia para a práctica da filosofía é hoxe, entre nós, a santa paciencia. Paciencia para aturar as teorías e xergas de escolas múltiples, paciencia para soportar a tradición máis propia, paciencia para aceptar o inevitable e facer fronte ó necesario, e paciencia, sobre todo, para deixar pasar en paz os cadáveres filosóficos.

¿Que é o que solicitan, por exemplo, as nosas paciencias cando nos enfrontamos á tensión vital entre idea e crencia? En primeiro lugar, o feito de que exista xente que a siga considerando un problema teórico e non máis ben un estímulo anímico para facer fronte ás falsas crencias (velaí o problema teórico) e, sobre todo, ás súas perniciosas consecuencias. O feito, en segundo lugar, de que os debates se realicen nunha desacougante penumbra histórica que fai esquecer cabos e tramos importantes da cuestión. O feito, en terceiro lugar, de que non existindo en realidade contraste relevante entre ciencia e crencia si que existe un *topos* difícil de concebir e de vivir no que todo saber se baleira de subxectividade e vén sendo coma unha especie de acción vidente e vibrante: a que Aristóteles nomeou como "contemplación"(θεωρητική... ἐνέργεια, *Ética a Nicómano,* L.X, 1178 b, 9).

Contemplemos unha posible secuencia de todo isto. Pode un estar de acordo con case todo nunha análise interna da filosofía lingüística

verbo da crencia, tal como a fai Daniel C. Dennett[1]. É certo que este estilo de análise vén sendo desde hai séculos modelo de atención e minuciosidade. Pero se resulta que a crencia é unha actitude proposicional (a diferencia da proposición mesma que vén ser a "idea" do vocabulario hispano), aquela que ademais supón diferentes *mundos nocionais* incluídos nese mesmo mundo real; a pesar disto, digo, non se pode afirmar sen embargo, como así o fai Dennett, que non existan unicornios. Unicornios *haber hainos*, o mesmo que existe, sen lugar a dúbidas, o navegante Ulises, o da Odisea.

Todo este asunto de Ulises e mais dos unicornios non vén de tan lonxe, así que quizais conveña gastar unhas poucas liñas para tratar del. O filósofo alemán Frege, amigo de Bertrand Russell, afirmou que para falar con sentido de Ulises (ou dos unicornios) era imprescindible establecer que estes termos carecen de referencia e que polo tanto a crencia nestes entes descansa nunha idea falsa. A cuestión de se *propter hoc* a crencia en Ulises ou en entes como os unicornios se converte tamén en falsa ocupou nas últimas décadas a multitude de filosofías e semánticas. Pero unha maneira bastante radical, na miña opinión, de cambiar os termos do problema é afirmar tranquilamente que "Ulises" e "unicornio" teñen referencia e que polo tanto a crencia neles é verdadeira. Esta proposta despraza a verdade sobre Ulises, unicornios... ó sentido das súas aparicións en contextos distintos, o que nos leva á súa vez a unha filosofía práctica da crencia. Ocorre así que un suxeito pode confundir unha estatua de Ulises cunha de Zeus. Equivócase, daquela, por moito que crea que a estatua de Zeus representa a Ulises. Mais, ¿a quen molesta con esta equivocación e falsa crencia? Detéctase tamén unha falsa crencia se alguén se achega a un picadeiro e solicita, con seriedade, montar un unicornio. O encargado diralle que non existe na súa corte ningún unicornio, deste xeito a partir de aí o problema reside máis ben en como tomará tal evento o que cre nos unicornios (se lle dá unha crise de nervios, se leva unha "decepción" ou cousas semellantes). Eventualmente, o encargado do picadeiro podería terse investido do oficio de filósofo para responder á demanda de montar un unicornio explicando categoricamente que "non existen os unicornios", o que, como xa vimos, é falso. O amigo dos unicornios pode exhibir a súa carpeta de debuxo e amosar unha longa serie de gravados, fotos de cadros, páxinas de libros antigos e modernos nos que se fala de unicornios, e por fin, un vídeo onde se poden ver unicornios. O máis racional, daquela, é dicirlle ó suxeito que en calquera caso eses unicornios non serven para cabalgar e aí remata a cuestión. Mesmo

1. Dennett, Daniel C. "Más allá de la creencia", en *La actitud intencional* (1987), Gedisa, Barcelona, 1991, páxs. 111-191, especialmente a páx. 165.

pode buscar noutro picadeiro. Con Ulises ocorren dificultades de interpretación semellantes, que afectan á correcta determinación do sentido de "Ulises", pero quizais non tan insensatas. Como afirman os semióticos[2], os significados de "Ulises", "unicornios"... son ampliables nunha enciclopedia deste termo, ampliación que depende de que alguén invente novas determinacións de "Ulises" (para o que moi ben podería servir de exemplo os poemas de Cavafis ou mesmo as cancións de Lluís Llach). Agora ben, se eu creo en Ulises o de Itaca teño que saber, non obstante, que non podo falar con el por teléfono (pero si o podo facer cun neno que se chame Ulises) mentres que si podo inventar unha relixión ou fundar unha asociación dedicada a "Ulises de Itaca". Se eu creo que podo falar con Ulises por teléfono teño daquela unha crencia falsa. Se eu creo que Ulises é o patrón dos rapaces que teñen saudade dunha patria feliz na que eles serán, por fin, o ben amado soberano, non caio en ningunha falsa crencia. Fago unha proposta cun sentido que pode ser máis ou menos correspondente ("verdadeiro" se se quere) co conxunto da enciclopedia "Ulises". O sentido da proposta dos rapaces que teñen saudade... resulta un tanto pobre, desde logo, pero ¿a quen importa iso? De momento a ninguén, mentres non pasen á acción e a súa crencia choque con outras accións-crencias.

Non sei se se nota que o meu intento non é outro que o de situarme nunha posición na que a venerable distinción entre "idea" e "crencia" (ou o que é o mesmo, entre "ciencia" como coñecemento verdadeiro e "crencia" como experiencia dun coñecemento hipotético) reciba outra lectura. De feito, a nosa tradición próxima dispón dunha versión dese par algo máis complicada e adecuada pero finalmente rexeitable. Refírome á influínte teoría de Ortega y Gasset na que a "crencia" posúe un carácter previo á "idea" e cargado, por así dicir, de perlocución existencial, mentres que a "idea" viría a se construír no seo da crencia descargando a esta de paixón. O carácter raciovitalista da idea provén tanto da súa precisión epistémica como da súa "moderación" existencial, oposta nisto ás incitacións da influencia de Unamuno (ós seus "ideais", á súa "arbitrariedade"). Nos nosos contornos, aínda que non precisamente na Europa máis continental e nuclear, a loita pola idea ha ser entendida como unha loita pola moderación en contra da abafante presencia de crencias institucionais perniciosas. Por contra, os últimos avatares da teoría da crencia no mundo anglosaxón agudizan algunhas tendencias previas moi diferentes: a medida que se teoriza a diminución de distancia entre a idea como "concepto" e mais a crencia como estado normal da opinión, agrávase a coquetería,

2. Eco, Umberto. *Semiótica y filosofía del lenguaje* (1984). Lumen, Barcelona, 1990.

entre a xente filosófica, por se abrazar ás vellas crencias institucionais —como un desafío e unha diverxencia da liberdade persoal respecto ó dominio "moderado" dunha visión científico-técnica do mundo—. Se ben non é o tema principal para estas reflexións hai que dicir que a filosofía ten alternativas mellores que a de predicar pola mañá sobre o Espírito Santo e facer pola tarde teoría dos mundos posibles. A razón deste rexeitamento reside en que a adhesión en bloque a unha crencia institucional, quer sexa a dunha igrexa, a dunha escola artística ou quer mesmo a dun partido político, só pode invocar ó seu favor o dereito individual —como opción ou como *hobby*— pero non os altos dereitos da filosofía, posto que esas adhesións son incompatibles coa conversión das crencias en razón común.

Polo demais eu non noto diferencia de potencialidade ningunha entre ideas e crencias *verdadeiras*. Hai, polo contrario, moitas verdadeiras crencias que son falsas, tanto por ser irreductibles a razón común como polas súas malas consecuencias. Entre nós existe aínda un tácito suposto segundo o cal a chamada "ciencia" é o exemplo máximo dunha construcción verdadeira *porque* non se compón de ciencias. É esta unha proposición filosoficamente falsa e non hai máis que falar. Ou mellor dito: hai que engadir que calquera teoría é verdadeira se, e só se, é tomada na súa instalación existencial —que inclúe o carácter basicamente pasional do coñecemento— de xeito que sexa referida á súa necesidade para o suxeito e á súa veracidade en canto mostra e aplicación da obxectividade mesma (que non é simple resultado dunha descrición senón un valor ético e estético).

Sufrimos moitas inercias inconvenientes na nosa cultura hispánica de igual xeito que en xeral padece de certas inercias necesarias, e gran parte do labor da filosofía consiste precisamente en descubrilas e lexitimalas. Unha desas inercias innecesarias da nosa cultura é a que enfronta desde hai dous séculos ós partidarios das Ideas Ilustradas (cunhas accións que se determinan de seu, é un dicir, calquera que estas poidan ser). Vai xa sendo tempo de fundir esa escisión que posúe unha orixe que se sitúa, entre outros factores, na raquítica presencia dun pensamento máis artístico e a escasa incidencia dunha glosa filosófica da arte. ¡Como non compadecer a Leopoldo Alas Clarín[3] cando se esforza timidamente, hai xa máis dun século, en mostrar ós hirsutos oídos hispanos o que a poesía ten (a francesa, claro) de edificante (mesmo a de Baudelaire) e filosófico! Clarín, que na súa loita biográfica contra o positivismo do seu tempo (a súa *bête noire*, como di Garagorri[4]) chega a

3. Alas Clarín, Leopoldo. *Mezclilla*. Lumen, Barcelona, 1987, especialmente páxs. 75-105.

4. Garagorri, P. "Leopoldo Alas, literato y filósofo" en *Unamuno, Ortega, Zubiri, en la filosofía española*. Plenitud, Madrid, 1968, páxs. 229-244.

posicións dun "espírito novo" que son en gran parte as nosas. Esas polas que tamén nós nos mofamos dos que chaman "matar a metafísica a improvisala". E así ocorre que estamos onde estamos. Non hai inconvenientes en considerar a Clarín, poño por caso, dentro daquela gran corrente do pensamento europeo, da que fala A. Megill[5], que chegara no seu momento a un primeiro estadio entrópico da filosofía autoconcebida dentro da historia e aferrada na súa dimensión de experiencia existencial. É certo que a filosofía de Occidente tería que sufrir pronto novos embates neofundamentalistas de todo tipo, a penas resistidos entre nós polo esforzo de Ortega e dos seus círculos. Embates que no que a nós concerne neste artigo se concentrarían en renovadas escisións da ciencia e da crencia. E, sen embargo, a continuidade estética da filosofía logra sempre sacar do texto o que solicita e refírese a aquela "contemplación" verdadeira do que é como é. Non podo esquecer que once anos antes de que Clarín escribise *La Regenta* alzaba o poeta neno Rimbaud o monumento inmarcescible ós límites da poesía que é o seu *Une saison en Enfer* (1873). Da meditación sobre esa apaixonada despedida da suficiencia do xenio adolescente dedúcense, sen embargo, algunhas cousas elementais que convén seguir difundindo: que para "posuír a verdade nunha alma e nun corpo", é dicir, para ser "absolutamente moderno" hai que unir ideas e crencias nunha certa erótica: *L'amour divin seul octroie les clefs de la science.*

Ll. A.

5. Megill, A. *Prophets of Extremity*. University of California Press, Los Angeles, 1985.

Horacio en galego: catro epodos descoñecidos de 1910

Xesús Alonso Montero

Adico este traballiño ó Profundador de Castelao, aquel "barbeiro de sábado" que non podía "profundar máis porque non (sabía) latín".

1. HORACIO NA NOSA VOZ

Cando se fala dos traductores galegos de Horacio, no mundo erudito cítase a versión que dos catro libros das *Odas* fixo Aquilino Iglesia Alvariño no ano 1951[1]. Non se trata, sen embargo, do primeiro traductor de Horacio ó noso idioma. Aínda que discutible (e discutida) nalgún aspecto, a traducción de Aquilino é un fito para calquera estudioso do tema de Horacio en galego.

Tamén é unha data importante a de 1868, ano no que se publica a primeira versión galega dun texto de Horacio: o epodo II, o famosísimo "Beatus ille". Todo fai supoñer que a índole do poema, inzado de elementos rurais e de adhesión á vida campesina (non mísera), foi a

1. Q. Horatii Flacci. *Carmina* (Traducción, prólogo, notas por...). Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela, MCMLI.

condición que invitou ó humanista Xosé García Mosquera a facer falar a Horacio en galego[2]. É significativo que moi poucos anos despois este mesmo texto se traduza ó bable, lingua, daquela, de máis exigua tradición literaria có galego é, quizais, de inferior consideración cultural. Refírome ás versións de Juan María Acebal e Justo Álvarez Amandi, ambas as dúas de 1878[3].

Hai que chegar á figura singular (por senlleira) de don Florencio Vaamonde Lores para encontrármonos, arredor do 1900, co segundo traductor de Horacio. Tal labor non ten sido tido en conta, e sorprende que se ignore na eruditísima *Historia da literatura* do profesor Carballo Calero. Traduciu, primeiro, a "Oda a Grosfo" (1895)[4], e en 1901 verque, en prosa, a totalidade da "Ars poetica"[5]. Vaamonde Lores, este noso traductor en solitario, é consciente de que ós escritores galegos daquel período cómprelles un espello que estimule actitudes cultas, escolleitas, razón pola que redacta esta "xustificación": "Creemos de mucha utilidad, para buen número de poetas gallegos, la publicación en nuestra *Revista* de la versión gallega del 'Código del buen gusto' donde tanto hay que aprender"[6]. O bo gusto, referido á lingua, opón a escola coruñesa (Florencio Vaamonde, Evaristo Martelo Paumán...[7]) a aqueles escritores da época pouco dados a peneirar certos modos chocalleiros. Quizais esta situación explique o compromiso de don Florencio co Horacio do famoso poema metaliterario. Téñase en conta que o humanista Florencio Vaamonde parecía estar máis interesado noutro poeta romano, en Virxilio, do que traduciu o libro VI da *Eneida* e a *Égloga I*, ambas as dúas en 1898[8].

Do Horacio galego de Florencio Vaamonde Lores, publicado en 1901, temos que avantar por enriba de medio século para chegarmos ós *Carmina* de Aquilino Iglesia Alvariño, publicado en 1951. De feito, nese longo período só se produce un texto episódico: a traducción feita por Antonio Rey Soto, co título "Escola de larpeiros", da Sátira II, 4[9].

2. Quen a publica por primeira vez é Juan A. Saco y Arce, catedrático do Instituto de Ourense, como García Mosquera (Vid. *Gramática Gallega*, Impr. Soto Freire, Lugo, 1868, pp. 292-95).

3. Reprodúcense, como a traducción galega, no *Horacio en España* de M. Menéndez Pelayo (Colección de Escritores Castellanos, Madrid, 1885, I, pp. 295-301).

4. *Revista Gallega*. La Coruña, nº 32, 20-10-1895.

5. "Epístola de Horacio aos Pisós sobre da Arte Poética", id, 1901 (varios números).

6. Este texto está asinado pola Redacción ("N. de la R."), o que non invalida a nosa suxerencia; por outra parte, cremos que está máis próxima do estilo de Vaamonde Lores que do de Galo Salinas, director da revista.

7. Recórdese a súa sátira, *Os afillados do demo* (1885), contra certas formas que afean ou aldraxan a lingua literaria.

8. *Revista Gallega*. La Coruña.

9. Ourense, Impr. La Región, 1949.

2. UN CURIOSO ACHADO

Rebus sic stantibus, na Biblioteca de Poio, hai dous anos, bato con este título: *EPODOS | Con la versión literal y diferentes traducciones en las lenguas ibéricas, | recopiladas por el doctor | Cosme Parpal y Marqués...* Ninguén, na erudición galega, citara nunca, que eu saiba, esta publicación[10].

Trátase de "Cuadernos" pertencentes á Biblioteca de Autores Griegos y Latinos, "publicada por la Academia Calasancia (con censura eclesiástica) bajo la dirección de L. Segalá y C. Parpal[11], profesores de la Universidad de Barcelona". Ata o presente, e pese ás axudas[12], só teño consultado: o II, o III, o IV, o V e o VI. Figura como Administrador, en Barcelona, Enrique Dieste, nome que quizais explique a presencia, entre os traductores galegos, de Olegaria e Eduardo Dieste. Nos cadernos consultados non se consigna o ano da impresión, moi probablemente o 1910 ou data moi próxima[13].

3. DOS TRADUCTORES E DAS TRADUCCIÓNS

3.1. *Epodo IV*

Tradúceo Olegaria Dieste, irmá dos escritores Rafael e Eduardo, este tamén colaborador nun dos cadernos. Dona Carmen Muñoz, a súa cuñada, consultada *ad hoc*, confesou non ter noticia desta nin de ningunha outra actividade literaria. Sábese, si, que estudiou a carreira de Maxisterio e que foi unha excelente pianista. Máis nova ca Rafael —nacera en 1890—, faleceu en Rianxo en 1981, poucos meses antes có seu ilustre irmán. A súa colaboración horaciana debería situarse antes de 1914, ano no que a familia advertiu o primeiro síntoma claro da enfermidade que a tería postrada no leito varias décadas.

A traductora parece entender o texto latino, aínda que a nós nos custe unha miguiña entender a súa versión. Hai, por exemplo, deficiencias de puntuación, formas nominais raras (fortúa, tribún...), exceso de apóstrofos... Non nos disgusta, sen embargo, a traducción do verso 6: "fortúa non fai caste" (*fortuna non mutat genus*). Con ou sen axuda do seu

10. Curiosamente, hai unha referencia no *Espasa*, na voz Horacio: moi breve, con omisións e algún lapsus gramatical (Olegario, por Olegaria).

11. Sobre este polígrafo menorquino residente en Barcelona (1878-1923), Vid. Torre y del Cerro, Antonio de la, "Don Cosme Parpal y Marqués", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, nº 89, 1926, pp. 305-58.

12. Dos profesores Basilio Losada (en Barcelona) e Manuel Rodríguez Alonso (na Biblioteca Nacional, Madrid).

13. No traballo de A. de la Torre (Vid. n. 11) lemos: "... *Epodos*. Con la versión literal (...) La publicación es posterior a 2-II-1910 y anterior a 17-III... (p. 354).

irmán Eduardo (cónstanos que non era mal latino), ¿valeuse dunha tradución castelá? É frecuente nestas, aínda hoxe, traducir o "mannus" do verso 14 por "jaca", o que explicaría o intemperante "xaca" da nosa versión. De todos os xeitos, sexa o lector quen compare.

Texto latino	*Texto galego*
Lupis et agnis quanta sortito obtigit,	Canto de séu son os lobos e años
tecum mihi discordia est,	amigos, tal nosoutros,
Hibericis peruste funibus latus	árdech'o lombo das cordas ibéricas
et crura dura compede.	y os pes das rexas trabas.
licet superbus ambules pecunia,	Inda que d'ouro reloz'a suberba
fortuna non mutat genus.	fortúa non fai caste.
videsne, Sacram metiente te viam	¿Ves, cando a rúa sagrada ti medes
cum bis trium ulnarum toga,	con seis varas de toga
ut ora vertat huc et huc euntium	como se torcen os rostos, sen garda
liberrima indignatio?	de noxo que lles fas?
'sectus flagellis hic triumviralibus	Velo ai vai, dinse; d'ir cu íse as azoutas
praeconis ad fastidium	encheuse o pregoeiro,
arat Falerni mille fundi iugera	y hoxe en Falerno ten agros abondo,
et Appiam mannis terit,	bate en xaca de luxo
sedilibusque magnus in primis eques	A rua d'Apio, y alleo â ley, senta
Othone contempto sedet.	de cote cabe os grandes.
quid attinet tot ora navium gravi	¿Pra qué ô mar por os rostos das proas
rostrata duci pondere	con bo lastre de guerra
contra latrones atque servilem manum	e ir descontra piratas y escravos
hoc, hoc tribuno militum?'	de tal tribún âs ordes?

3.2. *Epodo V*

Tradúceo Eduardo Dieste (1882-1954), quen cursou Latinidade (e Filosofía e Teoloxía) no Seminario Conciliar de Santiago nun tempo (principios de século) en que estes centros impartían unha excelente formación latina. No Seminario de Compostela explicaba materias lingüísticas un filólogo sabio: don Ángel Amor Ruibal. Como escritor, Eduardo Dieste cultivou varios xéneros en castelán, ás veces con éxito, pero ninguén ten citado textos seus en galego[14].

O longo epodo V tradúceo Eduardo Dieste con liberdade, excesiva ás veces. No verso 4, por exemplo, califica ás bruxas —mesmo sen teren aínda aparecido no texto— de "foscas, lurpias defromes", adxectivos que non existen no orixinal latino. Abundan estas liberdades, algunhas por omisión. Cremos que erra gravemente na interpretación dos dous versos finais:

14. Comunícame Xesús Santos Suárez que posúe copia dun soneto en galego publicado na *Gaceta de Galicia*, Santiago, nº 191, 8-8-1911.

neque hoc parentes heu mihi superstites
effugerit spectaculum

¡consolo han ser par'os meus pais coitados
qu'os ollarán espidos xa de freba!

De feito, o que proclama o neno, martirizado polas bruxas, é que estas serán mortas a cantazos ("a seixasos") e, logo, esparexidos os seus membros polos lobos e voitres, espectáculo que contemplarán os seus pais, que o sobrevivirán.

Lixan a súa versión "gubernades", "que los homes", "oullades"[15]...; tamén sesea algunha vez (recurso xa rexeitado na época) e apostrofa en exceso (posm'os ollos), o que nos fai lembrar a versión da súa irmá. Polo menos nunha ocasión neoloxiza indebidamente: "do moucho noital" (*nocturnae strigis*). De todos os xeitos, dá a impresión de entender o poema latino, non sempre doado para os traductores.

Texto latino	*Texto galego*
At, o deorum quidquid in caelo regit terras et humanum genus!	Dioses que dind'o ceo gubernades o mundo e mail-os homes:
quid iste fert tumultus? aut quid omnium vultus in unum me truces?	¿á qué ven tal liorta? ¿Qué me oullades foscas, lurpias defromes?
per liberos te, si vocata partubus Lucina veris adfuit,	Hou, velliñas, si acaso fillos tedes eivos rogar que pol-o seu amore
per hoc inane purpurae decus precor, per improbaturum haec Iovem,	miña ilustre nobreza e meu candore impías n'aldraxedes,
quid ut noverca me intueris aut uti petita ferro belua?'	pois viranvos do ceo mals á eito. ¿Pra qué d'aborrecida
ut haec trementi questus ore constitit insignibus raptis puer,	madrasta posm'os ollos, ou á xeito. da besta pol-o ferro mal ferida?
impube corpus, quale posset impia mollire Thracum pectora,	Tals queixumel-os tremes beizos deran do tenro picariño
Canidia, brevibus illigata viperis crinis et incomptum caput,	qu'ind'a peitos de pedra esmoreceran; pro as meigas ¡malas femias! o corpiño
iubet sepulcris caprificos erutas, iubet cupressos funebris	talmente en coiros mesmo lle deixaron, y âs ordes de Canidia,
et uncta turpis ova ranae sanguine plumanque nocturnae strigis	que antr'os cabelos cobras ten, botaron, ledas co a tal perfía,
herbasque, quas Iolcos atque Hiberia mittit venenorum ferax,	antr'o medio d'un lume feitizado guizas de carbafigo do apañado
et ossa ab ore rapta ieiunae canis flammis aduri Colchicis.	n-as covas dos defuntos, e ponlas de alcipreste, y ovos untos
at expedita Sagana per totam domun spargens Avernalis aquas	co a sangue ben ruín da ran noxenta, e do moucho noital prumas brilosas;
horret capillis ut marinus asperis echinus aut currens aper.	d'Iberia e Xolcos herbas pisoñosas e moas de cadela moy famenta.

15. ¿Erro de imprenta? Repárese que no derradeiro verso escribe "ollarán".

abacta nulla Veia conscientia
ligonibus duris humum
exhauriebat ingemens laboribus,
quo posset infossus puer
longo die bis terque mutatae dapis
inemori spectaculo,
cum promineret ore, quantum exstant aqua
suspensa mento corpora;
exsecta uti medulla et aridum iecur
amoris esset poculum,
interminato cum semel fixae cibo
intabuissent pupulae.
non defuisse masculae libidinis
Ariminensem Foliam
et otiosa credidit Neapolis
et omne vicinum oppidum,
quae sidera excantata voce Thessala
lunamque caelo deripit.
hic irresectum saeva dente livido
Canidia rodens pollicem
quid dixit aut quid tacuit? 'o rebus meis
non infideles arbitrae,
Nox et Diana, quae silentium regis
arcana cum fiunt sacra,
nunc, nunc adeste, nunc in hostilis domos
iram atque numen vertite!
formidulosis cum latent silvis ferae
dulci sopore languidae,
senem, quod omnes rideant, adulterum
latrent Suburanae canes
nardo perunctum, quale non perfectius
meae laborarint manus.
quid accidit? cur dira barbarae minus
venena Medeae valent,
quibus superbam fugit ulta paelicem,
magni Creontis filiam,
cum palla, tabo munus imbutum, novam
incendio nuptam abstulit?
atqui nec herba nec latens in asperis
radix fefellit me locis.
indormit unctis omnium cubilibus
oblivione paelicum.
a! a! solutus ambulat veneficae
scientioris carmine!
non usitatis, Vare, potionibus,
o multa fleturum caput,
ad me recurres, nec vocata mens tua
Marsis redibit vocibus!
maius parabo, maius infundam tibi
fastidienti poculum,
priusque caelum sidet inferius mari,
tellure porrecta super,
quam non amore sic meo flagres uti
bitumen atris ignibus!'
sub haec puer iam non ut ante mollibus
lenire verbis impias,
sed dubius unde rumperet silentium
misit Thyesteas preces:
'venena magnum fas nefasque, non valent

Antromentres Sagana arrefaixada
do Averno as augas póxos'a espallare
pol-a casa bulindo,
súa endome crencheira arrupïada
com'ourizo do mare
ou porco espín que fero sai fuxindo.
E Veya, sen remorso qu'a endespoña
co traballo xumía da ligoña
pr'o neno soterrar co a testa fora
ô xeito d'un que fai no mar qu'acala;
tal qu'houbese degora
sen poder pra matala
da vianda qu'a carón se lle poría
moitas voltas ô dia.
Cansol-os ollos da indefesa loita
esvairanse axiña, e mort'o neno
co seu fégado entón y a miola enxoita
farán pro amore as meigas un vineno.
Tamén eiqui viñera, pois dixenô
xentes de preto e Napoles folgueira,
de Rimini a soada e vil Folía,
femia máis que los homes luxuriosa,
pero moy feita, e tan agarimosa
e entoar suas doces cantinelas
que do ceu pra escoitala vir faguía
a lúa y as estrelas.
Logo a meiga maor, Canidia, xura
en fala moy escura
roendo a longa oncia do pulgueiro
c'un sen podre canteiro:
"Hou, vos, donas pra ben das cousas miñas,
Noit'e Diana, qu'o repós faguedes
namentre los misterios se festexan!;
agora, agora ouvide: Pôde en ruiñas
co a carraxe y a forza que vos tedes
as casas dos que males nos desexan;
ô vello mullereiro arreo unxeito
con isencias á nardo arrecendentes
qu'as miñas maus de cote sabidentes
pra máis boas faguelas non-o fono,
cando acochen as feras no seu leito
da selva, mainas pol-o doce sono
da Subura os cas ceibos que lle ladren,
y a xente co-éles que mo apupe á rire
¿Qué faréi pra qu'os meus feitizos cadren
côs de Medea, quen vingou o aldraxe
ôs seus amores, dándolle a vestire
â filla de Creonte un rico traxe
que a foi queimar todiña
cando pra casarse iña?
Nin herbas nin ramallos
afellas non deixei, nin rediselas,
bos pra faguerll'o dono meu meigallos,
inda fose antr'as penas pr'os topare;
pro hastra agora nô puden atrapare,
qu'él de mín se esqueneeu e infel s'acosta
nos leitos das máis ledas mullerelas.
De muller n-os meiguizos máis imposta
hoxe canzós che arrulen, croël Varo,

convertere humanam vicem;
diris agam vos; dira detestatio
nulla expiatur victima:
quin, ubi perire iussus exspiravero,
nocturnus occurram Furor
petamque vultus umbra curvis unguibus,
quae vis deorum est manium,
et inquietis adsidens praecordiis
pavore somnos auferam:
vos turba vicatim hinc et hinc saxis petens
contundent obscenas anus;
post insepulta membra different lupi
et Esquilinae alites;
neque hoc parentes heu mihi superstites
effugerit spectaculum'.

pois miñán trocarase o teu contento
en bagoas d'un ben fondo sofrimento;
novos sugos porparo
que porán fin o teu desleigamento,
y a fé que voces meigas n'han valerche
pra no teu xuicio ben cabal poñerche.
¡Antel-o ceu baixo do mar virase
y o chau o ceu rubirase
qu'en desexos de min non ardas logo
com'a cera no fogo!"
Uíu o neno aqueste crúo dito
e incente que falar, xaurad'o esprito,
pensou qu'os rogos mols alí folgaban,
e cos folgos que aínda lle axudaban
esora as maldiciós de Tiestes berra:
"Moito val, moito, pro madía, erra
a vosa cencia escontr'os homes volta;
nen saquirficios poiderán detere
as maldiciós qu'un aldraxado asolta.
Sofra o corpo que axiña díl morrere
velaiquí, vol-o xuro
a vountá do ceo:
De teble sanna o meu pantasma cheo
os ollos cas gadoupas riscaravos,
aniñará no voso ventr'empuro
y forte medo o sono envesaravos.
Soscaravol-a xente, porcas vellas,
a seixasos dos pobos
y atoparél-a morte, mais afellas
qu'inda é pouco, pois aguias e máis lobos
vosos nembres verán desoterrados
y ô semialos e n-éles faguer ceba,
¡consolo han ser par'os meus pais coitados
qu'os ollarán espidos xa de freba!

3.3. *Epodo VI*

Un dos epodos máis breves de Horacio é o que traduce Javier Montero, escritor sobre o que se teñen aportado moi poucos datos. Do ano 1910 é o único libro en galego (verso e prosa) que cita R. Carballo Calero de Javier Montero Mejuto, sen dúbida, cremos, o noso traductor. Titulado *Monicreques*, non o teño atopado nas miñas pesquisas e ignoro se o profesor Carballo o leu; en calquera caso non o caracteriza nin o valora[16]. Autor, logo, de obras de diversa índole en castelán, publicou, arredor de 1970, supoñemos que xa de moita idade, tres opúsculos poéticos no noso idioma[17].

16. *Historia da Literatura...*, pp. 510 e 565.

17. *Voo de inquedanzas* (que non vin); *Na ribeira do tempo*. Madrid, Impr. El Arte, 1970, e *Loureiros da noite*, Ib., 1971.

Nos seus comezos tamén cultivou a prosa en galego. Coñezo "Ás catedraes mortas", texto breve publicado en *Suevia*, Santiago, nº 17, 1918.

No breve texto que nos ocupa, sorprenden, negativamente, a ausencia de uves ("nebes", "atrebes"...) e a presencia de certos zetas ("zénico", "zeibaches"), entre outros grafemas; no eido léxico non están claras voces como "zénico" e "acontiados". En calquera caso, a intención do epodo está captada polo noso traductor.

Texto latino	*Texto galego*
Quid immerentis hospites vexas canis ignavus adversum lupos? quin huc inanis, si potes, vertis minas, et me remorsurum petis? nam qualis aut Molossus aut fulvus Lacon, amica vis pastoribus, agam per altas aure sublata nives, quaecumque praecedet fera: tu cum timenda voce complesti nemus, proiectum odoraris cibum. cave, cave! namque in malos asperrimus parata tollo cornua, qualis Lycambae spretus infido gener, aut acer hostis Bupalo. an si quis atro dente me petiverit, inultus ut flebo puer?	¿Por qué fire las xentes quando iñoran que zénico cos lobos non te atrebes, y os teus azos se acoran ante mín que non tremo á baldronadas? Porque como un Alano polas nebes ergida las orellas botarei tras das feras atreizoadas. Zeibaches mil oubeos, abofellas, que en xentes febles o tremor puxeron, pro acanbácheste o punto cos acontiados de manxar che deron Mais gárdate de mín pois che barrunto cos fortes cornos teño porparados pra ferir con xenreira nos luxados, cal o acorado xenro con carraxe a Licambes, y a Búpalo, Hipponaxe. ¿Ou coidas que se un risco bes á darme chorara como un neno sen bingarme?

3.4. Epodo IX

De mediana extensión, é o traductor Juan Barcia Caballero (1852-1926), catedrático da Facultade de Medicina (Granada, Santiago), autor de estudios médicos e literarios e poeta bilingüe. Non era alleo á lingua latina e xa en 1891 traducira un longo texto ó galego: o do Terceiro Concilio de Toledo (589)[18]. Hai 33 anos que dei noticia da existencia desta traducción nun breve artigo[19]. Coñecedor do latín e non alleo ás musas, a súa traducción non amosa as eivas que tanto lixan as dos seus colegas. Con algunhas liberdades que parecen moi meditadas, o texto lese con certo agrado.

18. En *El Concilio III de Toledo, base de la nacionalidad y civilización española. Edición políglota y peninsular en latín* (que é o idioma orixinario), *vascuence, árabe, castellano, catalán, gallego y portugués...* Madrid, Impr. de Fortanet, 1891.

19. "La versión gallega del texto del III Concilio de Toledo", *La Noche* Santiago, 8-8-1959.

Texto latino

Quando repostum Caecubum ad festas dapes
victore laetus Caesare
tecum sub alta —sic Iovi gratum— domo,
beate Maecenas, bibam
sonante mixtum tibiis carmen lyra
hac Dorium, illis barbarum
ut nuper, actus cum freto Neptunius
dux fugit ustis navibus,
minatus Urbi vincla, quae detraxerat
servis amicus perfidis?
Romanus, eheu, —posteri negabitis—
emancipatus feminae
fert vallum et arma miles et spadonibus
servire rugosis potest,
interque signa turpe militaria
sol aspicit conopium.
ad hunc frementes verterunt bis mille equos
Galli canentes Caesarem
hostiliumque navium portu latent
puppes sinistrorsum citae.
io Triumphe! tu moraris aureos
currus et intactas boves?
io Triumphe! nec Iugurthino parem
bello reportasti ducem,
neque Africanum, cui super Carthaginem
virtus sepulcrum condidit.
terra marique victus hostis Punico
lugubre mutavit sagum.
aut ille centum nobilem Cretam urdibus
ventis iturus non suis,
exercitatas aut petit Syrtis Noto,
aut fertur incerto mari.
capaciores adfer huc, puer, scyphos
et Chia vina aut Lesbia:
vel quod fluentem nauseam coerceat
metire nobis Caecubum:
curam metumque Caesaris rerum iuvat
dulci Lyaeo solvere.

Texto galego

¿Cando contigo beberei, Mecenas,
sendo á Xupiter grato,
o Cécubo xeitoso
que pr'as ceas brandidas tès gardado,
n'a tua casa magna
po-l-a salú dó Cesar noso amo
d'a lira dórica e d'a frauta frigia
ôs sones acordados
coma fai leve tempo
cando fuxéu d'o Estreito derrotado
o contrafeito fillo de Neptuno
ardendo en lume as naos
e amenazando â Vila
c'as rompidas cadeas que d'escravos
librara ôs seus amigos?
O soldado romano
—¡creerédelo, meus netos!—
cinguido ô basto carro
d'unha cativa dona,
e âs ordes d'uns castrados
leva paus e mais armas;
d'o mesmo sol os rayos
alumean á un tempo a vil enseña
e os briladores cascos.
Fervendo en ira santa
revolven os guerreiros os cabalos
cramando po-l-o Cesar
e feros ululando;
e as enemigas naves van fuxindo
cara ô porto de Accio.
¡Ouh, Trunfo! Arrecada os carros d'ouro
e as vacuriñas ledas, pois nin cando
a guerra de Yugurta,
nin ô levar o héroe de Cartago
levache capitán que mais valera,
ouh, Trunfo, soberano!
Vencido en mar e terra trocóu logo
as púrpuras da groria en negro manto
e n'as Sirtes traidoras
feros ventos guindaron ô contrario.
Ei, pícaro: de presa
trai os maores vasos
e mais viño de Chipre
ou de Lesbos ben caro;
ou danos mais de Cécubo
que reprima as arcadas c'o seu rancio.
Quéro n'o doce viño
afogar os coidados
que me dou o temor d'a probe sorte
de Cesar o meu amo.

4. FINAL

No bimilenario da morte de Quinto Horacio Flaco (27 de novembro de 1992), e nesta homenaxe da revista *Grial* ó gran poeta de Venu-

sia, un fólgase de exhumar textos tanto tempo descoñecidos ou non tidos en conta. Os catro epodos que aquí se ofrecen, calquera que sexa o xuízo dos especialistas en traducción, constitúen unha páxina interesante dese capítulo do noso discurso literario que se chama "Horacio en Galicia". Hai tempo que importantes homes de Letras escribiron este capítulo referido a outras áreas culturais: Marcelino Menéndez Pelayo para España (1876), Gabriel Méndez Plancarte para México (1937)[20], Luís de Sousa Rebelo para Portugal (1982)[21], etc.[22] Quizais entre o "Beatus ille" de X. García Mosquera (1868) e os *Carmina* de Aquilino (1951) non haxa máis traduccións cás mencionadas neste noso artigo. De todos os xeitos, desde aquí instamos a todos aqueles que estimen ós clásicos para que traten de atopar outros "Cuadernos" da colección de epodos dirixida por Cosme Parpal, onde, quizais, figuren traduccións e traductores non mencionados neste noso traballo.

X. A. M.

20. *Horacio en México*. México, 1937.

21. *A tradição clássica na literatura portuguesa*. Livros Horizonte, Lisboa, 1982.

22. Varios. *Orazio nella letteratura mondiale*. Istituto di Studi Romani, Roma, 1936.

Neste volume é Carles Riba quen trata da presencia de Horacio nas literaturas ibéricas, artigo que, para Galicia, nada aporta. Tal volume, arranxado con motivo do bimilenario do nacemento (1935) polo citado Instituto, suscitou unha rigorosa e ilustradora recensión de María Rosa Lida ("Horacio en la literatura mundial") na *Revista de Filología Hispánica*, 1940. Recolleito está no volume da autora *La tradición clásica en España*, Ariel, Barcelona, 1975, pp. 253-67. Neste traballo non hai referencias a traductores ou imitadores galegos de Horacio.

Once cartas a Lorenzo Varela: seis de Luís Seoane e cinco de Ernesto Sábato

Xosé Gregorio Ferreiro Fente

O código cultural do noso tempo —enténdase morneza e indiferencia— semella vir motivado, en boa parte, polo descoñecemento que as novas xeracións posuímos verbo da nosa historia máis recente. Nada máis natural, cando a particular historiografía do noso país —comprendida esta como vía de ilustración e mesmo como explicación do acontecido— está moi lonxe de cumprir coa súa función última. Quere isto dicir que os galegos máis novos carecemos de todas aquelas referencias que os feitos históricos e as persoas que os protagonizaron aportan e que teñen como función servir de enriquecemento da nosa identidade. O ninguneamento e as páxinas en branco son, pois, os seus trazos definitorios, e a desmemorización histórica a súa consecuencia.

Para chegarmos a semellantes consideracións, só cómpre preguntarse o lugar que ocupan na mesma figuras como Antonio Baltar, Suárez Picallo, Rodolfo Prada, Arturo Cuadrado, Manuel Puente, Emilio Pita, Luís Seoane e tantos outros que, coma eles, souberon unir maxistralmente a súa propia persoa a unhas ilusións sempre relacionadas co seu país. Sen embargo, todos eles, ós que lles "tocou" o mal destino do exilio, resultan hoxe faltos de existencia e estraños e alleos á memoria colectiva.

Lorenzo Varela, tema fundamental do presente traballo, é, pola súa propia significación, que el mesmo construíu no seu andar diario, un dese homes que está chamado a ser protagonista dun non pequeno nú-

mero desas "páxinas in-maculadas" das que antes falamos. Non obstante, a súa pertenza á lexión de galegos nados na emigración[1] e que tras unha breve estadía en Galicia[2] —pero máis ca suficiente para o seu compromiso con ela— observan como de novo transcorren os seus días fóra do que por dereito era o seu país, fai pouco doado o seu coñecemento. Polo que nos teremos que valer de todas aquelas fontes de información que nos permitan unha mellor intelixencia da súa andaina vital. Neste aspecto, a relación epistolar como forma de coñecemento —entre outros posibles— resulta unha das vías máis indicadas para toda investigación biográfica. Non en van, as súas características intrínsecas —espontaneidade, intimidade, etc.— permítennos cimbrar luz sobre certos aspectos do obxecto de estudio que, no caso contrario, non serían máis ca sombras ou escuridade.

Nestas páxinas, valéndonos dun corpus de once cartas, que nalgúns casos transcribiremos de xeito fragmentario, presentaremos parte da relación epistolar que este galego senlleiro mantivo con outras non menos egrexias figuras da galeguidade —Luís Seoane— e da literatura arxentina e universal —Ernesto Sábato.

Queremos facer chegar o noso agradecemento a Fernando Scornik —fillastro de Lorenzo Varela— e á súa ex-dona, Poulette Centurión, pois a eles debemos a conservación e doazón destas cartas.

1. SEIS CARTAS DE LUÍS SEOANE A LORENZO VARELA

Tendo en conta determinadas coincidencias biográficas —nacemento na emigración, formación en Galicia, retorno á diáspora— non faltou quen observara que entre Lorenzo Varela e Luís Seoane había certos trazos de paralelismo existencial[3]. A pesar do seu mutuo descoñecemento, estas vidas paralelas estaban chamadas, pola propia senrazón da vida, a converxeren en calquera momento e lugar. Sería o mes de Nadal de 1941 no porto de Buenos Aires[4].

1. Xesús Manuel Lorenzo Varela Vázquez nace o 10 de agosto de 1916 nun barco que ía camiño da Habana. A súa partida de nacemento, sen embargo, sitúa este feito no número 75 da rúa Ángeles da devandita cidade.

2. Tras unha breve estadía na cidade da Habana —non sabemos o tempo exacto— a familia Varela trasládase a Buenos Aires, onde o pequeno Lorenzo Varela realiza os seus primeiros estudios. A súa chegada a Galicia coincide coa proclamación da Segunda República. De feito, coa data do 31 de agosto de 1931 asina Jesús Varela —este é o nome co que aparece no documento— a solicitude de admisión no exame de ingreso no Instituto de Segundo Ensino de Lugo.

3. Cfr. Paz Andrade, V., "Vidas converxentes e mortes paralelas", en *Grial*, número 65 (monográfico dedicado a Luís Seoane), Vigo, 1979, páx. 311-320.

4. Segundo nos informou Arturo Cuadrado, cando Lorenzo Varela chega ó porto bonaerense procedente de México —o seu primeiro asentamento como exiliado despois de Francia— estano

A referencia a este feito é ineludible polas consecuencias futuras que ten para o noso poeta. Así, a súa chegada á capital porteña supón, ademais do xa mencionado encontro con Luís Seoane, o reencontro co resto dos exiliados alí establecidos cos que compartía a súa formación vital e intelectual na fonda crise política e cultural dos anos da República e a súa participación directa na loita contra o alzamento fascista do 36. O contacto con todos eles, especialmente co sector galeguista, será transcendental no seu futuro labor intelectual, concretamente no relacionado coas empresas editoriais e coa creación literaria en galego. De feito, a totalidade da mesma, aparece adscrita a homes como Rafael Dieste, Arturo Cuadrado e, sobre todo, Luís Seoane. Poemarios como *Catro Poemas pra Catro Grabados*[5] ou *Lonxe*[6] non serían hoxe, tal vez, realidade sen a existencia deste vencello[7].

As seis cartas mencionadas no epígrafe pertencen cronoloxicamente a un estadio moi superior —desde abril de 1963 ata xullo de 1978— a este ó que ata agora, a xeito de limiar, nos estivemos referindo. Aqueles primeiros anguriosos anos do exilio estaban xa superados; mais, como poderemos observar, as constantes existenciais destes dous homes aínda latexan.

Outro aspecto merecente dunha breve consideración, pois non pasará desapercibido ó lector, é o feito de estaren estas cartas escritas en castelán. Seguramente, os foráneos á nosa tradición resulten estrañados ante esta elección lingüística, máxime, cando Luís Seoane, un dos símbolos do galeguismo honesto e responsable, se comunicaba con outro galego non descoñecedor nin do código lingüístico galego nin do ideario galeguista. A esta cuestión, a sernos posible, deberémoslle

agardando, entre outros, os Dieste, Arturo Cuadrado —cos que xa mantiña unha fonda amizade desde había anos— o seu pai Xosé Ramón Varela García —ó que non vía desde o ano 1931— e Luís Seoane.

5. Luís Seoane publica en 1944, na Editorial Resol, o álbum de gravados *María Pita e tres retratos medioevàles* para o que compón Lorenzo Varela como ilustración literaria *Catro poemas pra catro grabados*. Tanto os gravados coma os poemas, neste caso con música de Julián Bautista, son reeditados en 1951 pola Editorial Argentina de Música baixo o título de *Catro Poemas Galegos*.

6. Varela, Lorenzo. *Lonxe*. Ediciones Botella al Mar, Bos Aires, 1954.

7. Este compromiso mutuo esténdese a case a totalidade do labor intelectual desenvolvido por Lorenzo Varela en Bos Aires. Abonde como testemuño a seguinte anécdota. Lorenzo Varela leva no seu "fardel de eisilado", á súa chegada á capital porteña, *Torres de Amor*, poemario que tras a súa publicación conságrao como poeta. Luís Seoane e Arturo Cuadrado pretenden a súa publicación na Editorial Emecé —na que, como é sabido, dirixían as Coleccións "Hórreo" e "Dorna"— mais os socios directivos da devandita editorial, atendendo a certas consignas políticas, néganse á súa publicación. A raíz deste acontecemento Luís Seoane e Arturo Cuadrado deciden marchar de Emecé e fundan a Editorial Nova. Será na "Colección Pomba" desta nova creación editorial onde, en 1942 e con debuxos do propio Luís Seoane, *Torres de Amor* vexa a luz (fonte: Arturo Cuadrado).

dar algunha explicación. En primeiro lugar, non podemos esquecer que en moi poucos casos ó longo da nosa anómala historia, tanto as persoas alleas coma as propias ó galeguismo, se expresaron en galego na súa relación epistolar e mesmo na interpersoal. En segundo lugar, a esta escasa tradición epistolar no noso idioma debémoslle engadir o presuposto ideolóxico presente en non poucos galeguistas históricos —nos que se encóntra o propio Luís Seoane— para os que a afirmación nacional non tiña por que estar feita necesariamente no idioma do país. A todo isto, e xa en terceiro lugar, non pode pasar como unha razón de carácter tanxencial a circunstancia do dilatado exilio —máis dun cuarto de século— que os mantivo arredados fisicamente de Galicia, impedíndolles o contacto vivo e directo co idioma.

A presentación das cartas farase —tanto estas coma as do apartado dous— seguindo, cando isto sexa posible, unha orde cronolóxica, sen que se interpole entre elas ningún comentario. Non obstante, non prescindiremos de calquera escolio a pé de páxina que, no seu momento, se considere oportuno.

Ginebra, 29 de abril de 1963[8]

Sr. Lorenzo Varela
Buenos Aires.

Querido Varela:

Recibí tu carta del 22 y te agradezco todas las noticias que me envías[9].

(...) Siento verdaderamente la muerte de Lorenzo Domínguez, era un gran artista y un excelente amigo. Para mí, además, otro español del exilio, aunque hubiese nacido en Chile, ocupado cátedras en la Argentina, etc., como escultor nació en España, donde se formó y a cuya sangre pertenecía[10]. De aquí la noticia más importante fué la ejecución de Julián Grimau en Carabanchel. Toda Europa se conmovió. Manifestaciones en todas las ciudades europeas. En Francia, Italia y Suiza, obispos y organizaciones católicas hicieron pública su protesta. Aquí,

8. Este mesmo ano, despois dunha longa viaxe por Europa, Luís Seoane decide, non sen certo medo como indicará en declaracións posteriores, regresar do seu dilatado exilio.

9. O intercambio de datos de todo tipo, principalmente daqueles relacionados co mundo da arte, debeu ser frecuente entre eles. Posiblemente fose isto consecuencia de que Lorenzo Varela se ocupase desde o ano 1950, aproximadamente, da Sección de Crítica de Arte do prestixioso xornal arxentino *La Razón*.

10. Este escultor chileno nado en 1901 fórmase como tal con Juan Cristóbal. Dedicaríase ó ensino en diferentes Escolas de Belas Artes en Chile e Arxentina e en 1942 é nomeado Catedrático no Instituto Superior de Belas Artes de Tucumán.

en Ginebra, hubo dos manifestaciones. La última el sábado 27, de todas las organizaciones sindicales. Al terminar el acto, donde sólo hizo uso de la palabra un dirigente obrero, lanzaron al lago dos coronas de claveles blancos y centenares de claveles rojos para que remontasen las aguas del Rhône y llegasen simbólicamente a las costas de España. Franco se cerró definitivamente, pienso, muchas puertas europeas, las que se habían entreabierto para la liberación de su economía y su política. La prensa francesa es, en su casi totalidad, intransigente con él, con la ahora dudosa ayuda económica de De Gaulle y con Malraux[11], del que nadie puede escuchar su silencio. Pero ahí van algunas noticias, pues no creo puedas pasar la de Grimau[12].

(...) "Morir en Madrid" es la última película de Frédéric Rossif, el autor de otra muy buena "Le temps du ghetto", hecha a base de documentales extraídos de los archivos. También de los archivos de varios países extrajo la documentación gráfica para relatar la guerra de España. Un relato apocalíptico, según juzgan algunos críticos, que mereció el que interviniese la censura francesa cortando frases del texto redactado por Madeleine Chapsal. En estos días la película (...) sirvió en general como título a los numerosos comentarios que se hicieron contra Franco alrededor de la ejecución de Grimau. Resulta un excelente recuerdo en el momento en que Francia se apresta a ayudar financieramente a España, formando parte de su gobierno Malraux, el "caballero", subrayamos entre comillas, de "La Esperanza".

Seoane

El Castro, 11 de julio de 1967

Sr. Lorenzo Varela
Buenos Aires

Mi querido amigo:

Llevamos un mes en El Castro. En La Coruña, al día siguiente de llegar me caí en la calle y me astillé el húmero del brazo derecho en la

11. Georges André Malraux, polémico intelectual e político francés, foi un dos homes que máis odios levantou na Francia do seu tempo. Odios motivados polos seus radicais cambios de rumbo ideolóxico. De compañeiro de viaxe dos comunistas dos anos 30 e organizador da escuadrilla "España" na guerra civil, pasou a ser, ante a perplexidade dos seus ex-camaradas, ministro nos dous gobernos do xeneral De Gaulle.

12. Ó coñecerse a execución de Julian Grimau, constitúese en Xenebra un Comité de Acción coa participación do Partido Socialista, Partido do Traballo (Partido Comunista), Partido Liberal

articulación del hombro, desgarrándose además los tendones de ese brazo. Veinte días, pues, con él en cabestrillo y el resto hasta ahora, dolorido y sin poder extenderlo ni alzarlo. Desde hace días puedo, sin embargo, escribir y dibujar, y, ahora, tallar una serie de jarras con cabezas de personajes medievales gallegos con la intención de que la historia de este país se aprenda en bazares y en tiendas, que parece ser la única manera de hacer popular esa historia. Serán 18 jarras, si soy capaz de hacerlas [13]. Todo lo que fuimos haciendo hasta hace un mes lo sabrás seguramente por cartas a otros amigos. Pinté mucho en Madrid. Prácticamente la exposición que hice en Colonia. Expuse además de esta ciudad, en Bonn, en Münster —donde estoy exponiendo— y en Madrid, todas ellas con bastante éxito [14]. Me han hecho buenas críticas y vendí algo. Pinté una porción de acuarelas, unas cincuenta o sesenta y tengo un álbum de dibujos que podría titularse "Fisionómica" o algo parecido; son retratos de gentes vistas en cafés de varias ciudades, tratando de descubrir a través de sus rasgos algo de su carácter y de su vida, expresándolo además en leyendas.

(...) Aquí gozamos de la hospitalidad de los Díaz Pardo y de vez en cuando vemos a Carmen y Rafael. Ayer les dí tu poema, el que me enviaste para ellos que les gustó mucho y Dieste expuxo alrededor de una mesa y rodeado de amigos, en casa de Isaac, juicios espléndidos sobre ti, ese poema y otros, entre ellos el de Laxeiro que yo tenía conmigo [15]. Carmen los leyó muy bien [16].

Radical, Unión de Sindicatos e Federación de Sindicatos Cristianos. Deste xeito, o domingo, 27 de abril —sete días despois da súa execución— teñen lugar, na Illa de Rousseau, os acontecementos que se relatan na carta.

13. Estas xerras foron realizadas anos despois en porcelana pola Cerámica de Sargadelos sendo unhas das primeiras pezas figurativas realizadas pola, daquela nacente, empresa ceramista. As dezaoito xerras de 118 mm. de alto representan as cabezas dos seguintes personaxes, aínda que non todos eles medievais: Prisciliano, a Monxa Etheria, o Bispo Sisnando, San Rosendo, San Pedro de Mezonzo, o Rei García, o Mestre Mateo, o Bispo Xelmírez, Paio Gómez Chariño, Martín Codax, María Balteira, Xohan Tuorum, María Castaña, Inés de Castro, o Conde de Camiña, Rui Xordo, o Mariscal Pardo de Cela, Vasco da Ponte e María Pita, aínda que esta última fóra desta serie.

14. Galerie Boissere. Colonia.
Deutschen Bücherbund. Bonn.
Galerie das Schwarze Schaf. Münster.
Galería Fernando Fé. Madrid.

15. Trátase do poema "Envío a Laxeiro, en su pintura" escrito polo ano 1960 con motivo dunha mostra pictórica do ilustre pintor galego que tivo lugar na cidade de Bos Aires.

16. Foron máis dun os poemas de Lorenzo Varela dedicados a R. Dieste e á súa dona Carmen Muñoz. Dous deles —"Gallos saludando a Rafael Dieste, oidor de gallos" e "Carmen Dieste que fue una vez farol en Amsterdam"— foron recollidos na edición-homenaxe de *Homaxes* por Luís Seoane.

(...) Tuvimos la fatal de Arranz que nos dolió como puedes imaginarte [17]. (...) Leímos tu nota sobre él en *El Mundo* [18] que nos enviaron Sofovich y Lifschitz [19]. Debió ser la única justa que se publicó, pues seguramente las demás, como ocurre casi siempre, debieron haber sido las clásicas gacetillas porteñas que a penas constituyen una extensión de la noticia de fallecimiento. En España, en cambio, parece que lo más importante de la obra de un hombre es morirse, menos, naturalmente, si esto ocurre en el extranjero. Entonces se hace un silencio igual al que se le atributó al escritor, artista, científico, o lo que sea, en vida. Naturalmente si no es Premio Nobel o algo así. Uno de los recortes de tu crónica sobre Arranz la envió Díaz Pardo a un diario de Madrid, donde ocupa un importante puesto un amigo de él, con la intención de que recogiesen datos de la tuya e hiciesen algo en homenaje a Arranz. No se publicó nada.

(...) Un abrazo de Maruja y mío para los dos y para los amigos comunes. Otro grande de:

Seoane

Gijón, 17 de diciembre de 1968

Sr. D. Lorenzo Varela
Buenos Aires.

Mi querido amigo:

Te escribo sin demasiada confianza en tu respuesta. Simplemente para que sepas de nosotros y de lo que vamos viendo de España. Estuvimos antes en Nueva York, tres ciudades alemanas, Düsseldorf, Colonia y Bonn y luego en Roma, donde visitamos, aparte algunos monumentos, a María Teresa y a Alberti [20]. Muy bien. Alberti trabajando

17. Cfr. Díaz Pardo, Isaac. *El ceramista Arranz y su escuela*. Ediciós do Castro, Sada, 1965.

18. Lorenzo Varela chegou a ser Asesor de Dirección deste xornal.

19. Tanto Luisa Sofovich, dona de Ramón Gómez de La Serna, coma Tito Lifschitz, empresario arxentino con gran sensibilidade cultural e de asidua presencia nos círculos literarios e culturais bonaerenses, mantiveron unha estreita amizade con Lorenzo Varela e con boa parte dos exiliados galegos.

20. Entre o noso poeta e Rafael Alberti houbo, sobre todo nos primeiros anos do exilio, unha relación bastante fonda. Como corolario, Lorenzo Varela chega a dirixir *El Pueblo Español* (voceiro do Partido Comunista), cando R. Alberti era o máximo expoñente da comunidade comunista alí exiliada. Co tempo prodúcese entre eles un certo distanciamento.

mucho. Acaba de hacer un libro dedicado a Miró, con cinco o seis grabados y manuscrito...

(...) En Madrid, Aguilar acaba de publicar su libro *A la pintura*[21], con reproducciones en color, muy caro, 250 pesetas el ejemplar y del que fuimos excluídos todos los pintores vivos menos Picasso y Miró y algunos como Portinari. En el caso de los vivos quizás para no tener que explicar quienes somos y por eso que se dice "justicia distributiva", y en el de Portinari, porque ya muerto, sin rendir ya beneficio, y no habiendo sido ni Goya ni Cézanne, así parece, realmente no vale la pena. Pero dejemos a Alberti. Estamos en España hace casi un mes. Hemos estado en Barcelona y Madrid, espléndidas las dos en muchos aspectos pero aguantando ambas, como toda España, una crisis económica sorda producida por el cierre de industrias y que afecta al comercio. La gente se queja este fin de año, pero continúan hablando del progreso español y enceguecida por el éxito del turismo. El "progreso" consiste, en general, en la producción de electrodomésticos y el aumento de pequeños autos, de Citroën y de la Fiat, muy baratos, y que se compran, como las máquinas eléctricas, en muy cómodas cuotas. Un "progreso" similar al de los países africanos, o a los de cualquiera del tercer mundo.

(...) Ahora sólo quiero saludaros a vosotros, a los amigos comunes, que paséis unas felices fiestas y fin de año con Fernando y esposa, Hugo, Ariel y novias. A todos nuestro saludo. Recibid Marika y tu el fuerte abrazo de Maruja y mío[22].

Seoane

La Coruña, 19 de abril de 1970

Sr. D. Lorenzo Varela
Buenos Aires.

Mi querido amigo:

Os debemos noticias nuestras. Te envío hoy las que puedo, sabiendo, ¡ay!, que no habrá reciprocidad. Ayer ingresó en la Academia Ga-

21. Alberti, R. *A la pintura. Poema del color y la línea. (1945-1967)*. Aguilar, Colección La Arboleda, Madrid, 1968.

22. Lorenzo Varela casa en 1956 con Marica Gerstein, muller culta de ascendencia xudía, viúva dun prestixioso avogado de Bos Aires e co que tivera tres fillos —Hugo, Ariel e Fernando—. Esta muller, que sería a súa compañeira ata o ano do seu pasamento, morre en Las Palmas

llega Rafael Dieste leyendo un importante trabajo que tituló "A vontade de estilo na fala popular". Ocupa el sillón del poeta modernista, dramaturgo y bibliófilo, Antonio Rey Soto, un sacerdote orensano, mundano y viajero, que falleció recluído en un convento de Madrid y que donó su valiosa biblioteca al convento de Poyo, en Pontevedra[23]. Parte de su vida la pasó entre damas siempre a punto de desmayarse que necesitaban de confesión urgente. Al discurso de ingreso de Dieste, cuya lectura debió cortar, respondió analizando muy acertadametne la personalidad del nuevo académico García Sabell. Entre otros amigos, encontré allí a Fole y Piñeiro[24]. Fole continúa manteniendo su sonrisa de estudiante, surgida siempre, parece, de alguna pícara ocurrencia que no expresa, seguramente por timidez. Sonríe solo, ajeno a todo. Así lo ví sentado en un sillón y con la medalla de académico colgada del cuello y jugando con ella. Creo que no escuchaba los discursos. Estaba en otra parte y gozaba de su estancia en otra parte. Se alegró de verme. Le prometí ir a Lugo.

(...) En mayo se inaugura la fábrica de Sargadelos para la que hice dos murales de pizarra, y, unos días después, se inaugurará el "Museo de Arte Carlos Maside" que comprenderá pintura y escultura a partir de la generación del 30: Maside, Souto, Colmeiro. Será el primer museo español levantado en una aldea, en El Castro, el primero gallego parcial, excluyente[25]. Galicia continúa teniendo falsos impresionistas en abundancia que asesinan su paisaje.

De Buenos Aires tengo pocas noticias. De mi libro *Castelao artista* no sé nada[26]. Le dejé a Fuentes una serie de ellos dedicados para enviar

de Gran Canaria o 5 de marzo de 1987. Ambos viviron, na súa dilatada estancia na capital porteña, primeiro no número 104 da rúa Chacabuco no tradicional barrio de Monseñor, un apartamento que se convertiría, como xa diremos, en lugar de reunión de boa parte da intelectualidade arxentina, e, con posterioridade, nun apartamento da rúa Charcas. Marica Gerstein, na súa vida profesional, rexentou un dos negocios de antigüidades máis próspero e importante da cidade.

23. Antonio Rey Soto, efectivamente, morre, o 20 de febreiro de 1966, en Madrid, a onde se trasladara por motivos de saúde en abril de 1962. Foi soterrado, sen embargo e por desexo propio, no Claustro Monumental do Mosteiro de Poio. Deixou como legado ó devandito mosteiro a, sen dúbida, unha das mellores e máis rica biblioteca que sobre temas galegos posuímos hoxe.

24. Tanto Fole coma Piñeiro, especialmente este último, foran amigos de xuventude de Lorenzo Varela. O 11 de xaneiro de 1933 fúndanse as Mocedades Galeguistas de Lugo, ocupando Lorenzo Varela un cargo directivo dentro do organigrama da nova asociación política. Terá que deixalo axiña debido ós reproches de que é obxecto pola súa pertenza a un grupo político de tendencias trotskistas. O cargo vacante ocuparao o seu, xa daquela, inseparable amigo R. Piñeiro. Precisamente, o primeiro poema que escribe Lorenzo Varela, xa asentado en Bos Aires, foi "Eramos tres irmáns". Os tres irmáns ós que se refire son A. Fole —o tolo—, R. Piñeiro —o santo— e el mesmo —o capitán.

25. Este museo nace "de facto" varios anos antes en Bos Aires froito das conversas mantidas entre L. Seoane e I. Díaz Pardo.

26. Seoane, L. *Castelao, artista*. Alborada, Bos Aires, 1969.

a Galicia y no enviaron ni uno solo, ni Cuadrado ni él, tampoco tu poema de Castelao[27].

(...) Ha pasado casi medio año desde su salida y el libro no lo conoce nadie aquí, ni nadie sabe nada de los actos de Buenos Aires sobre Castelao y esto ocurre en un buen momento de Galicia. A Madrid llegó, para pasar un mes, Rodríguez Luna, y está a punto de llegar, se anuncia mucho su regreso, Ramón J. Sender, premio Planeta de Barcelona, que hizo declaraciones estúpidas sobre la guerra civil y la política anterior a ella en la que él aparece como un hombre honesto, situado políticamente entre gentes deshonestas y enemigo leal de la política española de hoy.

(...) Recibid Marika y tu un gran abrazo de Maruja y mío...

Seoane

La Coruña, 10 de junio de 1971

Sr. D. Lorenzo Varela
Buenos Aires

Querido amigo:

Llevamos un mes en Galicia, muy poco tiempo para comentar nada nuevo. Todo está lo mismo que hace un año o, seguramente, aún bastante peor. Solamente en el mes de abril de los alrededores de La Coruña salieron cinco mil emigrantes. En los últimos diez años han emigrado, según las estadísticas, dos millones de españoles, la mayoría naturalmente gallegos y del sur de España.

(...) A las gentes de nuestra generación se las encuentra resignadas. Los pocos que se salvan son algunos de nuestros amigos. Esto parece el pueblo mexicano de Pedro Páramo[28]. Quizás exagere, no lo sé, es mi impresión de este mes que llevo aquí. Dieste y Carmen muy bien, trabajando los dos, Carmen con su inspección y Dieste escribiendo ensayos.

27. Este fermoso soneto que o autor titulou "Castelao" fora escrito en 1969 e publicado posteriormente no libro *Castelao na voz dos poetas*, Ediciós do Castro, Sada, 1970. O primeiro verso do primeiro terceto —"Unha nova Galicia sen cadea"— foi suprimido pola censura do momento na súa primeira edición.

28. Resulta especialmente significativa a comparanza que establece Luís Seoane entre Galicia e a realidade, ateigada de morte, destrucción e caciquismo, descrita por Juan Rulfo na súa celebre novela *Pedro Páramo* (México, 1955).

(...) Díaz Pardo ha hecho una serie de obras espléndidas para Sargadelos pero anda agotado. García Sabell lo revisó estos días y le encontró una especie de agotamiento cerebral. Mimina tampoco está muy bien de salud. A Paz Andrade lo he visto en Madrid, tampoco está bien, lo mismo que Álvaro Gil. Con Fole estuve en Lugo. Conversamos durante tres horas, nos referimos siempre a nuestra época de Santiago y un poco a los problemas de América del Sur y Centro en los que está muy interesado. Te recordamos con Fole y con todos, también con García Sabell con quien estuve por segunda vez anteayer.

(...) Bueno esto es todo por hoy. Por favor escribidnos alguna carta. Queremos saber noticias vuestras, si estais en la nueva casa. Si le pusisteis marco al Pobre Cristo [29] y si has hecho el poema que me debes[30].

(...)

Seoane

Buenos Aires, 4 de julio de 1978

Sres. Marika y Lorenzo
Madrid[31]

Queridos Lorenzo y Marika:

Después de seis meses de silencio, unas cuantas noticias nuestras. 1978 comenzó siendo un mal año para mi. Salí enfermo de Madrid y estuve mal en Buenos Aires. Trabajé poco en relación a otros años, apenas salimos y no vemos demasiada gente. Creo que el mal año co-

29. É este cadro o tamén chamado *O Cristo dos traballadores* e co que, no seu momento, L. Seoane agasallou a Lorenzo Varela. Hoxe é propiedade do seu fillastro Fernando Scornik.

30. Tampouco Luís Seoane foi alleo á musa creadora de Lorenzo Varela. Este soubo amosarlle, en máis dunha ocasión e a través do verso, o sentimento de amizade que el lle profesaba. Entre os poemas que lle dedicou sobresaen "A Luís Seoane. A su pintura" (1951), "Luís Seoane" (1952) e "Tapas de Luís Seoane" (1953). Sobre o poema que se nomea na carta non sabemos se Lorenzo Varela chegou a escribilo.

31. En maio de 1976 Lorenzo Varela volta definitivamente do exilio; non obstante, o desterro —esta vez en forma de silencio e ninguneamento— semella que o persegue. Só dúas voces, Anxel Fole en *El Progreso* e o Profesor Xesús Alonso Montero en *Triunfo*, dan conta da súa chegada.

Sempre axudado por Isaac Díaz Pardo —coñécense o ano 1955 en Bos Aires—, vive, ben no Castro ou Sargadelos, ben en Madrid nunha casa da rúa Ponzano, propiedade do propio Isaac. En 1978 chega de Bos Aires a súa muller instalándose ambos nun apartamento da rúa Almagro de Madrid. Este será o seu derradeiro domicilio pois morre ás 6 horas da madrugada do 25 de novembro de 1978.

menzó a fines de 1977, en La Coruña. Buenos Aires, la ciudad, los amigos en ella, lo mismo que cuando marchasteis. En septiembre haré otra nueva exposición en Bonino[32]. Expuse en Rosario[33], firmé un contrato para hacer cuatro grabados, de 74,5 x 53 cms. a dos colores, con una empresa editora de grabados y reproducciones y, con todo, trabajo poco y no sabemos que hacer de nuestra vida. Continuamos pensando en La Coruña y en una casa pequeña donde quepamos los cuadros, unos pocos libros y nosotros, en Muxía, o en cualquier lugar de la Costa de la Muerte. Después de todo de esto se trata, pero no hablemos de ello. Continúo mandándole dibujos para tapices a María Elena. Creo que deben estar hechos alrededor de dieciseis tapices, quizá diecisiete; en los últimos incorporé temas nuevos referidos a leyendas y creencias populares gallegas. El último con *os nubeiros*, personajes de la mitología gallega que andan por el cielo acumulando nubes y rayos para lanzar sobre la tierra. El anterior fué el Obispo Pedro Monís, que vino volando desde Roma a Santiago para asistir a la misa de maitines un día de Navidad. Asuntos nunca tratados y que sin embargo señalan nuestras diferencias y fantasía popular[34].

Esto es un breve resumen de nuestra vida. Sin vosotros, nos falta una amistad que nos apoyaba. Nos sentimos cada vez un poco más solos. "París era una fiesta", escribió Hemingway. Todo lo pasado fue una fiesta. Quizá estos días tristes de invierno porteño nos parezcan una fiesta en el futuro.

Hasta ahora se han hecho algunas exposiciones muy buenas, la primera de todas la de Noemi[35].

Un abrazo de Maruja y mío para los dos y un saludo para los amigos comunes:

Seoane

Queridos Marika y Lorenzo: Quizás la carta de Luís os parezca un poco pesimista. Lo es. Este año, nuestro regreso a Buenos Aires no fué muy feliz, llegó aquí con una presión de 24 y 39 de temperatura y tuvo que pasar una semana en cama. Todo eso, sumado por lo que pa-

32. Galería Bonino. Bos Aires.

33. Posiblemente no Museo Municipal de Bellas Artes "Juan B. Castagnino". Rosario. Santa Fe (Arxentina).

34. Tiña en preparación a mostra destes tapices para o mes de setembro de 1979 en Santiago de Compostela cando o soprende a morte o 5 de abril dese mesmo ano.

35. Noemi Gerstein era irmá de Marica Gerstein e recoñecida escultora en Bos Aires. Algunha das súas creacións aparece exposta na sala de exposicións da Fábrica de Cerámicas de Sargadelos.

só en Galicia los últimos meses del año pasado, lo dejó en un estado un poco depresivo. Además, aquí, el ambiente general, no ayuda mucho a levantar el ánimo.

(...) Por otra parte no sabemos que hacer de nuestra vida, si volver ahí y quedarnos, o regresar nuevamente. Si no fueran los libros y cuadros ya hubiéramos resuelto. Escribid. No seais perezosos. Noemi se queja de que no sabe nada de vuestra vida. Recibid un cariñoso abrazo de

Maruja[36]

2. CINCO CARTAS DE ERNESTO SÁBATO A LORENZO VARELA

Bos Aires ocupou durante varias décadas deste século, entre as principais cidades do mundo, un dos lugares máis destacados pola súa historia política, o seu desenvolvemento económico, a súa forza cultural e as características da súa poboación. Foi nesta cidade onde, a carón dun poder económico que moitos creron inesgotable —décadas 40 e 50—, xermolaron as máis variadas e ricas correntes culturais, artísticas e intelectuais do momento.

Neste clima de progreso —económico e tamén cultural— teñen, *hic et nunc*, importancia para nós, especialmente, dous acontecementos. Por unha banda, a existencia dunha comunidade de exiliados galegos que, ó agarimo das liberdades alí existentes, tentan continuar a obra restauradora de Galicia iniciada nos anos da República, e, pola outra, o contacto dun deles —Lorenzo Varela— cunha das máis representativas figuras da intelectualidade arxentina deste século[37].

Desde o primeiro momento da súa chegada á capital porteña, os exiliados galegos foron conscientes das posibilidades que alí posuían e

36. Este texto que aparece a continuación da sinatura de Luís Seoane foi escrito pola súa dona no mesmo folio e en grafía manuscrita. Tanto a primeira parte desta carta coma as cinco restantes foran mecanografadas.

37. Tentar indicar nestas páxinas a valía e o significado de Ernesto Sábato nas letras arxentinas non deixaría de ser un labor van ademais de imposible, máxime cando á súa obra téñense referido figuras da importancia de Thomas Mann, Albert Camus ou Graham Green. Por outra parte non quixeramos renunciar á presentación dalgunhas, moi breves, referencias biobibliográficas. Fillo de emigrantes italianos, nace en 1911, en Rojas, provincia de Bos Aires. Aínda que se incia como intelectual na rama das Ciencias Físico-matemáticas na que é Doutor pola Universidade de La Plata (1938), abandona esta especialidade para dedicarse á creación literaria. En 1945 publica *Uno y el Universo*; en 1948, *El Túnel*; no 51, *Hombres y engranajes*; no 61, *Sobre héroes y tumbas*; no 1963, *El escritor y sus fantasmas* e no 74, *Abaddón, el exterminador*. Os premios, mencións e distincións que chegou a recibir son innumerables. A súa obra foi traducida a máis de vinte idiomas.

que lles estaban negadas, por razóns de todos coñecidas, ós homes, ó pequeno grupo de homes que quedaran na Galicia interior. Axiña constrúen os alicerces necesarios para a realización dun labor cultural que, dada a súa magnitude e a precariedade de medios, aínda hoxe nos resulta sorprendente. Por outra parte, isto non sería factible sen unha rápida toma de contacto coa realidade cultural do novo país e cos seus expoñentes. A participación de todos eles nas tertulias e xuntanzas de diferente signo, que daquela tan de moda estaban na cidade, nace como consecuencia dunha relación que se establece entre a comunidade galega e o máis senlleiro da intelectualidade asentada na cidade bonaerense.

Merece unha mención especial, por descoñecida, a xuntanza que se celebraba, con bastante regularidade, os sábados á noite, nun apartamento da rúa Chacabuco e que sería anos despois, como xa se dixo, o domicilio de Lorenzo Varela tras casar coa dona da casa. Alí, con asidua presencia, déronse cita ademais dos exiliados galegos, entre outros moitos, Alberto Girri, Pablo Rojas Paz, León Felipe, Luís Cernuda, Pedro Larralde, Alberto Closas, Rafael Alberti e, como cabería esperar, Ernesto Sábato.

Posiblemente, foi nunha destas reunións, na que Lorenzo Varela e Ernesto Sábato eran contertulios, onde ten orixe a amizade entre ambos. Non obstante, se o que pretendemos é entrar no miolo, na esencia dunha relación entre dúas persoas —que no caso dos nosos dous protagonistas foi, a xuízo de moitos que os coñeceron, moi afectiva— cómpre achegarse a aqueles trazos que puideran servir de elo de unión entre ambas.

Destacaron no labor intelectual e existencial desenvolvido por eles as seguintes constantes. O seu escribir consecuente, esixido en moitos casos polas particularidades políticas e sociais dos seus respectivos países; o seu pensamento profundo, que os levou a vislumbrar realidades inexistentes para os máis, e o compromiso co home e coa súa existencia, corolario dunha actitude íntegra fronte a unha realidade política —ás dictaduras— que ambos viviron e á que lle souberon dar respostas comúns. Eis, tal vez, a clave deste irmanamento.

As cinco cartas que imos presentar, aínda que insuficientes en número, abondan para amosar ben ás claras o intenso das súas relacións.

O epígrafe co que se encabeza este segundo apartado, seguramente non sexa o máis acertado pois o último dos textos transcritos non se corresponde co alí enunciado. Non se trata dunha carta dirixida a Lorenzo Varela senón dunha carta de presentación que Ernesto Sábato remite a José Ortega Spottorno. Esta debía cumprir coa finalidade de facilitarlle un posto de traballo a Lorenzo Varela no xornal madrileño *El País* que naqueles momentos estaba en proceso de creación e no que o fillo de Ortega y Gassett era Presidente do Consello.

As catro cartas restantes, todas elas escritas, como se verá, nun ton íntimo e afable, presentan unha pequena eiva. Non aparecen encabezadas pola data cando foron escritas. Atendendo a algúns datos que nelas se conteñen foinos posible reproducilas segundo a orde cronolóxica na que, tal vez, orixinariamente foron remitidas.

20 de mayo

Hermano:

Para mí siempre la literatura ha sido menos importante que la vida; quiero decir que yo escribo para vivir, como forma de vivir (o de sobrevivir), no como adorno de la vida, como agregado, como actividad lúdica o parasitaria o divertida. Escribo porque si no me muero. Y, por lo tanto, las cosas fundamentales de la vida y en particular los valores espirituales como la amistad son para mí infinitamente más importantes que las cosas, episodios y mezquindades que se refieren al pequeño y siniestro universo de las letras. Sí, me dolió mucho la nota infame de *Primera Plana*, revista dirigida y escrita por personas que no han recibido de mi, nada más que favores, empezando por el propio Fernández Moreno (pero los únicos que agradecen los favores, Lorenzo, son los grandes espíritus; los pequeños no los perdonan). Y sólo me estimulaba en estos últimos tiempos la crítica europea, ya que el extranjero es una especie de posteridad contemporánea, con las mismas virtudes de imparcialidad y justicia.

El gran filósofo argentino denominado Pepe Arias, ahora finado, decía una vez en un monólogo del Maipo: "Que va a ser artista ese si vive a la vuelta de mi casa", aforismo al que tendrás la amabilidad de ponerle todas las eses italianas que corresponde. De modo que en virtud de esa dolorosa dialéctica debes esperar que cualquier pequeño hijo de puta te toque el culo o te escupa en la calle, hasta que te mueras, que es cuando tienes la única oportunidad de convertirte en inmortal.

Todo esto viene, querido Lorenzo, para decirte que actos de generosidad como el tuyo son doblemente grandes y conmovedores, porque son espontáneos, porque provienen de un poeta que tendría todos los motivos para sentirse triste por un silencio injusto y porque, en fin, provienen de un gran talento. Siempre he dicho que sólo puede esperarse elogios y comprensión de los pares, tal como maravillosamente Brahms lo tuvo de Schumann o Stendhal de Balzac. Gracias, hermano.

Ernesto

Viernes 11

Lorenzo:

¿Qué puedo decirte sobre el hermosísimo regalo que me hiciste con los discos sobre Lorca[38] y el poema sobre Picaso[39]? Sos tan magnífico poeta como generoso ser humano; y esta generosidad tuya es tan grande y tan rica que en esa comparación que hago conscientemente te estoy dando también los atributos de tu poesía. ¿Qué sino adverso, qué cosa temperamental tuya, qué abandono, qué carajo, en fin, es el responsable de este silencio que te rodea?

Necesito una foto tuya dedicada a la Librería para ponerla en la vidriera junto con el libro y los discos[40]. ¡Pronto, no te dejes estar, la gran puta!

Y venite por aquí alguna vez.

Un abrazo de tu amigo antiguo y de tu admirador entrañable.

Ernesto.

Queridos Marica y Lorenzo:

El tiempo pasa y la ropa queda, si es de Roveda; decía una antigua publicidad. También las verdaderas amistades, como la nuestra. Me han dicho que se mudaron: claro, cuestión de despistar a los amigos. Así que les mando la carta a lo de Marta ax García Olano[41], para decirles que los recordamos con cariño y para desearles que 1972 sea menos abominable que 1971. Y que haya algún lugar de la tierra en que los chicos puedan criarse en paz, comiendo caramelos, levantando sus modestas magias cotidianas, jugando.

Matilde y Ernesto

38. Trátase de dous discos de longa duración que Lorenzo Varela publicou, posiblemente o ano 1963, na casa discográfica Qualiton baixo o título de *Federico García Lorca. Poesías dichas por Lorenzo Varela.*

39. Tamén o ano 1963 publica "Homenaje a Picaso", poema que ía acompañando unha carpeta de gravados de Romberg dedicada ó pintor español ó cumprir este oitenta anos.

40. Esta librería-galería propiedade do escritor arxentino tiña por nome "De las artes" e estaba situada na avenida Córdoba, 947 de Bos Aires.

41. ¿Quere dicir Marta García Olano?

2 de febrero

Querido Lorenzo:

En pocas semanas pasaré por Madrid por un reportaje que me hará la TV española, y luego seguiremos con Matilde viaje a París para recibir ese fabuloso premio a la mejor novela publicada en Francia en 1976 (por ABADDON)[42]. Te imaginas que metido en este agujero del mundo jamás podía pensar en recibir algo así.

Espero verte en Madrid y conversar para ver qué contactos son más convenientes para vos en París[43]. Ahora lo podré hacer personalmente.

Viajaremos también a Alemania e Italia, como consecuencia del mismo premio.

Espero verte pronto en Madrid. Un abrazo muy fuerte.

Ernesto

Santos Lugares, 9 de marzo de 1976

Don José Ortega Spottorno
Madrid

Mi querido Ortega:

Después de tantos años de exilio irá a Madrid mi gran amigo Lorenzo Varela, y desearía que lo tuviese muy, pero muy presente para alguna cosa en el diario que editarán[44]. Querría que no tuviese en cuenta la profunda y larga amistad que me une a Lorenzo para que no crea

42. *Abaddón, el exterminador*, publicado por primeira vez en Bos Aires o ano 1974, recibe en 1976, despois dunha vida ateigada de premios, o "Prix au meilleur libre étranger", Comendador das Artes e as Letras de Francia.

43. Debemos supoñer, por este e outros testemuños, que Lorenzo Varela desexaba marcharse a París desde o primeiro momento da súa chegada. Este desexo afiánzase moito máis a partir do desacougo e o baleiro sufrido por inadaptación a un medio —político, social, etc.— que el cría que ía ser moi distinto. Foi esta —a da inadaptación— unha experiencia común a todos os exiliados que, no seu día, retornaron.

44. Faise referencia ó xornal madrileño *El País* que pouco tardaría en saír á luz —o martes 4 de maio desde mesmo ano publícase o seu primeiro número—, merecendo de Lorenzo Varela comentarios moi favorables. Sábese ademais que, nunha visita que fai á súa redacción na compaña de Inés Canosa —testemuña de excepción do último ano da súa vida—, propóñenlle a traducción de teletipos. Non chegou a realizar —non sabemos os motivos— nin este nin ningún outro traballo no devandito xornal. Lorenzo Varela xa sufría daquela un cáncer espiritual incurable.

que mi juicio laudatorio sobre su altísima calidad poética y literaria es resultado de ese cariño. Su obra, sus brillantísimos artículos periodísticos aquí en los diarios de Buenos Aires, los años de aquellas hermosas aventuras de revistas que dirigió e hicieron época en nuestra actividad literaria, su larga labor como editor en memorables realizaciones, todo lo recomienda para su diario sin necesidad de que yo lo diga, ni pretenda avalarlo. Y luego su hombría de bien, su generosidad, su sentido de la amistad, todo, absolutamente, lo convierte en un inestimable colaborador para la tarea en el diario; así como en la editorial Alianza.

Le mando un abrazo cordial y la promesa de mi viaje a Madrid para abril o mayo.

Ernesto

X.G.F.F.

A opinión dos lectores de *Grial:* balance dun inquérito

Xan Bouzada

Hai xa uns meses que o Consello de Redacción de *Grial* considerou a conveniencia de realizar unha enquisa de opinión entre os seus lectores de cara a recoller o seu parecer sobre diferentes aspectos relativos á concepción, contidos, e mesmo ó deseño, da revista.

A idea de levar a cabo esta consulta xurdiu por mor dunha serie de factores doados de comprender. En primeiro lugar, toda publicación, dado o distanciamento con respecto ós seus lectores, desexa nunha maior ou menor medida coñecer cales son as opinións do público ó cal se dirixe. Outro factor que nos animaba a interpelar ó lector de *Grial* era o de podermos contrastar a acollida que se lle dera á nova xeira da revista desde a súa andadura iniciada co número cento un. Finalmente, habían influír as propias inquedanzas do actual Consello de Redacción, que quería coñecer a receptividade do lector habitual sobre da pertinencia de certas aperturas temáticas susceptibles de manterse e mesmo de incrementarse ó longo de números vindeiros.

Unha vez tomada a decisión de realizar esta enquisa optouse pola vía de realizala por medio de correo a pesar de que sabiamos que ese tipo de inquéritos acadan un nivel de respostas que soe oscilar entre o cinco e o dez por cento do público ó que se lle solicita a súa opinión. A enquisa por correo presentaba a febleza de non garantir un nivel de resposta moi amplo, non obstante este método facía posible recoller selectivamente o punto de vista dos lectores máis motivados criticamente e obviar a de todos aqueles que estarían máis acordes coa liña seguida deica agora pola publicación.

O nivel de respostas recibidas ó final, e tal como agardabamos, situouse en torno ó cinco por cento do total dos subscritores. O feito de que as respostas acadadas se atopen máis preto do cinco que do dez por cento coidamos que non resulta independente do feito de que nos atopemos diante dun subscritor que adoita sintonizar co pulso e cos cambios da publicación, o cal se evidencia pola súa manifesta fidelidade fraguada a través da súa relación continuada coa revista e coa súa liña e contidos específicos.

A dimensión da mostra acadada foi de trinta e sete enquisas válidas. Este tamaño mostral non permite establecer criterios de representatividade estatística dado que en universos pequenos coma o dos subscriptores e lectores de *Grial* unha mostra estatisticamente representativa e o universo total tenden a resultar excesivamente parecidos. Neste caso a nosa mostra resulta unha cala sumamente indicativa polo esforzo engadido que supón para o entrevistado o feito de participar nunha enquisa por correo. Temos que dicir asemade aquí que a opción máis ambiciosa de recoller a opinión de todos os lectores de *Grial,* con independencia da pertinencia técnica dese esforzo, resultaba dificilmente viable polos custos financeiros que a súa realización implicaba. Este foi o motivo polo cal optamos por emprender unha vía máis modesta consistente en establecer unha opinión daqueles máis motivados e máis interesados en facer aportacións críticas arrequecedoras de cara á publicación. Semellábanos que deste xeito tenderían a quedar fóra precisamente os puntos de vista que resultasen máis acordes coa liña seguida pola revista.

Como recordarán os lectores de *Grial,* a enquisa elaborada desde o Consello de Redacción incluía unha serie de variables explicativas entre as cales figuraban a condición ou non de subscritor, a profesión, a idade e o lugar de residencia. Entre as variables a ser explicadas incluíanse coma cuestións pechadas as seguintes: as preferencias sobre a configuración de cada número da revista (monográfico, semimonográfico ou número variado); o exemplar máis salientable dos publicados entre os números cento un e cento once, unha cuestión relativa ós contidos temáticos dos artigos, e dúas relacionadas coa extensión óptima das colaboracións. Así mesmo, incluíanse tres cuestións de carácter aberto dirixidas a recoller suxerencias dos lectores que lles permitisen expresar diversas preferencias temáticas tanto de carácter xenérico como específico.

Como poderán comprobar, coidamos que, malia o reducido da mostra efectiva final, os datos acadados non se atopan exentos dun razoable interese.

OS RESULTADOS DA ENQUISA

A mostra que imos utilizar está composta por trinta e sete individuos que se reparten de acordo cos cadros 1 e 2 de xeito equilibrado entre un colectivo de dezanove suxeitos que se dedican ó ensino, mentres outros dezaoito se ocupan en labores técnico-profesionais ou outros (xubilados, etc.):

Cadro 1
CARACTERÍSTICAS DA MOSTRA: PROFESIÓN E IDADE

	G 1 25-45	G 2 45 >	Total
Técnicos e outros	9	9	18
Profesores	15	4	19
Total	24	13	37

Cadro 2
LUGAR DE RESIDENCIA

Fóra de Galicia	5
Vilas grandes	20
Poboacións pequenas	10
N.S./N.C.	2
Total	37

Asemade pode ser constatado cómo o grupo dos comprendidos entre os 25 e os 45 anos se atopa máis representado que o dos maiores de 45 anos (cando figure no cadro G-1 e G-2 refírese respectivamente ó primeiro e ó segundo grupo de idades que acabamos de citar). Dentro do mesmo cadro 1 pódese apreciar como o subgrupo máis nutrido é precisamente o dos profesores con idades comprendidas entre os vintecinco e os corenta e cinco anos. Pola súa banda os non profesores (técnicos, profesionais e outros) maiores de corenta e cinco anos contan tamén cunha presencia proporcionalmente importante no conxunto da mostra.

No que se refire ás opinións recollidas empezaremos por dar constancia no cadro 3 daquelas que se refiren ás preferencias dos lectores no relativo ó carácter monotemático ou diversificado de cada número.

Cadro 3

	Téc. 25-45	Prof. 25-45	G-1 %	Téc. 45 >	Prof. 45 >	G-2 %
Monográficos	0	3	12	1	1	15
Semi-monográficos	3	4	29	5	0	38
Variados	2	4	25	4	2	38

Cadro 4

	% Sobre o total de técnicos	% Sobre o total de profesores	% Sobre o total
Monográficos	1=5%	4=21%	5=13%
Semi-monográficos	8=44%	5=26%	13=35%
Variados	6=33%	6=32%	12=32%

Se observamos os datos incluídos nos cadros 3 e 4 podemos comprobar como a maioría dos lectores prefire a alternativa "semimonográficos" e números "variados", e isto de xeito claro tanto entre o grupo de idade G-1 coma entre os G-2, asemade esta tendencia aparece máis marcada entre os "non profesores", mentres que os que traballan no ámbito do ensino mostran unha maior receptividade relativa cara ós números monográficos (o 21% deles).

Cadro 5

PREFERENCIA ENTRE OS NÚMEROS EDITADOS RECENTEMENTE

101 Galicia en Europa	1	3%
102 A Ilustración en Galicia	1	3%
103 Heidegger	1	3%
104 No bicentenario da Rev. Francesa	3	8%
105 Nélida Piñón	-	-
106 Estética e Fragmentación	-	-
107 Perspectivas sobre a Lingua	7	18%
108 Literatura onte e hoxe	2	5%
109 Alejandro de la Sota	2	5%
110 Lembranza de A. Cunqueiro	9	24%
111 Da miña acordanza	9	24%

De acordo coas eleccións realizadas, os números mellor recibidos por parte dos lectores foron os dedicados a Ramón Piñeiro (*Da miña acordanza,* nº 111), a Álvaro Cunqueiro (nº 110), así coma o dedicado a analizar as *Perspectivas sobre a Lingua Galega.* Quizais poida sorprender tendo en conta algunhas das opinións recollidas máis abaixo o feito de que algún número, como os 105 e 106, non ocupasen un recuncho na memoria dos nosos lectores.

Cadro 6

PREFERENCIAS RELATIVAS Ó ESPECTRO TEMÁTICO DA REVISTA

	Técnicos	Profesores	Total
Prestar máis atención á actualidade internacional	3	1	4 = 11%
Prestar máis atención á situación actual de Galicia	13	10	23 = 62%
Abrir a revista cara a novas áreas temáticas	8	9	17 = 46%
Manter a liña actual	3	2	5 = 13%

Semella algo parecido a unha contradicción o que separa os datos constatados no cadro 5 con aqueles rexistrados no cadro 6. Resulta en certa medida chocante que mentres case a metade dos entrevistados coidan conveniente abrir a revista a novos horizontes, entre os números mellor recibidos polos lectores se atopen dous, dos cales un é de carácter literario (110) e o outro de temática sociolingüística (107), temas ambos clásicos de *Grial.*

Obviamente resulta tamén moi significativo o feito de que un razoable 13% se declare de acordo con manter a liña actual. Neste senso coidamos que nunha grande medida as propostas anovadoras non rexeitan, senón todo o contrario, a liña seguida e que máis ben han ser entendidas coma suxerencias arrequecedoras e potenciadoras do que se vén facendo.

Cadro 7

SOBRE DA PERTINENCIA DA ACTUAL EXTENSIÓN DOS ARTIGOS

	Téc.	Prof.	G-1	G-2	Total
É correcta	8	10	11	7	49%
Hai algúns moi longos	8	4	7	5	32%

As opinións aquí recollidas móstranse en xeral favorables ó mantemento dos actuais criterios e este acordo semella loxicamente maior entre os que desenvolven o seu labor profesional no eido do ensino, mentres que os técnicos e profesionais amosaríanse proporcionalmente algo máis proclives a cuestionar a súa extensión actual habitual (a metade deles fronte á terceira parte dos profesores).

Cadro 8

OPINIÓN ACERCA DA EXTENSIÓN DESEXABLE DOS ARTIGOS

	Téc.	Prof.	G-1	G-2	Total
Menos de 15 páx.	8	3	7	4	30%
Entre 15 e 25 páx.	1	3	2	2	11%
Non preocupa a extensión	6	12	12	6	49%

O cadro 8 semella confirmar a tendencia que aparecía constatada xa no cadro número 7. De acordo con el, o tamaño dos artigos é un asunto que preocupa ós non profesores, máis da metade dos cales din preferir aqueles artigos cunha extensión inferior ás quince páxinas. No conxunto final dos datos resulta asemade significativo que un 30% dos opinantes, ou o que é o mesmo, un de cada tres, opte por este tamaño reducido.

DAS PROPOSTAS CONCRETAS DOS NOSOS LECTORES

Como xa indicamos máis arriba a nosa enquisa ó lector incluía tres cuestións abertas nas que se recababa do opinante que expresase con liberdade diversas suxerencias relativas tanto a novas áreas temáticas e novos temas a tratar coma en relación con calquera outro aspecto que coidase susceptible de ser reseñado.

Na primeira das cuestións, relativa á posibilidade de que desde a revista fosen abordadas novas áreas temáticas, escolmamos aquelas áreas que resultaban máis demandadas. Recollidas por alomenos cinco lectores diferentes aparecen as seguintes:

—Ciencia, Tecnoloxía e Ecoloxía
—Antropoloxía e Etnografía
—Historia
—Arte: Pintura, Escultura, Música.

Demandadas por catro lectores diferentes cada unha aparecen:

—Economía, Socioloxía e Política.
—Cine, Imaxe, Fotografía e Cómic.

Tres lectores diferentes indicaron a conveniencia de tratar na revista temas tales como:

—Incrementar a información bibliográfica e a crítica de libros.
—Incluír traduccións de autores estranxeiros e incrementar a información sobre de autores non galegos.
—Potenciar o labor da revista no ámbito da información cultural.

Á beira destas propostas temáticas aparecen outras menos intensas que constatan opinións individuais como poden ser a demanda de que se aborden en maior medida temas de Lingüística e de Reintegración Lingüística, de Literatura Portuguesa, ou mesmo aparecen outras máis puntuais favorables a que sexan atendidos ámbitos coma o da Psicolingüística e o Cognitivismo.

Na segunda das cuestións abertas propuxémoslle ó lector que nos indicase aqueles temas concretos que coidase habían ser abordados pola revista en números sucesivos. Dado que a súa enumeración sumaria resultaría excesivamente densa resumiremos en seis áreas temáticas as diferentes propostas concretas recollidas. Deste xeito aparecen en primeiro lugar os temas de tipo Lingüístico e Socio-lingüístico (oito temas), entre os cales se recomenda tratar cuestións coma o conflicto lingüístico na fronteira con Asturias, ou dedicar un monográfico a Rodrigues Lapa. En segundo lugar figura, tamén con oito temas, a Área de Socioloxía e Política. Neste apartado suxírense temas tan diversos como a análise da situación da Galicia rural e urbana. En terceiro lugar e con sete propostas aparece a Literatura. Nesta área recóllense suxerencias como as de abordar a Literatura medieval galega, a nosa Literatura actual, ou mesmo a Literatura fantástica e autores estranxeiros. En cuarto lugar aparecen os temas de Cultura e Sociedade (seis propostas) abranguendo cuestións coma o Cambio Cultural en Galicia, as Bibliotecas e a Lectura ou a Historia do Centro Dramático Galego. No quinto lugar figuran as propostas relativas a Historia e a Arte. E

en sexto e último lugar (con catro temas suxeridos) aparecen as que fan referencia a Ecoloxía, Ciencia e Sociedade.

A última das cuestións abertas era aquela que lles propoñía ós lectores que indicasen calquera tipo de suxerencia que puidese na súa opinión resultar axeitada para a revista. De entre as recollidas escolmamos con carácter case exhaustivo as seguintes:

—Debater a realidade política actual.
—Abordar temas máis próximos á nosa realidade histórica.
—Maior apertura temática e que sexa menos de "letras" e menos académica.
—Dar cabida a calquera tema de tipo cultural.
—Traducir artigos e fragmentos literarios doutras linguas.
—Dar acollida a textos e autores Reintegracionistas.
—Incluír ilustracións e imaxes.
—Publicar menos artigos e máis extensos.
—Potenciar o apartado de Cultura no Mundo.
—Tratar en todos os números algo sobre a Lingua.

Entre as suxerencias recollidas incluíanse tamén outras de carácter particular e técnico coma a de que se procurase maior amenidade nalgúns dos traballos, que a revista pasase a ser bimestral, que o tipo de letra sexa máis espacioso ou mesmo que se tivese en conta que a súa lectura non resulta doada quizais por mor da cor do papel.

Como poderán comprobar os nosos lectores, a diversidade das aportacións recollidas, malia a súa complexidade, resultan dun interese inestimable tanto para os lectores coma para os encargados de ir dándolle forma, trimestre a trimestre, a esta publicación.

X. B.

LIBROS

Viaxe á Galicia patagónica

● XAVIER ALCALÁ. *Viaxes no país de Elal*. Galaxia, Vigo, 1992.

Elal, o deus fillo da Nube Cautiva, non puido protexer ós tehuelches "do fulminante e a pólvora, da auga-lume e das vexigas. Con esa pena desapareceron do seu país cando xa por el andaban outros homes que a si mesmos chamaban 'galegos'". As palabras de Xavier Alcalá no limiar e mais na dedicatoria profetizan a esencia das súas *Viaxes no país de Elal*: a memoria compendiada das súas andanzas patagónicas, entre a embaixada e a aventura.

Viaxes no país de Elal inscríbese sen vacilacións na liña que Alcalá se marca tras a publicación de *Tertúlia:* a traxectoria novelística que comezara o ritmo ascendente en 1977 con *A fundición* e acada o nivel máximo de gloria tres anos máis tarde con *Fábula* vese coutada a mediados da pasada década polo resultado da polémica *Tertúlia*, que trunca as expectativas do autor. Pero o silencio dos anos que seguen a esta ambiciosa producción son o medio en que xermola unha nova concepción literaria que ata o momento latexaba vermicular en *Nos pagos de Huinca-Loo* (1982): a crónica da Galicia exterior, que vai tomando corpo entre a chamada da fabulación americana e o libro de viaxes.

As tan invocadas lecturas infantís e xuvenís de Verne e as xa adultas de Cambaceres e diarios de diversos e singulares periplos están na base do camiño emprendido por Alcalá nos últimos anos á busca do equilibrio entre a ficción realista (pero azarosa) e a crónica persoal. Neste senso, o exemplo máis representativo é o de *Latitude austral*, onde se manifesta de novo a tendencia pola que a inicial ambientación amazónica de "Látex" e *Cárcere verde* se traslada progresivamente ó sur ("Desde a ponte", "El petiso Montotto"). En efecto, o país pampeiro vaise converter no centro do interese literario deste autor mesmo na súa vertente documental, iniciada con *Arxentina* e culminada agora, no extremo sur, en *Viaxes no país de Elal.*

Pero, á marxe das particulares motivacións que suscitan a pulsión americana de Xavier Alcalá, non pode pasar desapercibida a coincidencia destas co emblemático ano que xa vai dando cabo e mais coa proliferación de temas que abordan, aínda de forma tanxencial, a aportación galega na conquista do novo mundo. Neste sentido, o recente ciclo narrativo americano (*A cidade dos Césares*, de Freixanes, ou *Mar para todo o sempre*, de Henrique da Costa) podería interpretarse atendendo máis a consideracións circunstanciais que ás meramente casuais. Ben diferenciadas das producción das décadas anteriores (unha visión da Galicia na emigración e no exilio, xurdida desde a perspectiva dunha —literariamente— inxenua melancolía), estas cada vez menos esporádicas incursións na xesta ultramariña teñen unha sólida base histórica e unha indisimulada vocación cultista.

Neste estado de cousas, *Viaxes no país de Elal* sitúase como vértice entre as tendencias da última literatura galega (crónica persoal e descubrimento literario de América) e unha realidade (a outra Galicia atlántica) que, a forza de ser paralela, acabou ocupando un rol case residual no panorama cultural posterior ós setenta.

As cinco viaxes que realizou o autor á Patagonia entre os anos 1989 e 1991 marcan as cinco rutas emprendidas a través daquel vasto territorio, ó que Alcalá chega para satisfacer un desexo persoal e mais por encargo da Secretaría Xeral de Relacións coas Comunidades Galegas, da Xunta de Galicia, "para contar aos galegos de Comodoro e de Río Gallegos como era agora o país que eles abandonaran había tanto". Ó longo das páxinas deste diario de viaxes tomamos contacto cos reductos galegos (que non galeguistas, polo xeral) que falan de si, da súa aterraxe naquela terra inclemente e dunha aldea orixinaria que se perde na néboa da lembranza e que non se dá parecido ó Impaís (termo acuñado por Alcalá para referirse á Galicia actual) de que oen contar. E, tras de todas as voces que inmortalizan os seus propios relatos, un cadro social (o máis vivo, na súa amargura) mancado pola omnipresente frustación das Malvinas.

O autor, como narrador experimentado, sabe sen embargo que a escenografía remota e o dato humano poden non ser abondos para fiar neles o interese da súa prosa, que busca cohesión suplementaria en historias paralelas, como a do ferrolán Antonio Soto, dirixente libertario das revoltas obreiras do sur arxentino. Xunto da mestizaxe dos recordos familiares dunha poboación inequivocamente crioula, as reflexións ó fio dun interiorizado paisaxismo conviven coa sombra evanescente do aventureiro británico Musters e, coa pista cada vez máis concreta, de Antonio Soto. Os datos que o autor facilita do seu compatriota son debullados con matemática discreción desde as páxinas iniciais para guiarnos, no remate, ó extremo sur, a Punta Arenas.

Viaxes no país de Elal é, en definitiva, unha peza miscelánea de diversos (diversificados) intereses para a que a ambigüidade dun público intercontinental pode operar máis como lastre que como motor.

SILVIA GASPAR

Os enfoques do soño

● VÍTOR VAQUEIRO. *O soño dirixido.* Ir Indo, Vigo, 1992.

Son xa moitos os poetas que andan a simultanear —abandonar sería unha palabra dura, e ademais, ¿pode un verdadeiro poeta, ollo, non falo de versificadores máis ou menos felices, desbotar así como así as súas orixes?— a prosa e a poesía. A nómina empeza a ser tan numerosa que un non quixera nin sequera esbozala. A razón tal vez fique na imposibilidade, nun mundo no que a poesía é pouco máis que un luxo, de manter unha adicación *full time* no terreo poético. Se a isto engadimos un desinterese xeral polos libros de poemas, as tiradas non mentan, o espacio que merece a poesía nos suplementos dos xor-

nais tampouco, os premios, a súa abundancia e a importante dotación económica nalgúns casos, serían un miraxe, teriamos resolvido o enigma dos poetas metidos a narradores. Iso si, cando se produce o cambio, aínda que momentáneo, o *usurpador* de funcións (subliño o adxectivo porque un xa cansa de descalificacións polo estilo por parte dos que coidan que *zapateiro aos teus zapatos*) adoita andar con tento para que non se lle note a procedencia. É dicir, en que o lector (ou o crítico) non minusvaloren a novela ou o libro de relatos cun: como cheiran a lirismo estas páxinas, ou cousa semellante. Entón, ás veces, xorde o efecto contrario. Fuxindo de si mesmo, dos seus diaños familiares, o poeta *metido a peza* deseña uns personaxes entroideños de puro tremebundos que, a forza de non seren líricos, rematan por caeren no lamazal do plástico ou do cartón-pedra. E o mesmo vén pasando con moitos dos argumentos dos poetas-novelista. Este, querendo deixar atrás a capacidade de síntese da poesía, explotan as súas tramas ata a exasperación, de maneira que nelas ocorren tantas cousas (e choutan tantas explicacións a destempo) que o resultado final é unha fervenza de sucedidos que de seren árbores non deixarían ver a fraga. E iso é do que se trata, en poesía ou en prosa, que os piñeiros e os carballos non agachen —ou desenfoquen— a fraga.

Este debeu ser o propósito de Vítor Vaqueiro, poeta épico de longo alcance, adicación e, mesmo, éxito cando dispuxo os principios que haberían rexer o seu primeiro libro de relatos, *O soño dirixido*: os da claridade, aínda que, desde logo, matizada. Cando un le a Vítor Vaqueiro nunca esquece que a súa actividade escritora corre parella ás que exerce, ou exerceu, como matemático e fotógrafo. Pois estas dúas últimas disciplinas requiren intelixencia e frialdade e un bo dominio da técnica da caligrafía cerebral, non sendo raro, pois, que en ambas xoguen un papel importante as máquinas. Non estará de máis lembrar, así mesmo, que o Vaqueiro poeta andou de sempre polos camiños épicos, mesmo na súa primeira entrega, *Lideiras entre a paisaxe*, onde as posibles concesións líricas e paranostálxicas estaban xa taponadas por unha visión colectiva ben alonxada do eu enviso. Logo virían catro libros máis de poemas onde Vítor Vaqueiro deu probas dunha vocación narrativa que callaría nunha continua prosificación da súa poesía. Poesía con argumento, con personaxes, diante dos que o autor alén de tomar partido deixaba esbarar —el a esta beira da cámara— unha longuísima reflexión cara ó devir histórico e vital. Así as cousas, que Vítor Vaqueiro remataría por caer na prosa —pura e dura— estaba cantado. E é a partir destas premisas por onde un debe enfocar a lectura de *O soño dirixido*, libro no que o seu autor non tivo que recorrer á camuflaxe das súas orixes. Están aí e ben están, e eu estou seguro de que quen fixera unha cata a cegas (é dicir, sen saber o nome do seu autor) deste libro, e estivese previamente familiarizado coa obra literaria de Vaqueiro, acertaría sen dubidar a procedencia. Dito sexa isto con ánimo de loanza. Porque primeiro, como xa dixen, Vaqueiro non agacha de onde vén e non corre, pois, perigo de caer en incontinencias, segundo, a elegancia, o rigor léxico, a riqueza de vocabulario, están na prosa e na poesía vaqueiranas, terceiro, a esta figura chámanlle coherencia e, cuarto, a capacidade de síntese que Vaqueiro apaña no mundo da poesía, a dosificación argumental, a lenta caída das historias, acáenlle moi ben á linguaxe poética deste autor pero tamén ó ritmo que lle impón ós seus relatos. Uns relatos limpos e clariños por máis que neles apareza a incertidume —o *twilight*, o luscofusco— que se debate entre o soño e a realidade, o sono, o dormevela e o espertar. Para que as cousas aínda estean máis claras (se Vaqueiro emprega os trucos de fotógrafo non ten complexos en descubrir as fontes) o autor revela —no sucinto prólogo— as débedas das que é tributario. Entre elas, naturalmente, Borges pero tamén Michael Snow e Ugo Mulas

e Frank Donovan e Méndez Ferrín. E aínda engadiría eu a Cortázar, *per se* ou como pasado pola *turmix* de Borges. Pero isto tampouco é novidade. Os dous xa estaban presentes na poética vaqueirana, afeita ó recurso de xuntar dous tempos históricos nun, de maneira que o resultado sexa sorprendente ("O xanelo", "O pesadelo", neste libro) ou ben a levar de xeito paralelo dúas accións en lugares —e momentos— diferentes, de maneira que ó fundírense deveñan un estoupido. Ó respecto resulta chamativo o final de "Estratéxias" aínda que resulte previsible, por máis que Vaqueiro xa tivese falado no prólogo da influencia de Borges. Si, Vaqueiro non ten medo a dirixir ó lector nin a descubrirlle algunhas das súas claves. Si que o ten, en troques, a inserir diálogos nas súas descricións, diálogos que seguramente alixeirarían as tramas dunha certa sensación de espesura, que se ás veces é pedida polo *guión* outras atranca o progreso dos relatos. Como tampouco axuda á necesaria fluidez narrativa o amoreamento descritivo, por moi elegante e rigoroso que este apareza, que xorde en máis dun relato de *O soño dirixido*. Agora, cando Vítor Vaqueiro pelexa por conseguir un mundo propio (¿vai ser Ferreira do Condado o seu espacio mitolóxico?) aí si que as escasas reticencias críticas esmorecen. Falo sobre todo do admirable relato "Presenza dos ofidios", no que o mundo dunha certa nenez perversa xorde autónomo diante da ameaza das serpes. Pero tamén está "Teoría da cicloide", espléndido soliloquio da muller traicionada polo marido, diante da criada que gradualmente vai medrando ata que o ensoño deixa paso á realidade posible. Sen esquecer "Faléncia de probas", onde tampouco está ausente un certo senso do humor nun Vaqueiro que non é que se prodigue neste terreo. En fin, estes últimos son vimbios —estes e outros que no libro están— para facer un bo carabel. Os sinalados máis enriba quedan en bos, se callar en boísimos exercicios de estilo. Se Vítor Vaqueiro unifica criterios imos ter un narrador novo do trinque e impecable. Ó poeta xa está fóra de dúbidas.

VICENTE ARAGUAS

Fole reeditado: o interese de reler un clásico

● ÁNXEL FOLE. *Contos da néboa*. Galaxia, Vigo, 1991.

Ánxel Fole (1903-1986) constitúese hoxe en día, con forza propia, como un referente ineludible para a nosa producción literaria das últimas décadas. Malia ter pasado xa algúns anos desde o seu falecemento, o recordo da súa presencia física entre nós aínda resulta familiar e o seu traballo de creación vai adquirindo a perspectiva precisa para poder consideralo como autenticamente imprescindible e necesario, desenvolto con consciencia e responsabilidade, e encargado, por fortuna, de establecer ese elo entre a tradición contística de antes da guerra e do período inmediatamente posterior. Labor, por outra parte, que sempre apuntou cara á reconstrucción dunha normalidade cultural á que el contribuíu con decisión e esforzo.

Quizais baixo estes presupostos a propia editorial Galaxia decidiu, adoptando un criterio loable que respecta as solucións léxicas e ortográficas dispostas orixinalmente polo autor ofrecendo un pequeno glosario de consulta

opcional, reactualizar a obra do lucense reeditando un volume que, esgotado hai tempo, resultaba, na actualidade, practicamente inaccesible nos circuítos comerciais naquela edición orixinal que publicara a editorial Castrelos, na súa colección "Pombal", no ano 1973. Unha entrega, pois, que amais dos valores literarios que sen dúbida posúe e nos que logo nos demoraremos brevemente, conta cunha historia propia ben peculiar e de indubidable interese para os afeccionados ás cuestións ecdóticas. Como Claudio Rodríguez Fer, un dos mellores coñecedores da obra literaria de Ánxel Fole, ten sinalado, o presente libro, que consta dun limiar mais dezaoito contos dos que seis xa foran publicados anteriormente na prensa ou en obras colectivas, levaba orixinalmente o título do primeiro dos contos incluídos nesta entrega, "O galo", o cal foi transformado sen consulta ó autor, probablemente obedecendo a razóns de índole comercial e beneficiándose das abundantes referencias á "néboa" que transitan por estes contos, polo máis suxerente de *Contos da néboa*. Incluso outras manipulacións se operaron no texto como as de alterárense, amais da grafía do orixinal, algúns títulos dos relatos como o de "O rabo do gato" por "Brindis" ou "De como batín co demo en Vigo" por "De como me atopei co demo en Vigo".

Deste xeito, cando tanto labor interpretativo acerca da obra foleana resta aínda por facer —lémbrese mesmo grande parte da súa producción xornalística só parcialmente recollida ata agora e clave, cremos, como en moitos dos escritores da súa promoción, para enterdermos as bases da súa producción creativa— chéganos este mangado de relatos curtos publicado despois dos tres libros seus anteriores, *Á lus do candil*, *Terra brava* e a peciña *Pauto do demo*, centrados, respectivamente e como é ben coñecido nas terra do Courel, do Incio e de Quiroga, a respecto dos cales percibimos agora un desprazamento substancial: a ubicación espacial, dotada de categoría protagonizadora, das anteriores entregas vese substituída pola do mundo urbano da cidade de Lugo —marcado por esa "néboa pingona" tan propicia para a atmosfera sensitiva destes relatos— e dalgunhas vilas da provincia, alterando conscientemente tales marcos para ofrecer unha nova, complementaria e enriquecedora visión do mundo que sen dúbida lle era propio e familiar.

Mais tamén é forzoso sinalar, no comentario deste volume, a relevancia dese texto limiar polo que comeza o volume. Esta "soleira" convértese hoxe nun texto fundamental para enxergar globalmente o plural e aberto ideosistema lingüístico do que facía gala nas súas prácticas narrativas, ó mesmo tempo que reflexiona sobre algúns aspectos da creación literaria en relación co seu propio quefacer narrativo como son a defensa do "conto contado" e do realismo a carón doutros aspectos non exentos de interese como a presencia do "fantástico" na súa obra, sobre a paisaxe ou a música.

No que di respecto dos propios relatos habería que apuntar, en xeral, que todos responden a unha semellante estructura (presentación cronolóxica e ubicación espacial, desenvolvemento da trama e conclusión didáctica e/ou humorística, aspectos dos que ten plena conciencia o autor pois ó percibir que se afasta dese esquema xulga preciso advertir: "Eiquí, meu leutor, empeza o verdadeiro conto diste conto que xa vai sendo ben longo, en contra do meu costume". (p. 38). Estructura, pois, na que segue a evidenciar unha perfecta asimilación da técnica narrativa popular, vinculando ese resultado creativo cos acertos da narrativa de tradición oral. O autor, ó noso parecer, continúa harmonizando o "folclórico" —termo no que subxace, no ideosistema expresivo de Fole, o significado de "noso" ou "propio" e que, asemade, xa aparece perfectamente sistematizado na obra de Curtius— cun pouso culto derivado, con probabilidade, das súas lecturas do xénero da narración curta como demostra

no conto titulado "Suicidio frustrado" de innegables resonancias do mellor Edgar Allan Poe.

Nestes relatos múdase, como dixemos, o horizonte espacial no que se encadran para a cidade de Lugo e outras vilas como Monforte ou Becerreá, aínda que case sempre se sosteña —por baixo— unha referencia á patria campesiña na que a maior parte dos personaxes se sitúan; uns personaxes descritos, así mesmo, prosopograficamente, provenientes con frecuencia do ámbito da xustiza e caracterizados, a miúdo, pola súa conducta diglósica, cuestión que xa levantara no seu tempo algúns comentarios polémicos ó respecto, nos que non é esta a ocasión de deternos.

Como resulta evidente, ó pouco de afondarmos nestes relatos, opérase neles unha manipulación literaria de diversos contidos tirados de ámbitos como o parapsicolóxico ou fantástico, ós que se engaden múltiples referencias de carácter realista —ubicacións espaciais ou primeira persoa que dá fe do relatado— que converten estes relatos nunha magnífica conxunción de elementos provenientes do mundo das sensacións co mundo real ofrecendo, en resumo, unha cosmovisión peculiar que o singulariza con personalidade propia entre os demais narradores do seu tempo.

Carballo Calero informáranos, hai anos, do feito de que Ramón Piñeiro testemuñaba que os contos de Fole se comentaban nas tabernas do Cebreiro, nos teares de Sarria e nos muíños da Terra Cha —amais de chamaren a atención de filólogos como Piel ou dos glosadores do momento—. Pola nosa parte só engadiremos, cando as tabernas do Cebreiro xa son frecuentadas polos fillos daqueles paisanos que se sentían retratados, ou cando aqueles teares e muíños quizais só sexan materia de estudio arqueolóxico, que oxalá esta reedición sirva para reapropiármonos o máis auténtico do Fole narrador, dun verdadeiro mestre na arte do relato curto.

RAMÓN NICOLÁS

Sete poetas ourensáns

● GRUPO DOLMEN. *Sete poetas ourensáns*. Concello de Ourense, 1992.

"Poesía —di nunha recente entrevista Millán Picouto— é a expresión das ideas que expresan o mundo". A poesía destes sete poetas galegos, unidos nunha polifonía de voces dispostas a resolver poeticamente, e de xeito persoal, o que cada un sente —que é o que sente o home, o galego— expresa o mundo, a vida, a Terra. A poesía, de sempre, é o intento de apresar as palabras para expresar beleza e transmitir coñecemento. Mentres un poema fale de algo, e sirva para crer ou descrer, para comunicar, afirmar ou negar, terá sentido o esforzo por lle dar realidade poética ás inquedanzas e queixumes do home.

O volume que recolle en sete tons as voces anunciadas preséntase como unha colección de composicións afortunadas, de versos que apuntalan a cuestións que superan ós temas galegos, de tópicos que son certos, de manter viva a infancia ateigada das certezas que afoga a madurez... Son sete poetas que en galego teñen moitas cousas que dicir e fano "dunha maneira amistosa e en si-

lencio", como di Manuel Blanco; úneos o único feito de inventarlle un espacio á escritura dun verso, de aí que ó conxunto non se lle poida buscar argumento, nin trama, nin tema que a todos alcance. O resultado ten o atractivo das opinións contrastadas nas que un se implica porque intúe que detrás está a urxencia de non deixar que a palabra poética perda forza, de que, en palabras de M. Xesús Pato, teñen que "facer un brinde polo futuro" porque se foron vindo abaixo os moitos ideais cos que soñaron, e parece que o mundo de hoxe só poder obter o indulto das palabras do poeta que sucumbe "na extenuación da escritura".

Páxinas de lectura repousada que invitan ó abandono dos sentidos nos diferentes "capítulos" que esconden os versos de todos eles. Diferentes xeitos de compoñer, de volcar na escritura a realidade galega, de contrastar opinións sobre temas que van máis aló do entorno que os acolle. Eduardo González achégase ó verso inconformista e fala resentido con este home de hoxe —"este ser non ser", coas sílabas sen corpo que forman a palabra "liberdade", coa perda de conciencia do mundo de arredor nós, pero aínda seducido pola posibilidade de inventarlle un rostro a Galicia e taparlle as cicatrices que deixou a filantropía que "xermola amor por noxo"—. Fronte a el está a actitude de Manuel de Dios que se resolve en poemas escritos coa distancia que vén da superación do desengano: combina ritmos e cadencias que contan con desenfado o sentir popular coroando o libro cunha visión lúdica diferente da poesía galega. Nunha pausa entre namoros e cantigas faise o silencio para denunciar, agora co ritmo da saudade, a urxencia de fuxir cara a un mesmo.

M. Xesús Pato mantense tamén nesa actitude distanciada que lle permite velo todo con máis obxectividade. Recoñécese estranxeira na paisaxe, na lingua, na historia do País e desde esta posición fai poesía que narra vivencias, describe momentos e ensalza figuras do mundo galego (Ferrín, Avilés de Taramancos), e todo nun verso libre que prescinde das trabas do tempo.

Os versos intimistas de Víctor Campío engaden un capítulo que recolle ideas que atopamos espalladas, ou suxeridas, en moitas páxinas do libro; o seu verso nútrese do afán por desenterrar o seu pasado e debuxar con imaxes imprecisas "un tempo afogado" que o deixou incerto e baleiro de luz.

Un código similar leva a Manuel Blanco a facer esa poesía "que cadra coa nostalxia"; evocador das vivencias sinxelas que manteñen viva a infancia, lamenta o baleiro que deixou a ausencia desa "palabra suxerente" que de sempre constituíu o poema. Sorprende gratamente a especial sensibilidade que mostra á hora de engarzar labirintos de palabras que definen a dor de "cicatrices a destempo".

Edelmiro Vázquez ademais de acentuar o ton reflexivo que arranca do desencanto, envólvese en argumentos que falan do sinsentido de voltar atrás en busca do tempo no que "foi neno soñeiro", e trascende a criación cando se pregunta polo proceso que leva da "oscuridade interior" "ata o sol da palabra".

En medio destas consideracións érguese a voz grave de Millán Picouto disposta a introducir na poesía o tráxico drama do home consciente. A traxedia grega préstalle as claves que precisa para afirmar con solemnidade que "os seres duran menos que as palabras", e quizais por iso fai que o digan os heroes antigos, e inventa as voces de Prisciliano, Rembrandt e —¿por que non?— María Soliña. A poesía galega adquire con el unha dimensión nova, grandiosa como a do escenario que escolle, acompañada de coros que a fan máis solemne á hora de increpar a "sinrazón do crime" e asumir a certeza de que non é posible conciliar "seguridade e liberdade".

Aí quedan, pois, estas consideracións que arrancan dos versos dunha chea de poetas que recoñecen un pasado que define V. Campío como "bébedo de soños"

no que, posiblemente, se foi xestando este afán por lograr nun poema "un xesto —di M. Blanco— capaz de orixinar numerosos universos".

PILAR CASTRO

Apuntamentos para unha defensa das ecoloxías natural e social

● CALO IGLESIAS. *Léxico ecopacifista.* Seminario Permanente de Educación para a paz. Sindicato Galego do Ensino e a Investigación. CXTG-IN, 1992.

Estamos a vivir unha época de posturas enfrontadas, onde a propagación do alternativo, do ecolóxico e do pacifista, trasloce o compromiso cada vez máis estendido cos entornos natural e social, mentres que a maioria dos centros de poder económico e político continúan favorecendo a barbarie.

Na escola, coma no entorno social, o ecopacifismo segue a ser a bandeira duns cantos que aínda non acaba de callar. Existen xa moitos materiais didácticos sobre estes temas, froito da iniciativa individual, de grupos pedagóxicos ou da propia Unesco, sen embargo a aportación de Calo Iglesias sobrancea sobre o resto pola súa concepción formal ("o léxico foi pensado para ser rachado"), pola súa presentación a xeito de libro-ficheiro e mais polo seu contido ("É un discurso moral. Xunto á máxima obxectividade, acompaña o posicionamento a prol duns valores e en contra doutros").

O *Léxico ecopacifista* procura ser algo máis ca un simple libro de lectura, pois ten a vontade expresa de achegar o lector á materia exposta. De feito, trátase dun caderno de traballo sen rematar. Concibe cada entrada coma unha ficha aberta que pode ser completada e posta ó día, e mesmo hai uns modelos de corrección, ó final, para lle enviar ó autor.

Xunto á definición obxectiva, as entradas arrequéntanse, cando cómpre, coa actualización histórica, cun informe do máis recente, e mesmo con algúns datos a xeito de guía para os interesados no tema. Daquela, podemos atopar os enderezos dalgunhas das asociacións que traballan a prol da ecoloxía e do pacifismo (vid. *Amnistía, APDH, Greenpace, obxección fiscal, revistas...*), e mesmo unha lista das celebracións máis importantes do ano (vid. *efeméride*), seguindo un criterio moi discutible, pois a carón do Día Internacional da Obxección de Conciencia ou do Día Mundial da Alimentación, están o Día das Letras Galegas, o Día Mundial do Teatro, o Día do Libro..., que mellor farían parte dun calendario cultural ca dun traballo ecopacifista. Moitas das entradas están acompañadas dun exemplo do problema exposto, en razón da súa significación (por exemplo, as conquistas coloniais como clara mostra do *xenocidio*) ou da súa proximidade á sociedade galega (como é a importacia das centrais térmicas das Pontes de García Rodríguez e de Meirama na *choiva ácida*). Tamén recorre a miúdo ós datos que permiten avaliar cada caso cunha certa obxectividade: por exemplo, o feito de que España é o maior exportador de armas a Marrocos, ou que arredor do 80% das armas fabricadas son vendidas no Terceiro Mundo, cun valor aproximado de 23.000 millóns de dólares.

A escolla do corpus é sempre discutible nos léxicos temáticos, mesmo neste, que se anuncia no limiar aberto e inconcluso. Bótase en falta un tratamen-

to diferenciado para algúns conceptos (por exemplo, *medioambientalismo*, que para certos autores, entre eles o anarquista Murray Bookchin, é ideoloxicamente ben distinto do de *ecoloxismo*; ou do seu antónimo, *barbarie*, referido ós desaxustes existentes na relación do home co entorno, tanto do natural coma do social, e que o autor emprega no propio léxico). Tamén sería preciso un maior vagar en problemas concretos do noso entorno e que xeran arreo loitas colectivas, coma os referidos á degradación ambiental, ás alteracións de ecosistemas importantes para o patrimonio universal, ou a problemas de desigualdade (*reciclaxe*, *agricultura biolóxica*, *Amazonia* —aínda que, sen embargo, aparece *Antártida*—, *fame*...).

Son máis cuestionables a atención e o enfoque que se lle presta a cada entrada, cun tratamento moi irregular. Resulta demasiado breve e superficial a explicación dada a *neutralidade*, *Tlatelolco*, *sexismo* ou *violencia estructural*, mentres que, por exemplo, en *socialafectivo* ou en *medo escolar* a exposición é demasiado teórica e máis proxima ó terreo da pedagoxía que ó do ecopacifismo. Esta falta de harmonía na confección dos diferentes artigos, fai intuír dous tipos de lectores con bagaxes ben diferentes: os iniciados (os hipotéticos chamados a completar o léxico —¿quizais os profesores?—), e mais o lector curioso ou novo (por exemplo, un alumno ou alumna) que se achega ó libro na procura de información.

Tamén cumpriría repasar as chamadas que hai en cada entrada, para que a lectura fiada dunha serie de conceptos relacionados permitise unha visión máis completa. Por exemplo, *androcentrismo*, *sexismo* e *xénero* non inclúen sempre chamadas ós outros dous termos relacionados e que teñen entrada de seu no léxico.

Mais o *Léxico ecopacifista* de Calo Iglesias é, sobre todo, unha proposta interesante, tanto para o seu emprego na escola coma para os interesados no tema, que poden ter nel un auténtico caderno de bitácora do acontecer diario, pois fai parte desas propostas dinámicas, abertas, alternativas e concebidas en galego, que van afianzando os terreos gañados para a normalización da lingua e mais para unha comprensión menos dirixista e máis ecolóxica dos entornos natural e social.

HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Na órbita de Saturno

■ FERNANDO PINTO DO AMARAL. *Na órbita de Saturno*. Hiena Editora, Lisboa, 1992.

Despois de darse a coñecer como poeta con *Acédia* (Assírio & Alvim, 1990) e como ensaísta con *O Mosaico fluído. Modernidade e Pós-modernidade na poesia portuguesa mais recente* (1991, mesma editora), Fernando Pinto do Amaral deu en 1992 ó prelo unha nova versión portuguesa de *Les Fleurs du Mal* (Assírio & Alvim) e mais un libro no que recolle cinco ensaios de diversa extensión pero todos teñen en común o estar baixo o signo (ou na órbita) de Saturno; é dicir, da melancolía.

Logo dun pequeno limiar no que explica as súas intencións, veñen os traballos. "Os sentidos sentidos. Uma perspectiva não excessivamente melancólica sobre os actuais estudos literários" —o único inédito do volume—; "Carlos de Maia e João da Ega: Dois vencidos da vida dez anos depois"; "No limiar da 'Terra da Alegria'. Alguns aspectos da melancolia na obra de Ruy Belo"; "Amor *versus* Paixão: O regresso de um falso conflito?"; e "Na órbita de Saturno. Um ponto de vista sobre a melancolia e as suas relações com alguma literatura". O primeiro —e máis longo— ensaio divídese en dúas partes. Unha que é a que lle dá título ó traballo, e que é unha introducción ás teorías críticas da modernidade (en literatura), e a outra unha paráfrase que é un texto ¿autobiográfico? que cómpre tomar, no bo sentido da palabra, como literatura pura. Na primeira parte, antes de se introducir nas escolas críticas que dominan —ou dominaron— o panorama crítico da literatura no século XX, Pinto do Amaral establece unha "rápida genealogia": a) o romantismo revoluciona as normas da retórica e da poética clásicas —a orixe das cales remonta a Aristóteles—; reaccionando contra o romantismo xorde b) a crítica positivista, para a que a obra literaria "poderia ser fruto de factores como 'a raça, o meio e o momento' (Taine)"; á par destas correntes van gañando terreo c) a crítica impresionista "que sempre valorizou uma aproximaçao sustentada no irredutível de cada subjectividade" e d) a crítica idealista —en reacción ó positivismo— "cuja visão assenta na tese de que a arte é 'expressão' e 'intuição' do universo". Dentro desta corrente Pinto do Amaral coloca a S. George, Vossler e Benedetto Croce, ben que se podía engadir a H. Bergson. Con todo, di o crítico portugués, cómpre lembrar que Croce privilexia a obra en si e "é por aqui que passamos para o movimento que esteve na raiz disso que despois viria a constituir-se como uma 'Poética'": o formalismo ruso, pai —natural ou putativo— de todas as correntes críticas modernas.

Do formalismo ruso derivan os traballos semióticos de Mukarovsky e as outras novas correntes da crítica, francesa e/ou anglosaxona. Fronte delas, o New Criticism. Mais a eclosión da nova crítica prodúcese nos anos 60. En Francia, por exemplo, conviven a crítica exitencialista con S. Doubrovsky, o estructuralismo xenético de L. Goldman, a "crítica de identificación", de G. Poulet e J. P. Richard, e o grupo —ou corrente— constituído por Barthes, Todorov, Génette, Greimas, etc., que intentan un "estudo estrutural do texto literário", o que se coñece como estructuralismo. Con todo, Pinto do Amaral esquece a "crítica temática", encabezada por J. P. Weber e que deu guerra eses mesmos anos. Veñen logo reseñadas todas as correntes críticas que van desembocar, nos anos oitenta, no Pos-Modernismo ou pos-modernidade. Da estética da recepción, ó desconstruccionismo, das correntes pos-estructuralistas ata os tatexos da "ciencia empírica da literatura" ata chegar á neohermenéutica. ¿Cal é, con todo, a posición do crítico portugués? Pinto do Amaral escórase —con certo escepticismo— pola banda do desconstruccionismo e a neo-hermenéutica. Porque na primeira sempre "permanecerá uma possibilidade em aberto, mas unicamente uma *possibilidade,* e nesse aspecto é provável que represente, de facto, uma atitude nova no pensamento ocidental, a que tal vez possamos associar algumas incertezas da pós-modernidade"; e porque "un dos sinais do pós-moderno talvez parta de uma certa redescoberta da hermenêutica, não já em termos da procura de uma verdade mais ou menos indiscutível de que o texto constituiria espelho fiel, mas pelo menos (e pelo contrário) como a reconquista de alguma flutuação interpretativa, conferindo maior amplitude a cada acto de leitura e libertando-o de uma clausura formalístico-estrutural cada vez mais posta en causa".

Mais hoxe, mergullados "num panorama de relativa descrença perante quaisquer verdades ou paradigmas universais, fenómeno aliás não exclusivo da teoria literária", toda esta floración de escolas críticas trouxo consigo "a sua insegurança —a das diversas escolas críticas— (que) acaba por reflectir uma honestidade epistemológica que só a(s) beneficia". Pero aínda que a crítica da modernidade nos impide ler as obras como hai 30 ou 40 anos, para Pinto do Amaral, calquera análise, sexa o que for, "por mais que tente 'explicar' ou 'implicar' completamente un texto, conseguirão apenas descrever-lhe alguns mecanismos verbais, decompondo e dissecando as suas faces visíveis". O esencial —na obra literaria— "residirá sempre no que se dissemina por entre os interstícios do que dizemos".

O texto é unha importante viaxe polas escolas críticas da modernidade —e polas que inician na pos-modernidade—. E unha viaxe melancólica. Con todo, pensamos que Pinto do Amaral esqueceu outra crítica, que sen pertencer a escolas, ten atravesado o pensamento crítico moderno e pos-moderno. Son críticos que non pertencen a escola ningunha e que proveñen do que un deles chamou tradición da ruptura, das vangardas. Os nomes máis coñecidos serían T. S. Eliot, E. Pound, Octavio Paz, M. Blanchot, sen esquecer a aqueles que se deron en chamar Escola de Xenebra, encabezada por A. Béguin e M. Raymond. Unha crítica que, na súa maioría, negouse a ser un apéndice industrio-cultural da universidade, sen negar o valor —crítico, teórico— da universidade.

Os tres traballos que veñen a continuación tratan de temas específicos da literatura portuguesa, pero sempre en relación coa melancolía. Agás o titulado "Amor *versus* Paixão", reseña dun libro, *A elaboração dos Acasos*, de L. M. Viterbo e N. A. Silva. Digamos, simplemente, que sen lle negar valor ó devandito ensaio, para Pinto do Amaral os autores equivócanse cando ven na *paixão* algo de "enfermizo". Silva & Viterbo, curiosamente (?), alíñanse coa nova dereita francesa para quen o amor-paixón é un amor con caracteres de monstruosidade. En realidade, Viterbo & Silva, e mesmo Pinto do Amaral, non acaban de afrontar o problema sen os prexuízos esquerdistas de igualdade. De igualdade dos sexos (deixando de lado as connotacións socioeconómicas). Nunca se pode posuír a un igual. E o amor, queirámolo ou non, é posesión.

O último traballo, "Na órbita de Saturno", é un intento de apreixar o termo melancolía. Termo, como avisa Pinto do Amaral, inapreixable, tanto desde o punto de vista médico, que viría ser unha depresión, como do literario ou filosófico. É un traballo interesante que vén demostrar que o melancólico, entre outras cousas, é un ser descontento co mundo real e crea outro mundo, máis soportable. E cando trata das relacións da melancolía con algunha literatura, os exemplos son excelentes, de Garcilaso de la Vega a Pessoa, pasando por Baudelaire. E para os galegos ten suma importancia o que di da "saudade", falando de Teixeira de Pascoaes. A saudade sería, ó cabo, unha forma "portuguesa" de melancolía.

Falta, ó noso ver, neste excelente ensaio, unha aproximación entre melancolía e tempo, entre Saturno e Crono. Sabemos que o ser pode vivir nunha memoria melancólica —que é unha forma de vivir como outra calquera, A. Cunqueiro dixit—, pero a memoria melancólica, a melancolía, ¿non é a saudade dunha modalidade cósmica na que o tempo non teña poder?

Fernando Pinto do Amaral, con Silvina Rodrigues, António Guerreiro, Abel Barros Baptista, Gustavo Rubim e Miguel Tamen, está a demostrar que a "nova" crítica portuguesa pasou o Rubicón, esquecido o terrorismo lingüístico dos últimos anos que non eran máis que achegamentos superficiais ó tex-

to e intentan, armados de diversos métodos e dun escepticismo saudable, achegarse a iso que "sempre queda nos interstícios do que dizemos". Que, quizais, é a melancolía.

XESÚS GONZÁLEZ GÓMEZ

Pola ruta dos diccionarios

■ FLORENCIO PRIETO. *Diccionario terminológico de los medios de comunicación*. Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Madrid, 1991.

O mundo das publicacións sobre cuestións da comunicación rexistrou, nos últimos anos, importantes avances no camiño de ofrecerlles un catálogo completo ós interesados nas cuestións informativas. Foi unha tarefa lenta, con altos e baixos. Pero ó final todos os datos apuntan que os estudiosos da información no Estado, e moi especialmente en Galicia, entrarán no século XXI con libros interesantes sobre o fenómeno da transmisión de datos e todo o mundo que rodea tal feito.

A telemática é, sen dúbida, a parcela comunicativa que máis moveu o mercado nesta década. Todas as editoriais —ou case todas— puxeron no mercado libros nos que se recollen aspectos dos últimos avances. A maioría chegou da man de Fundesco, que creou premios e promoveu concursos para dinamizar o achegamento das cuestións informáticas ó público lector. En calquera caso, o certo é que a oferta parece ampla e variada en todos os catálogos das principais empresas do mundo editorial.

Hai tamén unha tendencia a publicar máis libros de parcelas do mundo da comunicación menos de moda que a informática. Tal é o caso dos diccionarios, unha parcela case esquecida ata hai ben pouco. Agora, no ano 1992, xa apareceron varios, logo das primeiras iniciativas na segunda metade da década dos setenta. O último é o *Diccionario terminológico de los medios de comunicación*, de Florencio Prieto, editado pola fundación Germán Sánchez Ruipérez.

O diccionario terminolóxico de Florencio Prieto recolle trece mil entradas e subentradas, xunto con máis de catrocentas definicións e explicacións de nocións elementais relativas ós medios de comunicación, soportes publicitarios, profesionais e axentes de comunicación, institucións, técnicas e procesos comunicativos. Préstalle especial atención ó léxico profesional de imaxe, son, filmación, montaxe, producción en estudios e exteriores, ambientación e decoracións, emisións e redacción periodística. Tampouco esquece os modernos medios electrónicos e as transmisións vía satélite. E inclúe terminoloxía que, aínda que non propia da comunicación, pertence a campos colindantes nos que teñen que desenvolverse as persoas que traballan nas empresas da comunicación.

O traballo de compilación, en inglés e español, é meritorio por varias razóns. Non cabe dúbida que a realización resultou laboriosa. Pero, ademais, convén recordar que, por sorprendente que poida parecer, nas librerías do Estado non abundan os diccionarios técnicos bilingües referidos a medios e

técnicas de comunicación. É por iso que o manual se presenta como unha ferramenta de gran utilidade, sobre todo como fonte de consulta para traductores, escritores, asesores de imaxe, documentalistas e profesionais de prensa, radio e televisión. Aposta pola claridade mediante unha ordenación alfabética, que remata co apéndice dun índice español no que aparecen relacionados os termos fundamentais, coa indicación da páxina na que se poden consultar.

O diccionario, coma case todos, marca un paso adiante. Pero tampouco pode esquecerse que calquera publicación destas características é perfeccionable. A súa provisionalidade resulta evidente, aínda que cómpre dicir que iso non lle resta méritos ó traballo de Florencio Prieto, só sitúa os diccionarios no seu sitio: obras incompletas, sempre mellorables.

Isto non se esquece en Galicia, onde serán aproveitados os traballos feitos no Estado para marcar o comezo dun plan de publicación de vocabularios e diccionarios. O primeiro vocabulario da comunicación, en fase de elaboración por un equipo de xornalistas e filólogos, verá a luz en breve. O proxecto prevé unha ordenación temática dos conceptos habituais que se empregan no mundo da comunicación. Será o punto de partida para a posterior publicación do primeiro diccionario galego da comunicación. A formulación xa está lista, pero a realización aínda tardará algún tempo.

É, como sempre, unha mostra do paso lento con que camiñan as cuestións da comunicación en Galicia, onde a chegada da Facultade de Xornalismo permitiu acelerar o paso. A celebración de distintas xornadas no seu marco supuxo un avance moi importante, que agora será completado coa realización de investigación sobre aspectos concretos do mundo informativo galego. O seguinte paso, na maioría dos casos, será a súa publicación, sempre de agradecer.

Hai, pois, motivos para un canto optimista no tocante á aparición de publicacións sobre comunicación en galego. Primeiro foron os estudios e as publicacións promovidos por entidades privadas e pola Xunta de Galicia. Logo produciuse a aparición da Facultade de Xornalismo. Tamén apareceu Edicións Lea, a primeira editorial dedicada á publicación de libros do abano informativo, o que reforzará os títulos que sacan á rúa outras editoriais. Por iso, agora, cun sector que dá os primeiros pasos, mentres nos países da contorna se produce unha constante transformación, podemos dicir que no marco galego avanzamos polo bo camiño.

X. L. GARCÍA

A crise chega ós medios de comunicación

■ *Comunicación social 1992*. Tendencias. Informes anuales de FUNDESCO. Madrid, 1992.

Nos medios de información asístese á chegada de 1993 cunha clara preocupación: a dos efectos da crise. O panorama da comunicación, que despediu 1991 con sombras de temor, apareceu marcado no 1992 polo freo ós plans de crecemento e pola apertura de interrogantes sobre o futuro das empresas con

máis problemas. O informe de FUNDESCO deste ano, que se publicou recentemente, constata un enfriamento paulatino dos ventos publicitarios, coa conseguinte entrada nunha etapa de recesión de duración dificilmente estimable. Este fenómeno prodúcese cando se mantén a tendencia á concentración de medios, que provoca constantes reaxustes no mapa xeral, e cando o difícil equilibrio entre empresas de comunicación públicas e privadas está lonxe de se resolver.

Na prensa, o estudio que dirixe o profesor Bernardo Díaz Nosty destaca que, en só dez anos, os diarios melloraron a calidade final do producto, diversificaron a oferta, incrementaron as edicións, potenciaron a súa condición de soporte publicitario, modernizaron a súa xestión empresarial e acometeron unha estructuración en grupos capaces de facer fronte ás fluctuacións do mercado. Os fortes incrementos rexistrados nos resultados das empresas periodísticas durante os últimos anos, relacionados basicamente co crecemento da inversión publicitaria, empezaron a baixar no ano 1990, establecendo así unha tendencia que se mantén na actualidade.

Todos os datos apuntan que agora a prensa afronta un probable período de crecemento contido. O entramado empresarial, o equipamento tecnolóxico e a oferta informativa contan cun grao de competitividade inimaxinable hai só dez anos. E, por se isto fose pouco, o baixo índice de lectura de diarios, en relación con outros países europeos, medrou significativamente, descubríndose unha tendencia á incorporación de novos lectores. O emblemático índice de cen exemplares por cada mil habitantes foi acadado en 1991, polo que, segundo o criterio da Unesco. España entra dentro do ámbito de países por consumo de periódicos.

En Galicia obsérvanse profundas desigualdades no que atinxe a consumo de periódicos segundo as zonas territoriais que analicemos. Mentres que A Coruña, con 106,1 periódicos por cada mil habitantes, supera amplamente a media nacional —é a única demarcación galega que o consegue—, Ourense, con 60 períodicos por cada mil habitantes, baixa ós índices da zonas más deprimidas do Estado. Lugo ten 64,4 lectores por cada mil habitantes. De cara ó futuro, os expertos sosteñen que se manterá a tendencia ó crecemento, cunhas previsións que apuntan, entre 1991 e o ano 2000, unha suba do 30 por cen, sempre e cando non se produzan circunstancias anómalas imprevistas. Se os datos confirman as previsións, no novo século só seguirán por debaixo do índice dos cen lectores por mil habitantes as comunidades de Murcia, Andalucía, Extremadura e Castela-A Mancha.

Sobre a prensa "rexional", o informe apunta o forte desenvolvemento que viviu na pasada década. Explican os autores do estudio de FUNDESCO que a maioría dos diarios líderes nas respectivas demarcación rexionais e provinciais rexistraron importantes avances na súa difusión. A case totalidade dos diarios experimentaron avances e só cinco —*Faro de Vigo* e *La Región*, de Galicia— sufriron perda. Mentres, os importantes esforzos de expansión da prensa central, coa diversificación zonal en edicións rexionais e provinciais, e incluso á creación de novos diarios, esgazados do grupo central, non deron bos resultados.

O estudio coordenado polo profesor Díaz Nosty chega á conclusión de que as principais empresas, cunha economía saneada, investiron na reconversión tecnolóxica, tanto na informatización das redaccións como na construcción de novas plantas de impresión. Na relación destacan os proxectos postos en marcha por *ABC*, *La Vanguardia*, *El Correo Español-el Pueblo Vasco*, *La Voz de Galicia*, *Heraldo de Aragón*, *La Voz de Asturias* e *La Verdad*. Este esforzo das

empresas periodísticas permite encarar o futuro cunha industria modernizada e capaz de ampliar a oferta diaria.

Pero esta modernización non só afectou á maquinaria de impresión, senón que tamén incidiu no cambio da presentación dos productos. Boa parte da prensa española —a Galicia tamén chegou esta tendencia— apostou polo redeseño para mellorar o aspecto e adaptarse ás novas linguaxes, marcadas polos referentes icónicos. A presentación actual coida os aspectos visuais, coa mirada posta nos novos consumidores, que esixen medios que permitan unha lectura rápida. Tamén se mantén a tendencia a incorporar a color, aínda que a súa calidade deixa moito que desexar, tanto pola complexidade como polas limitacións dos actuais equipos.

Hai, pois, importantes pasos adiante dados polas empresas que editan diarios en vésperas desta nova etapa de crise, segundo constatan os autores do estudio. E por iso entenden que, pese a alarma que advirte sobre a recesión no sector, a evolución dos parámetros básicos do negocio non permiten afirmar que se rexistre un nivel de gravidade na economía das empresas periodísticas. Pode falarse, iso si, dunha desaceleración do forte crecemento nos medios de comunicación, cunha redefinición dos grupos, principalmente na radio e na televisión. Pero, dentro da crise, hai un futuro esperanzador para a prensa, a radio e mais a televisión.

X. L. GARCÍA

TEATRO

A grande noite de fiz

FICHA TÉCNICA

OBRA: A grande noite de fiz.

AUTOR: Miguel Anxo Murado.

REPARTO: Serxio Pazos, Miguel Pernas, Rebeca Montero, Diego Varela, Raúl Varó, Ernesto Chao, Luma Gómez, Carlos Blanco Vila, Xavier Estévez.

ESCENOGRAFÍA E VESTIARIO: Paco Conesa. CALZADO E MARROQUINERÍA: Miro Magariños. PERRUCAS: Damaret. DESEÑO DE ILUMINACIÓN: Eduardo Alonso. MÚSICA: Fernando López Pan. ADAPTACIÓN: Eduardo Alonso e Miguel Anxo Murado. DIRECCIÓN: Eduardo Alonso.

HISTORIA DUN (FALSO) SOLDADO

Tras a sobriedade naturalista de *Os Xustos* de Camus, e o populismo licencioso de *Un soño de verán* (¿de Shakespeare?), Eduardo Alonso asumiu a dirección de *A grande noite de Fiz*, unha comedia de enredo concebida polo seu autor, Miguel Anxo Murado, coma guión cinematográfico. O reto era atraínte para Alonso, que nos últimos tempos viña acusando un perigoso coñecemento das regras básicas que converten un espectáculo en éxito de público previsible.

Eduardo Alonso, resumindo, pasara case ese límite que o convertiría irreversiblemente nun vello amigo, incapaz de sorprender. *A grande noite de Fiz* conxurou, ó meu parecer, eses perigos.

A grande noite de Fiz relátanos as aventuras dun capitán do exército e un pícaro, que asume as funcións de lacaio do militar tras protagonizar un suposto (e falso) acto heroico. O Capitán Martín, agradecido, promete vir a Santiago a renderlle tributo ó Apóstolo, e emprende viaxe con Fiz. Este, sen présas por regresar ós campos de batalla, mergulla ó capitán nunha intriga improvisada cun desenlace que sería o axuntamento carnal do militar e a dona dun próspero comerciante compostelano, muller belida de ardores xuvenís escasamente satisfeitos polo seu andropáusico esposo.

A comedia insiste nas claves máis claras do enredo, con equívocos, transformismos, sobreactuacións e, incluso, pócimas. O enrevesado da trama provoca, no nó da intriga, algunhas dilacións do ritmo, inutilmente catalizadas por continuas recorrencias ó chiste fácil e ó histrionismo supostamente cómico dos intérpretes.

Nin o texto nin as interpretacións indagan o suficiente nos estereotipados personaxes, que fican intactos no seu rol primeiro ó longo dos 90 minutos de representación, fieis ás ensinanzas da comedia *dell'arte*, referencia inexcusable deste enredo con recendos de improvisación.

Todo isto non é obvice para que o espectáculo funcione. Os seus maiores acertos están na axilidade herdada da súa orixe cinematográfica, nunca desmentida, e en toda unha serie de aditamentos escénicos concebidos con inequívoco *savoir faire*.

A escenografía de Paco Conesa (responsable tamén do vestiario) sustenta con precisión aritmética a febril violación das unidades espacio temporais, apoiándose nun sabiamente deseñado —polo propio Eduardo Alonso— xogo de luces.

Fernando López Pan compuxo a música cunha vontade subsidiaria á trama moi de agradecer, que en determinados momentos adquire visos de fundido cinematográfico para contribuír á prestancia da montaxe.

Para *A grande noite de Fiz*, Teatro do Noroeste asumiu o rol colectivo de vella compañía de teatro de repertorio, e con fortuna. Eduardo Alonso sacou desta volta unha boa porcentaxe das potencialidades interpretativas de cada un dos nove actores que soben ás táboas, moi consciente das virtudes e carencias individuais. O *casting* é acertadísimo, tanto como as caracterizacións que o reforzan. Cada un dos actores posúe o físico e o rostro precisos, ata o punto de que o espectáculo deixa a extraña e gratificante sensación de que non podía ser doutra forma.

Os traballos de Serxio Pazos/Fiz e Miguel Pernas/Capitán Martín acusan un, ás veces ata molesto, exceso de entrega á vis cómica coma única arista. Rebeca Montero/Leonor está impecable como belida de agachados furores uterinos insatisfeitos. Diego Varela, Raúl Varó e Xavier Estévez están sempre como e onde deben estar. Finalmente, Ernesto Chao e Luma Gómez dignifican uns personaxes medio esquecidos por Murado e Alonso, case inexistentes, —por unidimensionais— no texto.

O final trepidante, divertidísimo e sorprendente, fai esquecer as carencias. Os últimos minutos de *A grande noite de Fiz* están poboados, como nun compendio, de todos os acertos técnicos e artísticos que hai ó longo da montaxe. Inexplicablemente, a obra non está a ter, mentres escribo estas liñas, o éxito de público que merece e que con tanta entrega se procurou. Daremos tempo ó tempo.

PASTANDO Ó AIRE LIBRE COAS VACAS SAGRADAS

OBRA: A Lagarada

AUTOR: Ramón Otero Pedrayo.

COMPAÑÍA: Centro Dramático Galego.

REPARTO: Andrés Pazos, Teresa Horro, Xosé Manuel Olveira, Mela Casal, Vicente Montoto, Laura Ponte, Luísa Martínez, Marcos Viéitez, Susana Dans, Margarita Fernández, María, Maxo, Patricia Vázquez, Benito Álvarez, Xan Casas, Fernando Dacosta, Xoaquín G. Marcos, César Martínez, Xosé Vilarelle, Anxela R. Lamas, Abelardo P. Gabriel, Jonathan Gómez González, Ánxeles Diz, Floro Álvarez, Pilar Caride.

MÚSICOS: Xan Casás, Santiago Pintos, Alfonso Franco.
ILUMINACIÓN: Alberto Goitia, FIGURINOS: Adolfo Domínguez, ASESORÍA MUSICAL, ARRANXOS E DIRECCIÓN DE COROS: Xoán Trillo. COMPOSICIÓN MUSICAL: Enrique Macía. AXUDANTES DE DIRECCIÓN: Xurxo Domonte, Camilo Valdehorras. DRAMATURXIA: Camilo Valdehorras. DIRECCIÓN: Père Planella. XEFE DE PRODUCCIÓN: Francisco Oti.

Este é un país de vacas sagradas. Por el pululan un millón de vacas sagradas, vivas e mortas (agoniantes e mortas, esperemos). Precisamos de *cow-boys*, neste país, para conducir tanto gando a un lugar próximo ó olvido. Como en botica, hai as vacas sagradas boas e as vacas sagradas malas. Contrariamente ó que subscribiría Manolo Rivas, neste país hai poucas vacas, e a todas cómpre facelas sagradas para exportar mellor o branco elixir.

E todo isto vén a conto ó falar de *A lagarada*, última megalomontaxe do Centro Dramático Galego sobre texto de Ramón Otero Pedrayo (onde as haxa, vaca sagrada de primeira orde).

Cambio de escena: na sinagoga abarrotada de adoratrices e adoradores de frisonas e pasiegas da nosa gandeiría cultural. Entra Terrorista Salaz Primeiro, felón, alevoso, inicuo, abxecto, arteiro, intrigante, quintacolumnista, e rosma: "E a min que o teatro de don Ramón paréceme malo..." Inmediatamente, é execrado, axustizado e morto a golpes de pía bautismal. Pero morre convencido, dándolle a razón a un Otero Pedrayo que, en 1973, remitíalle unha carta a Manuel Lourenzo confesando que "eu de teatro sei pouco".

A lagarada foi escenificada ó aire libre, en Trasalba, porque supostamente era imposible levala a un escenario convencional. A idea, parece ser, xurdiu de Camilo Valdehorras e Père Planella mentres preparaban a dramaturxia. Foi a primeira experiencia deste tipo que abordou o teatro galego, acollida co habitual escepticismo por parte dos que non tiñan mercado boleto para a aventura. O balance final foi positivo, creo eu. Ata choveu pouco, anque aínda nos anden sacando o frío a culleres do tuétano.

Digo que o balance final é positivo porque a montaxe é a loita sen tregua contra un texto marcado pola incontinencia dun autor que nunca escribiu para ser representado. Non é que Otero fixera unha obra destinada, a sabendas, ó cadaleito do papel impreso. É que a conxuntura (era 1928) impedía pensar noutra posibilidade.

O traballo de Père Planella cos actores é notable, a rendabilización espacial máxima e o seu concepto de *espectáculo* tan deslumbrante como unha laranxa húmida. Paga os excesos cando esquece os límites entre o espectacular e o ridículo, e penso especialmente no parlamento da alquitara, que faría esmendrellarse e morrer de risa a calquera Rei Lear antes de chegar ó terceiro acto.

Moi destacables foron as caracterizacións conseguidas por Xosé Manuel Olveira, como Venerando, e Luísa Martínez, que rabuña xenialmente na sensualidade desa Basilia, doutro xeito tan facilmente tipificable. Andrés Pazos dá o físico para o señor Vences de Alén, e pouco máis necesita apoiado por un elenco entregado e posto ó seu servicio. A tebrosa música de Enrique Macías dignifica entorno e acción, e as luces de Alberto Goitia manteñen un premeditado equilibrio entre o que é a súa funcionalidade dramática, e o carácter de espectáculo de feira que os responsables da montaxe asumiron conscientemente co loable fin de vender máis entradas.

Un dos aspectos máis denostados pola crítica, a excesiva utilización de elementos folcloristas, ten a virtude de tipificar con acerto ó colectivo de vendimadores. Doutro xeito, a súa presencia baixaría ata uns niveis anecdóticos,

que imposibilitarían a credibilidade dun desenlace tráxico que Pedrayo ideou con deplorable falta de imaxinación. Asemade, a inflación folclórica ritualiza o labor agrícola, insuflando ós vendimadores ecos corais que remontan á traxedia clásica. Deste xeito, a montaxe rende tributo ó autor, un ritualizador irredento do mundo rural.

En resumo, con *A lagarada* o Centro Dramático Galego pagou unha débeda pendente con Otero Pedrayo, vaca sagrada, sacándoa a pacer ó aire libre polo céspede ben cortado do Pazo de Trasalba. Para min, é suficiente.

NON TE PREOCUPES COMO FUNCIONA

Non hai tempo para celebralo
Non hai tempo para recordar
Non te preocupes como funciona
Punto e aparte, hoxe vai ser o Big Bang

OBRA: Big Bang. COMPAÑÍA Chévere.
REPARTO: Miguel de Lira, Blanca Cendán, Mónica García, Manuel Cortés, Claudia Campos, Xesús Ron.
MÚSICOS: Pepe Sendón, Fran Pérez, Xavier Olite.
COREOGRAFÍA: Cendán/García/Campos.
MÚSICA E LETRAS: Sendón/Pérez
ILUMINACIÓN: D. Pink
DIRECCIÓN: John Eastham.

"Palabras que perden sentido agora que estou diante de ti", di un dos versos dunha canción do espectáculo. Sería a postura máis honrada á hora de escribir sobre *Big Bang:* non escribir. Chévere é o que é: é chévere. A irreverencia da *horterada*, o rigor da improvisación. Queremos que *Big Bang* fale do mundo científico, que dea ó público ignorante a nova visión da realidade filtrada entre os positróns de Feynman. Pero non. ¿A quen queixarse? A electrodinámica cuántica está morta entre dúas gargalladas. Os intelectuais tardaron moito en entender a teoría da relatividade. Os intelectuais pasan a meirande parte do tempo mortos.

Transcribo unhas frases da introducción que Ralph Leighton escribe para un libro de Richard P. Feynman, premio Nobel de Física en 1965: De neno, Richard Feynman sentiuse inclinado a estudiar cálculo ó ler un libro que comentaba: O que pode facer un tolo, outro pode facelo. A el, gostaríalle adicar este libro ós lectores cunhas palabras similares: O que pode entender un tolo, outro pode entendelo. Folgan explicacións.

Big Bang narra o periplo dun Einstein que desexa regresar á ensinanza primaria e dun Stephan Hawkings/Joquin co cerebro a punto de buraco negro, pero ó revés. Improvisadores irredentos, os rapaces de Chévere partiron de tan febles puntas de alfinete para montar este espectáculo. Un crítico malintencionado, con bolsas de limón baixo os ollos, podería preguntarse, como o histórico: ¿Por que?

Pois precisamente por iso: por nada. A irreverencia foi impulsora primeira de todos os avances científicos e artísticos. O demais é relixión, pallas mentais

dignificadas, dogmatizadas. Un senta, por exemplo, nunha das incómodas butacas da sala NASA. O espectáculo chámase Big Bang, sabe tan só. Despois sucédense unha serie de *gags*, anécdotas illadas, rotas nas súas propias limitacións: trascendencia con solución de continuidade: intrascendencia. *Los hermanos Marx* (inmortalizados para sempre en castelán na nosa memoria de netos de Sáenz de Heredia, de netos do branco e negro e o NODO) son hoxe obxecto de culto.

Recordo unha noite de fume e de líquidos claros, nun pub culto. Alguén do mundo da farándula achégase ata onde estou para ofrecerme un cigarro.

—Non, gracias. Xa estou fumando.

A conversa empeza a esmorecer aí.

—O de Chévere ten que habelo —di o tipo—, ten que existir ese teatro. Se non houbera Chévere, eu faría o que fan eles.

—¿E que máis? —digo sen falar.

O de Chévere, cando menos, é moi saudable. Por razóns moi obvias. Unha, porque si. Dous, porque a improvisación é o mellor antídoto contra a esclerose. Tres, porque é chévere, como o seu nome indica.

Vin *Big Bang:* gustoume e disgustoume. Sei que non soportaría unha análise crítica pero, gracias a Deus, os críticos morren de frío na sala NASA antes de que remate a función.

Big Bang está composta e adubiada con todo o que se lles foi ocorrendo ós seus inspiradores, para ser claros. A dirección de John Eastham podería ser chamada doutra forma, ou non. Miguel de Lira, Blanca Cendán, Mónica García, Manuel Cortés, Claudia Campos e Xesús Ron aproveitan con igual éxito os seus defectos e as súas virtudes, chegando visceralmente cando chegan, e deixando de chegar (tamén visceralmente) cando a sorte está de cara. Cada espectáculo de Chévere é un fusilamento onde os que teñen os ollos vendados non son as víctimas, senón os verdugos. Disparan ó chou, acertando e desacertando con igual fortuna, con igual certeza. Cae un fulminado de todos os xeitos: de chumbo ou de medo (ou de asombro.).

ANÍBAL C. MALVAR

Convención de profesores de Español e Portugués nos Estados Unidos

O pasado mes de agosto, do 9 ó 13, celebrouse en Cancún, México, a 73 Convención Anual de Profesores de Español e Portugués nos Estados Unidos (AATSP). No curso desta convención, que se desenvolveu con grande brillantez e abundancia de participantes (preto de 700), celebráronse dúas sesións dedicadas á literatura galega: a primeira delas presidida pola profesora Adna Rodríguez, da Universidade de Turabo (Porto Rico) e a segunda pola profesora Matilde Albert-Robatto, da Universidade de Porto Rico, Río Piedras. As ponencias que se presentaron foron as que seguen:

—Ana María Spitzmesser, University of California, Riverside: "El discurso testimonial en *Os mortos daquel verán*, de Carlos Casares".

—Matilde Albert-Robatto, Universidade de Porto Rico: "En torno al estudio de la saudade en algunos textos de Ramón Piñeiro y Rosalía de Castro".

—María Teresa Narváez, Universidade de Porto Rico: "Los amantes se escriben: las cartas de Emilia Pardo Bazán y de Benito Pérez Galdós".

—J. Bernardo Pérez, Rice University: "Galicia entre dos luces: perspectivas de la patria en la poesía de Celso Emilio Ferreiro".

—Robert Lima, Pennsylvania State University: "The Gnostic Flight of Valle-Inclán".

A próxima convención celebrarase o próximo verán en Phoenix, Arizona. É de esperar que os amantes da literatura galega nos Estados Unidos se animen a participar nela, contribuíndo así a un maior coñecemento e difusión da lingua e literatura patrias.

Horacio voa sobre Compostela

Rematei un monumento máis duradeiro que o bronce,
que nin a chuvia voraz nin o Aquilón brioso
poderán destruír, nin a serie incontable
dos anos e a fuxida dos tempos.
Non morrerei enteiro, e unha boa parte de min
escapará de Libitina: crecerei decote,
na gabanza sempre novo, mentres ó Capitolio
ascenda o pontífice coa virxe silandeira...

Non se equivocaba Horacio cando compuxo a oda final do libro III. O pontífice máximo deixou de subir ó Capitolio, xunto coa gran vestal, mais os versos do venusino seguen a sorprender, a dous mil anos da súa morte, a xeracións de homes e mulleres sensibles ó feitizo dos seus versos.

Esta vez foi en Compostela. Non se anuncian moitas conmemoracións do bimilenario horacián en España: seica só haberá dúas, unha en Santiago, e outra en Salamanca. A celebrada en Galicia tivo lugar entre os días 22 e 24 de setembro, organizada polo Departamento de Latín da Universidade, baixo a éxida propicia da Dra. Dulce Estefanía, nome no que cómpre ver recollidos os de cantas persoas correron co pesado labor de programar e facer realidade o desenvolvemento das sesións.

Que eu saiba, había moitos anos que non se celebraba en Galicia un acontecemento deste tipo no eido da filoloxía latina, o cal está a dicir moito, e moi bo, a prol dunha Universidade que ten un recordo para un poeta, nada menos que latino, nun ano no que o Estado non tivo tempo para lembrar poesías, entretido con outras lerias.

Dúas notas querería eu salientar neste Congreso horacián de Compostela: a brevidade e a calidade. Brevidade, pois, cun bo senso merecedor de todos os eloxios, restrinxiu as sesións científicas a oito ponenecias e seis comunicacións, permitindo ós moi numerosos congresistas poder asistir á totalidade sen moita fatiga. Calidade, e non o digo por cumprir con cortesía un trámite que me encargou para a clausura das sesións a Dra. Estefanía, e agora para *Grial* o Dr. Alonso Montero; penso sinceramente que a calidade científica foi o denominador común de todas e cada unha das ponencias e comunicacións. Engadirei, en fin, outra nota moi positiva: a variedade nos temas expostos e debatidos.

O día 22, as ponencias da doutora Dulce Estefanía, da Universidade de Santiago ("Horacio, la amistad y los amigos"), e mais a do doutor Enrique Otón, da Universidade Complutense de Madrid ("El paisaje humano en Horacio") viñan lembrarnos, mesmo sen ser o obxectivo proposto, que na obra de Horacio temos un exemplo senlleiro de obra aberta, que pode ser suxeito de interpretacións e de lecturas tan diferentes como as que amosaron os dous ponentes. Servíronnos tamén para confirmar a idea de clásico por excelencia na figura de Horacio, lembrando a definición dada por Ortega do clásico como aquel artista imperecedeiro, que ten sempre algo novo que lle comunicar ás diferentes xeracións. Dulce Estefanía, elixindo moi atinadamente o tema da amizade, daba na clave para comezar o Congreso, unha xuntanza científica, si, pero por riba diso unha xuntanza dunha serie de amigas e amigos convocados por Horacio. Enrique Otón, facendo desfilar unha serie de casos chamativos da paisaxe humana de Horacio (o sabio, o avarento, o herdeiro...), movéndose entre a felicidade e a anguria, viña confirmar o que diciamos hai un momento: a cada quen lle reserva Horacio unha posibilidade de lectura ó seu xeito.

Xa pola tarde, a doutora Aurora López, da Universidade de Granada ("Prototipo e estereotipo: La mujer en Horacio") presentaba unha análise moi axeitada do tratamento da muller por parte do venusino, feita cun rigor e unha metodoloxía nunca denantes adicada a este tema en Horacio, desde a perspectiva sociolóxica da hermenéutica da sospeita, na liña máis actual da crítica literaria feminista. As mulleres non saen moi ben paradas na obra de Horacio, nin as modélicas (o prototipo), nin as mulleres obxecto (o estereotipo). Emporiso, nun congreso científico non pode nin debe quedar a gabanza conmemorativa por riba da obxectividade e da verdade.

Neste mesmo marco inseriuse a comunicación de R. M.ª Marina (Universidade de Zaragoza), sobre o tema do viño e do *carpe diem*.

O día 23 trouxo análises doutra natureza, perfectamente dispostos na súa secuencia. Abriuse coa ponencia do doutor Carlo Santini, da Universidade de Perugia ("Su due odi di Orazio in forma di inni"), un loable estudio comparativo das odas I 3 e III 18, dous himnos cléticos, feito coa meticulosidade e coa finura que adoita caracterizar ós mellores representantes do latinismo italiano do século XX.

O doutor Antonio Alvar, da Universidade de Alcalá de Henares ("Intertextualidad en Horacio"), ofreceu un excelente repaso dos puntos de interese que ámosa o estudio da poesía horaciana desde a perspectiva da intertextualidade, pondo á nosa disposición un programa de pescuda, inexistente nas linguas peninsulares, e aínda me atreverei a dicir que en lingua ningunha, sobre as fontes de Horacio, unhas máis estudiadas, outras menos, mais todas elas susceptibles de revisión en calquera caso.

Comunicacións a estas dúas ponencias foron a do doutor J. Bermúdez (Castellón), sobre figuras gramaticais e creación rítmica nas *Odas*; a da doutora Hernández e o doutor Ceballos (Universidade de Córdoba, República Arxentina) que desde as queridas terras de América nos trouxeron un comentario intertextual de Píndaro e Horacio; a do señor J. M. Martínez (Castellón) sobre métrica e palabra en Horacio; a da doutora A. Palacios (Extremadura) sobre o emprego métrico e o valor léxico de *res*. Non podo determe aquí no comentario de cada unha delas; chegue con dicir que mereceron o aplauso de todos os congresistas.

A ponencias do doutor Tomás González Rolán, da Universidade Complutense de Madrid ("La presencia de Horacio en el medievo hispano") deu paso á derradeira das perspectivas contempladas no Congreso de Compostela, é dicir, a referente á tradición horaciana nas literaturas peninsulares. O panorama que presentou o catedrático da Complutense sobre o coñecemento de Horacio por parte dos escritores medievais, e sobre a pegada horaciana nás súas obras será, igual que outros, un traballo de referencia que cumprirá consultar nas *Actas* deste Congreso.

A comunicación da señora S. Pérez-Abadín (Universidade de Santiago) sobre o influxo de Horacio en Francisco de la Torre, foi a única presentada a estes temas. Cómpre dicir que nos aledou comprobar que, desde outros campos científicos, neste caso o da Literatura española, fanse tamén aportacións tan valiosas ós nosos estudios.

O día 24 rematou o Congreso con dúas ponencias. O doutor Vicente Cristóbal, da Universidade Complutense de Madrid ("Horacio y Fray Luís") tocou un tema do que é doado dicir e repetir unhas poucas cousas, pero non falar co rigor de estudio e crítica posto a contribución polo ponente. Foi unha pormenorizada lectura de Fray Luís feita por un latinista, cuns resultados que fan pensar que os estudiosos do máis horacián dos poetas hispanos de todos os tempos terán que recorrer ás *Actas* de Congreso para aprenderen máis dunha cousa.

Con ouro pechou o Congreso, e valla o tópico manido, que neste caso non foi tópico, o doutor Xesús Alonso Montero, da Universidade de Santiago ("Horacio en Galicia"). En galego, e sobre Horacio en Galicia, comentando con todo acerto as versións do venusino feitas por Xosé García Mosquera, Florencio Vaamonde Lores, Aquilino Iglesia Alvariño e Avelino Gómez Ledo, unha vez máis o catedrático de Literatura galega recollía no afervoado aplauso de cantos e cantas alí estabamos a merecida recompensa dese labor, xa antigo en Xesús Alonso, de amante, estudioso e defensor das letras latinas.

Remato xa, coas mesmas palabras que dixen no Congreso: Horacio veu a Compostela, co gallo do seu cabodano dous mil. É fermoso, e produce inmensa ledicia, hoxe coma sempre, pero maiormente nuns tempos que non son precisamente bos para o estudio e cultivo das linguas clásicas. Oxalá os sinceros augurios que expresou o cóengo da Catedral, doutor Precedo, no intre de botar a voar o botafumeiro diante dos congresistas, cheguen onde cumpriría. Polo momento, traballando como se fixo neste Congreso compostelán do bimilenario de Horacio, estamos no camiño de conseguilo. E nese camiño, un paso importante, que hai que dar xa, é a traducción de toda a poesía de Horacio ó galego, para que Horacio siga en Compostela, en toda Galicia, cal *monumento máis duradeiro que o bronce.*

ANDRÉS POCIÑA

Informática e cultura

É innegable o influxo que a informática, como facilitadora de métodos e ferramentas, ten acadado no eido da cultura. En menos dunha década, a mesa do escritor, o gabinete do académico e mesmo o despacho de bibliotecario teñen mudado dun xeito irreversible, adquirindo as pautas dun estilo antes reservado á industria. Non se concibe hoxe o traballo intelectual, creativo e prolífico, sen a axuda dalgún medio informático, tan sinxelo como poidamos pensar. As razóns son múltiples e van desde a plasticidade que brindan ata o tempo que aforran, pasando pola vantaxe que aportan nun mundo tan competitivo como o da cultura.

Os ordenadores dos que nos servimos para facer o noso traballo máis rentable a penas distan de ser máquinas simples. Son altamente interactivas, pero monomedia aínda, limitándose a manipular signos coa eficiencia que a súa velocidade lles permite. A diferencia da televisión, por exemplo, verdadeiramente multimedia, anque limitada pola súa incapacidade para a interacción. Unha mestura das dúas capacidades abriría as portas, sen dúbida, a posibilidades ilimitadas para os eidos da creación, a aprendizaxe e a documentación. Polo momento isto non pode ser, debido á imposibilidade de tratar informaticamente (dixitalmente) o son e mais a imaxe, sinais tipicamente analóxicos. Os ventos informáticos sopran, hoxe, pola banda de potenciar unha argucia que solventa o problema: mellorar a compresión do sinal numérico de audio e vídeo mediante o pefeccionamento dos algoritmos actuais, altamente elaborados de seu.

A base dos aparellos multimedia que circulan polo mercado está no disco compacto. Na súa tecnoloxía descansan soportes sobradamente coñecidos como o CD-ROM, ideado e fabricado por Phillips ó principio dos anos 80, de ampla extensión nas bibliotecas como base de datos. Teñen gran capacidade de almacenamento e alta velocidade de lectura. Un CD-ROM pode acoller máis de 70 minutos de vídeo animado, 15.000 páxinas de texto e 2.000 ilustracións.

Outro desenvolvemento de Phillips é o Laserdisc, alimentado por discos compactos de 30 cm, que son decodificados por una lectora gobernada por un

micro-ordenador. Soporta imaxes analóxicas e son dixital, amais de texto. A súa utilización non vai, polo momento máis alá da man do grande público; o mesmo sucede co CD-Foto de Kodak, unha mestura de disco compacto e magnetoscopio. Permite visualizar fotografías en pantalla, cunha definición dezaseis veces superior á imaxe actual da TV. Cada disco almacena 100 fotografías.

O futuro que agarda ós útiles informáticoas aplicados ó eido da cultura é fabuloso, no máis amplo senso da palabra. O lanzamento ó mercado dos aparellos interactivos así nolo veñen a confirmar. O CDI, Compact Disc Interactivo, un magnetoscopio de CD, que mestura son, imaxes, texto e programas que permiten ó usurio a interacción co equipo. Cun potencial altamente educativo, amais de meramente documental, o CDI pode almacenar 250.000 páxinas de texto, 72 minutos de vídeo animado e ata 7.000 imaxes fixas. O exemplo máis rechamante deste medio é a apliciación que lle conseguiu a institución Smithsoniana: nun só disco reagrupou o contido dos seus tres museos.

O DVI , Vídeo Dixital Interactivo, de INTEL, é un vídeo numérico a plena pantalla que traballa sobre calquera micro-ordenador suficientemente potente. Configúrase como unha tarxeta a colocar no PC e almacena son, imaxes e texto en CD-ROM, disco duro ou disquete, permitindo ó usuario a manipulación de datos multimedia en PC. Téñense deseñado instrumentos que permiten o seu acoplamento tanto ós sistemas DOS e OS/2 , como ó entorno Window de Microsoft. Actualmente se lle están buscando aplicacións a varios programas patentados por LOTUS e Macintosh (Apple).

Por último, o DATA DISCMAN de Sony, que ofrece a posibilidade da lectura electrónica de libros. O almacenamento dos datos é nun CD-ROM que soporta ata 100.000 páxinas de texto; aproximadamente o contido informativo dun xornal durante un ano enteiro. Existe xa á venda e agárdase a aparición dunha segunda versión que incorpora o son.

GUSTAVO ADOLFO GARRIDO

ÍNDICE DE COLABORADORES

XESÚS ALONSO MONTERO. Catedrático de Literatura Galega da Universidade de Santiago. Autor dunha extensa obra de investigación, na que destacan os seus estudios sobre distintos poetas (Rosalía de Castro, Curros Enríquez, Leiras Pulpeiro, Celso Emilio Ferreiro, Luís Pimentel e García Lorca), ademais de numerosos traballos sobre o galego literario, cuestions de sociolingüística e historia literaria, entre eles, *O que cómpre saber da lingua galega; Lingua, literatura e sociedade en Galicia; Política e cultura en Galicia; Informe dramático sobre la lengua gallega; Escritores, desterrados, namorados, desacougantes, desacougados...; Decálogo da lingua galega; Historia da palabra en Galicia.*

LLUIS ÁLVAREZ. Doutor en Filosofía e profesor de Estética na Universidade de Oviedo. Secretario da Academia de la LLingua Asturiana. Entre os seus libros destacan: *Signos Estéticos y Teoría Crítica de las ciencias del arte; Ensayos sobre Estética y un epílogo para futuros* e *La estética del rey Midas.*

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA. Catedrático de Historia Antiga da Universidade de Santiago de Compostela. A súa actividade investigadora céntrase nos eidos da teoría e a metodoloxía da Historia e das relixións e mitoloxías da antiguidade. Entre os seus libros podemos sinalar os seguintes: *Psicoanálisis del conocimiento histórico; El final de la historia; Replanteamiento de la Historia. Ensayos de Historia teórica II; Fundamentación lógica de la Historia* e *Mitología y mitos de la Hispania prerromana.*

XAN BOUZADA FERNÁNDEZ. Estudiou Socioloxía na Universidade de Toulouse na que obtivo a "Maitrise" no ano 1978. Licenciado pola Universidade Complutense de Madrid. Actualmente é profesor de Socioloxía no Colexio Universitario de Ourense. Colaborou en diferentes medios de comunicación (*Teima, A nosa terra,* TVG) e na realización do Mapa Cultural de Galicia. Autor de di-

versos traballos relacionados coa Socioloxía da Cultura, entre eles, *Escola, cultura e vida comunitaria nun concello galego.* É membro do Consello de Redacción de *Grial.*

XOSÉ GREGORIO FERREIRO FENTE. Licenciado en Filoloxía Galego-Portuguesa. Actualmente realiza un traballo sobre a vida e a obra literaria de Lorenzo Varela.

GUSTAVO A. GARRIDO. Estudiou Bioloxía na Universidade Complutense de Madrid e posteriormente licenciouse en Farmacia na de Santiago. Desde o ano 1986 vén colaborando asiduamente na prensa galega con artigos dedicados á divulgación científica e á historia da ciencia. É membro do Consello de Redacción de *Grial.*

ARTURO LEYTE COELLO. Vigo, 1956. Profesor titular de Filosofía na Universidade de Vigo. Foi becario na Universidade de Munich e no "Arquivo Hegel" da Universidade do Ruhr (Bochum). Editor e traductor de obras de Schelling, Hölderlin e Heidegger. Autor de diversas publicacións sobre o idealismo alemán e a filosofía de Heidegger.

CARLOS PAJARES. Catedrático de Física Teórica da Universidade de Santiago. Investigador invitado nos laboratorios Rutherford (Gran Bretaña), Argonne e Brookhaven (U.S.A.) e CERN (Suíza). Autor de diversos artigos de investigación sobre partículas elementais e de divulgación científica. Foi o primeiro decano da Facultade de Física da Universidade de Santiago e rector desta entre 1984 e 1990.

MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ. Profesor de Filosofía nun instituto de Vigo. Membro do Consello de Redacción de *Grial*, na que publicou "O misterio de conocer. A propósito da libertade contemplativa" e "Risco e o pensamento filosófico".

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA. Aguiño, Ribeira, 1940. Profesor na Facultade de Filosofía da Universidade de Santiago. Licenciado en Filosofía polas Universidades de Santiago e Pontificia de Comillas. Doutor en teoloxía pola Gregoriana de Roma. Membro da Real Academia Galega e director da revista *Encrucillada.* Autor de numerosas publicacións filosófico-teolóxicas, entre elas, *Recupera-la salvación* e *A revelación de Deus na realización do home.* Recentemente publicou a obra *La constitución moderna de la razón religiosa.*

ÍNDICE DO TOMO XXX

Xaneiro-marzo, abril-xuño,
xullo-setembro, outubro-decembro
1992

	Nº	Páx.
Albrecht, Sabine		
En torno á codificación do galego	114	223
Alonso Montero, Xesús		
Horacio en galego: catro epodos descoñecidos de 1910	116	530
Álvarez, Lluis		
Ciencia e crencia	116	525
Álvarez Cáccamo, Xosé María		
A natureza irada	114	280
Araguas, Vicente		
Un espacio mítico	113	143
O todo polas partes	114	269
Os enfoques do soño	116	568
Bermejo Barrera, José Carlos		
Ciencia e historia	116	481
Bochmann, Klaus		
Valores e funcións pragmáticas dos primeiros textos en galego procedentes da Guerra de Independencia de España	114	231
Boullón Agrelo, Ana Isabel		
O mundo dito en galego	115	437
Bouzada, Xan		
Voces Ceibes: os pretextos da memoria	113	152
Constitución da Asociación Española de Sociología de la Cultura y de las Artes	113	165
A opinión dos lectores de *Grial*: balance dun inquérito	116	558
Castro, Pilar		
Un reto á nada	113	147
Sete poetas ourensáns	116	572

	N°	Páx.
Castro, Xavier		
Porcos, ovellas e vacas na historia da dieta galega	113	131
Costa Rico, Antón		
Universidade, cultura e lingua na Galicia do antigo réxime	114	212
Dasilva, Xosé Manuel		
Os primeiros escritos de Fermín Bouza-Brey	114	179
O comezo da recuperación de Fermín Bouza-Brey	114	284
Fernández, Carlos		
A victoria de Eros. Unha lectura ontolóxica de *Eros e civilización*	113	93
Fernández Moreno, José Antonio		
América Latina: un novo "Canto General"	115	323
Ferreiro Fente, Xosé Gregorio		
Once cartas a Lorenzo Varela: seis de Luís Seoane e cinco de Ernesto Sábato	116	540
Fonte, Ramiro		
O poeta arqueólogo	114	173
Freire Lestón, Xosé Vicenzo		
Aproximacións a un estudio da vida cotiá da muller labrega na Galicia contemporánea (1868-1930)	115	418
García Fernández, Domingos A.		
Entrevista con Roger Garaudy	113	79
García, X. L.		
As telecomunicacións que veñen	113	155
Nace unha colección de libros de comunicación en galego	114	292
Pola ruta dos diccionarios	116	578
A crise chega ós medios de comunicación	116	579
Garrido, Gustavo Adolfo		
Unha converxencia agardada	114	310
A ciencia na edición en lingua inglesa: 1991	115	447
De ciencia e outras cousas. Entrevista con Jorge Wagensberg	116	509
Informática e cultura	116	592
Gaspar, Silvia		
Cid Cabido: o camiño da maduración	114	279
"Pasarán más de mil años..."	115	432
Viaxe á Galicia patagónica	116	567
González Fernández, Helena		
Un palimpsesto da interioridade	113	145

	Nº	Páx.
O conflicto lingüístico	114	290
Apuntamentos para unha defensa das ecoloxías natural e social	116	574
González Gómez, Xesús		
Na órbita de Saturno	116	575
González Probados, Manuel		
Os socialistas galegos perante o Estatuto do 36	114	255
González-Millán, Xoán		
Galván en Saor. Un exercicio de esquizofrenia narrativa	115	386
Leyte Coello, Arturo		
O camiño á hermenéutica como filosofía	113	111
Por "unha mitoloxía da razón"	116	457
Lourenço Fondevila, Basilio		
O pensamento galego na historia	114	288
Lynch, Enrique		
O descubrimento como ensaio xeral	115	333
Malvar, Aníbal C.		
A grande noite de Fiz	116	583
March, Kathleen N.		
Literatura galega da muller	113	150
O enterro da galiña de Domitila Rois	115	431
Marín Escudero, Xoán-Luís		
Os espacios e os des-tempos da poesía de Luís G. Tosar	114	239
Monteagudo, Henrique		
Debates sobre as linguas minorizadas: Simposio "Estat i població plurilingüe"; Coloquio "Langues, dialectes et écriture"	114	307
Neira, Hernán		
A difícil latinidade de América Latina	115	317
É como se vivisemos a fin da modernidade. (Entrevista con Alain Touraine a propósito do 5º Centenario)	115	341
Nicolás, Ramón		
Dúas guías de lectura	113	148
Fole reeditado: o interese de reler un clásico	116	570
Noia, M.ª Camino		
O primeiro drama simbólico de Cunqueiro: *Rogelia en Finisterre*	113	157
Colombe Blanchet, unha nova novela de Alain-Fournier	114	293
Os precursores da normalización da lingua galega	115	434

	N°	Páx.
Núñez Seixas, Xosé M.		
Portugal e o galeguismo ata 1936. Algunhas consideracións históricas	113	61
Inmigración e galeguismo en Cuba (1879-1939)	115	350
Pajares, Carlos		
Sobre o coñecemento e o sentido do universo	116	522
Pociña, Andrés		
Horacio voa sobre Compostela	116	589
Quintáns Suárez, Manuel		
A memoria crítica na narrativa galega actual	114	271
Ríos Panisse, Carme		
Andar de camiño	113	141
Rodríguez Álvarez, Manuel		
De ciencia e outras cousas. Entrevista con Jorge Wagensberg	116	509
Rodríguez Campos, Xaquín		
A mensaxe antropolóxica da etnografía de Fermín Bouza-Brey	114	204
Sánchez Rey, M.ª del Carmen		
O Eco de Alén Miño na xeración Nós	113	5
Sen sinatura		
Convención de profesores de Español e Portugués nos Estados Unidos	116	589
Taboada, Manuel		
Algúns aspectos da Política Lingüística Galega	115	403
Torres Queiruga, Andrés		
De Flew a Kant: Empirismo e obxectivación na linguaxe relixiosa	116	494
Vaquero, Isabel		
Léxico para unha Administración en Galego	115	439
Vázquez Cuesta, Pilar		
O amor sen acougo de Oliveira Martins a España	113	20
Vercher Lloris, Consuelo		
Entrevista con Roger Garaudy	113	79
Vilavedra, Dolores		
Contribución a unha definición xenérica de *Cabalgadas en Salnés*	114	192
Unha eséxese apresurada de Mikhail Bakhtin	114	297
Villalaín, Damián		
Blanco-Amor, de novo en escena	114	303
Un soño de verán	115	443

00116
9 770017 418006