# GRIAL

153

XANEIRO, FEBREIRO, MARZO

TOMO XL / 2002

DIVERSIDADE LINGÜISTICA: DE HUMBOLDT A NÓS

HENRIQUE MONTEAGUDO
A lingua como visión do mundo.
Perspectivismo e igualdade das linguas en Wilhem von Humboldt

CRISTINA LAFONT
A consideración da linguaxe na súa dimensión constitutiva
nas concepcións de Humboldt

JÜRGEN TRABANT
Humboldt ou o sentido da linguaxe. Imaxinación e linguaxe do Edén a Tegel

J. C. MORENO CABRERA
Linguas en perigo e política lingüística

NO CENTENARIO DE PLÁCIDO CASTRO

XULIO RÍOS
O ideario político de Plácido Castro

FERNANDO PÉREZ-BARREIRO NOLLA
Plácido Castro e o problema político de Irlanda

VICENTE ARAGUAS
*Plácido R. Castro, traductor*

DAVID REINERO
Os artigos de costumes e a crítica social

# GRIAL

REVISTA GALEGA DE CULTURA

153

XANEIRO, FEBREIRO, MARZO

TOMO XL / 2002

O presente número de *Grial* foi coordinado por
HENRIQUE MONTEAGUDO ("Diversidade lingüística: de Humboldt a nós")
XULIO RÍOS ("No centenario de Plácido Castro")

Director:
CARLOS CASARES
Subdirector:
XAVIER CASTRO
Secretario de Redacción:
XOSÉ MANUEL SOUTULLO
Consello de Redacción:
XAN BOUZADA, CARLOS X. FERNÁNDEZ,
GUSTAVO ADOLFO GARRIDO, MODESTO LÓPEZ BOUZAS,
HENRIQUE MONTEAGUDO ROMERO,
MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, DAMIÁN VILLALAÍN
Deseño:
M. JANEIRO
Ilustracións:
Marcas de auga de documentos dos arquivos de Galicia
EDITORIAL GALAXIA, S. A.
Redacción, subscrición e distribución:
Reconquista, 1. 36201 VIGO. Telfs.: 43 21 00 - 43 32 38. Fax: 22 32 05
E-mail: galaxia@editorialgalaxia.es
Páxina web: http://www.editorialgalaxia.es/grial/index.htm
Imprime: OBRADOIRO GRÁFICO, S. L., Avda. Rebullón, 49 - MOS

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

Esta revista é membro de ARCE (Asociación de Revistas Culturales de España).

5 Despois de Carlos Casares

DIVERSIDADE LINGÜISTICA: DE HUMBOLDT A NÓS

9 HENRIQUE MONTEAGUDO: Presentación

11 HENRIQUE MONTEAGUDO: A lingua como visión do mundo. Perspectivismo e igualdade das linguas en Wilhem von Humboldt

35 CRISTINA LAFONT: A consideración da linguaxe na súa dimensión constitutiva nas concepcións de Humboldt

69 JÜRGEN TRABANT: Humboldt ou o sentido da linguaxe. Imaxinación e linguaxe do Edén a Tegel

91 J. C. MORENO CABRERA: Linguas en perigo e política lingüística

NO CENTENARIO DE PLÁCIDO CASTRO

105 XULIO RÍOS: Presentación

107 XULIO RÍOS: O ideario político de Plácido Castro

117 FERNANDO PÉREZ-BARREIRO NOLLA: Plácido Castro e o problema político de Irlanda

131 VICENTE ARAGUAS: Plácido R. Castro, traductor

139 DAVID REINERO: Os artigos de costumes e a crítica social

145 Cronoloxía

149 LIBROS

MARÍA LUÍS GAMALLO: A historia escríbea Bieito Iglesias

XOSÉ LUÍS CASTRO GONZÁLEZ: Casa atlática, casa cabaret

XURXO FERNÁNDEZ CARBALLIDO: Os rudimentos da lingüística galega

X. G. G.: A nova poesía catalana

SERAFÍN ALONSO PINTOS: Universais e lingua-diversidade

MARÍA REIMÓNDEZ MEILÁN: Literaturas minorizadas e conceptos identitarios

CELSO CANCELA OUTEDA: Un modelo de organización territorial para Galicia

FRANCISCO JAVIER DOSIL MANCILLA: Os exiliados republicanos e a súa contribucción á ciencia mexicana

DANIEL SOUTULLO: A conquista do xenoma humano

175 ÍNDICE DE COLABORADORES

# Despois de Carlos Casares

*A conmoción nacional producida pola inesperada morte de Carlos Casares foi un fiel reflexo do afecto e da admiración que a sociedade galega, desde o mundo da cultura e as institucións ata os lectores anónimos dos seus libros e columnas xornalísticas, profesaba cara a un home que dun xeito case natural se convertera nunha figura referencial en moi diversos ámbitos da vida galega. Os seus dotes comunicativos, o seu talante aberto e refractario ás imposicións, a súa fonda asimilación dunha tradición galeguista fincada na tolerancia e no diálogo convivían nel cunha intelixencia excepcional, unha curiosidade pouco menos que inesgotable e unha imaxinación creadora que fructificou nunha das obras literarias máis importantes da Galicia do século XX.*

*Boa parte desas capacidades envorcounas tamén Casares na dirección de entidades culturais como Editorial Galaxia, o Consello da Cultura Galega e esta revista,* Grial, *da que foi director desde o número 101. Carlos Casares chegou á dirección de* Grial *por expresa vontade de Ramón Piñeiro, a persoa que, xunto con Francisco Fernández del Riego, animou esta publicación desde o seu nacemento no ano 1963, fornecéndoa do espírito que a converteu nun órgano de expresión cultural influente e necesario: unha revista aberta ás reflexións e debates que fundamentan a cultura moderna, unha ponte para o diálogo entre Galicia e o mundo.*

*Ese foi o ideario que tamén fixo seu Carlos Casares, afortunadamente en condicións menos facareñas que as que lle tocaran en sorte a Piñeiro. Unha das súas primeiras decisións á fronte de* Grial *foi a de formar un Consello de Redacción que, desde aquel ano de 1989, compartiu con el ideas, decisións e controversias, ademais de inesquecibles ceas durante as que Carlos nos agasallaba co seu talento benhumorado e xeneroso. E, mentres tanto, ía medrando número a número o caudal xa notabilísimo dunha revista que, baixo a súa dirección, experimentou un importante pulo renovador, abrin-*

*do as súas páxinas a novos colaboradores e a temas de presencia aínda escasa no mundo cultural de expresión galega, como a bioloxía, a arquitectura e o urbanismo, a socioloxía da cultura ou a literatura de viaxes. Tócanos agora a nós continuar co seu labor, realizar os proxectos que el xa non poderá ver, e seguir soñando e traballando para conseguir a revista que el e todos nós queriamos. Ese é o noso orgullo. E tamén a nosa responsabilidade e o noso compromiso.*

Consello de Redacción

# DIVERSIDADE LINGÜÍSTICA: DE HUMBOLDT A NÓS

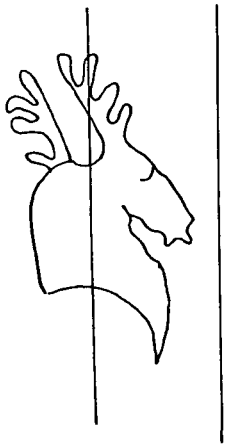
# Presentación

Henrique Monteagudo

*A diversidade lingüística da humanidade está en perigo. Son innúmeros os testemuños, moitos deles avalados por institucións e persoas do maior prestixio cultural e científico, de que neste século en que entramos se pode producir unha drástica reducción do número de linguas vivas no mundo, debido á extinción cada vez máis acelerada dunha morea de modalidades de linguaxe humana. ¿Isto é unha consecuencia inexorable do progreso, un prezo que debemos pagar por máis que nos doia? ¿Non será, mesmo, un beneficio para a comunicación entre os seres humanos que desaparezan as linguas con menor capacidade de adaptación (isto é, menos respaldadas polos poderes políticos e económicos) ós avances da globalización? Se cadra estas preguntas non se poden responder cabalmente sen antes preguntármonos: ¿que se perde cando desaparece unha lingua? E mais ¿quen perde cando se extingue un idioma? ¿só perde a comunidade dos seus antigos falantes? ¿ou será a humanidade enteira a que sofre a perda?*

*Unha primeira tentativa de resposta a estas últimas preguntas abrollou no pensamento lingüístico de Wilhem von Humboldt, que sentou os alicerces dunha ricaz reflexión, que aínda hoxe se continúa a desenvolver, acerca do significado profundo e a relevancia intrínseca da diversidade lingüística da humanidade. Con estas páxinas de* Grial *facemos pois unha modesta homenaxe ó excelente lingüista prusiano, e facémola da mellor maneira que sabemos, isto é, matinando e discutindo con el e sobre el en plural diálogo. Castelao dixo nalgures algo así como que os galegos non só teñen o dereito a reclamar perante quen corresponda o respecto para a lingua e cultura de seu, pero antes diso teñen o deber*

*de mantelas e vivificalas, un deber que lle vén esixido polo conxunto da humanidade. Así entendemos nós a reclamación dun espacio vital para a lingua e a cultura galegas: non como unha vindicación resentida e provinciana sostida nunha actitude de pechazón e rexeitamento, mais como unha oferta para a humanidade toda. Unha humanidade non disposta a sacrificar a súa riqueza espiritual (e con ela o vizoso patrimonio ecolóxico do planeta) no altar das mareantes cifras da macroeconomía, pola contra, unha humanidade decidida a vivir e a gozar no recoñecemento da pluralidade, na dignidade de todos e cada un, e no respecto pola diferencia.*



# A lingua como visión do mundo. Perspectivismo e igualdade das linguas en Wilhem von Humboldt

Henrique Monteagudo

*As linguas son propiamente un medio non tanto de presentar a verdade coñecida canto, moito máis, de descubrir a verdade aínda ignota. A diversidade das linguas non é unha diversidade de sons e signos, mais unha diversidade de visións do mundo.*
W. VON HUMBOLDT

*A diversidade das linguas é probablemente irreductible, e esta irreductibilidade constitúe de certo o feito máis enigmático que deben afrontar hoxe en día a filosofía da linguaxe e a metafísica occidentais.*
S. AUROUX

A obra de Wilhem von Humboldt (1767-1835), coetáneo e impulsor da xestación da lingüística histórico-comparada na atmosfera do romanticismo alemán, pode considerarse como unha ponte entre as especulacións filosóficas sobre a linguaxe que dominaban o pensamento lingüístico europeo desde a *Gramática* racionalista de Port-Royal (*Grammaire général et raisonnée*, 1660), e os estudios empíricos sobre as linguas que pularon con forza ó longo do século dezanove. De feito, o noso autor percorre continuamente nos seus escritos o camiño de ida e volta da teoría (filosofía da linguaxe, teoría lingüística) á práctica (descrición dos idiomas), sen deterse nunca de xeito pormenorizado en ningún dos dous polos, de maneira que tanto as súas reflexións xerais coma os seus estudios particulares adoitan resentirse dunha certa indeterminación. Isto por unha banda fai particularmente difícil interpretar unha obra extensa e pluriforme coma a súa —na cal o interese polos temas lingüísticos

está patente desde o comezo, aínda que só é dominante a partir de 1820[1]— pero por outra banda dótaa dun enorme poder de suxestión, que non deixou de exercer influxo —certo é que máis ben deletéreo— sobre as xeracións de lingüistas posteriores a el.

Para comezar, os traballos lingüísticos do noso autor ofrecen un perfil e teñen un alcance moi distintos ó dos seus coevos, fundadores alemáns da lingüística histórica e comparada, Friedrich e August W. Schlegel, Ferdinand Bopp e Jacob Grimm. A diferencia destes, Humboldt non se preocupa de distinguir tallantemente o plano sincrónico do plano diacrónico, e xa que logo non privilexia a perspectiva xenética, de maneira que non se interesou polo establecemento de relacións xenealóxicas entre as linguas, e pola contra si de enxergar procedementos morfosintácticos que permitisen establecer "tipos" de linguas (de feito, é comunmente considerado o fundador da lingüística tipolóxica). Ademais, o seu traballo non se limita á descrición nin segue métodos exclusivamente deductivos, senón que se esforza en presentar explicacións, seguindo adoito vías inductivas; non se cinxe á análise da morfoloxía e da fonética, senón que concede grande importancia á sintaxe e á semántica; non se centra na familia indoeuropea, senón que atende a moitas outras linguas do mundo —desde o vasco, do que foi un "descubridor" para a erudición europea, e o chinés, ata as linguas amerindias e o kawi da illa de Xava, ó que dedicou os últimos anos da súa vida.

A pesar de estar fondamente enchoupada de inspiración filosófica, a intención fundamental da obra de Humboldt non foi tanto filosófica como antropolóxica: non se centrou no plano transcendental, universal, mais nas manifestacións empíricas, históricas. O fío conductor da súa enteira producción é unha orientación constante cara ó horizonte dunha Antropoloxía comparada, considerando a investigación sobre a linguaxe como o eixo de toda a reflexión sobre o antropolóxico. Probablemente, nesta mesma clave repousa a explicación da distancia entre o seu labor como lingüista e o dos fundadores da lingüística decimonónica. E asemade, a reivindicación do seu pensamento por algunhas correntes da Sociolingüística (entendida en senso amplo) actual.

Entre os varios temas que toca Humboldt, imos reparar aquí en dous, en realidade intimamente interrelácionados: a cuestión da relación entre o pensamento e a linguaxe —ou aínda, entre o coñecemento e as linguas—, coas súas implicacións gnoseolóxicas e etnolóxicas; e a problemática da valoración da diversidade lingüística, en termos de igualdade ou en termos de xerarquía entre as distintas linguas; entremedias, referirémonos ás súas propostas tipolóxicas, pola relevancia que teñen para elucidar esta última cuestión. A primeira cuestión é, por outras palabras, a da relatividade-

1. Véxase noticia bio-bibliográfica ó final deste artigo.

de ou o *perspectivismo* lingüístico: a linguaxe en xeral e, nunha versión máis forte —que é a que adopta Humboldt— cada lingua en particular, aparece como mediadora entre o mundo e a mente humana. A segunda cuestión é, se se nos permite denominala así, a do relativismo ou *igualitarismo* lingüístico, isto é, a da igualdade intrínseca de todas as linguas humanas *versus* a superioridade dalgunha ou algunhas sobre outras. Obviamente, non existe unha conexión lóxica *necesaria* entre os dous postulados (ou a súa negación), pero un e o outro refórzanse mutuamente. Sinalemos de paso que, contra o que supoñen A. Sokal e J. Bricmon, a hipótese do perspectivismo lingüístico, actualmente coñecida como hipótese Sapir-Whorf, non ten relación lóxica coa postulación do relativismo epistemolóxico no campo das ciencias naturais —en troca, si pode ter relevancia para as chamadas ciencias humanas—. Sexa como for, o que aquí nos interesa subliñar é que, aínda que existen claros precedentes para cada unha das cuestións, Humboldt foi o primeiro autor que as tematizou conxuntamente no pensamento lingüístico occidental.

## ORGANICISMO, APRIORISMO, HISTORICISMO

Dadas as características do pensamento lingüístico humboldtiano, para contextualizar aínda que sexa dun xeito superficial as rotas que imos seguir, é preciso referirse ós seus presupostos filosóficos, e moi particularmente ós esteos que Humboldt toma no sistema kantiano, no cal, mediando unha lectura idealista, se apoia. Kant propuxera unha superación da concepción mecanicista da natureza nunha perspectiva organicista, facendo emerxer un concepto fundamental para o desenvolvemento ulterior da teoría lingüística: o concepto de *organismo* como entidade dotada de potencia formadora, unha entidade que se desenvolve e se transforma desde dentro. O organicismo kantiano ten dous corolarios importantes para nós: a prioridade lóxica no organismo da totalidade con respecto ás súas partes, e o finalismo, a idea de que cada organismo se desenvolve cunha finalidade propia e interna, non imposta desde o exterior. O organicismo, que probablemente constitúe o trazo que mellor caracteriza a lingüística romántica respecto á tradición precedente (xa F. Schlegel o aplicara ás linguas) é central na concepción humboldtiana da lingua, en que nunca se perde de vista que cada un dos elementos remite ó conxunto:

> A lingua participa da natureza de todas as cousas orgánicas, de maneira que nela cada un dos elementos subsiste unicamente por medio dos outros, e todos eles subsisten unicamente por medio da forza única que penetra a totalidade. Non hai na linguaxe nada que se dea illado, cada un dos seus elementos preséntase unicamente como parte dunha totalidade.

Ademais do organicismo, hai dous elementos da filosofía de Kant, concretamente da epistemoloxía deste (exposta sobre todo na *Crítica da Razón pura*, 1781/1787), que Humboldt tomou como punto de partida para o seu pensamento lingüístico: o apriorismo e a prioridade lóxica (non cronolóxica) da operación mental de síntese sobre a de análise. Así como a teoría empirista-sensualista supuña unha impugnación da concepción racionalista-innatista do coñecemento, a crítica apriorista de Kant ofreceuse como unha superación daquela —de feito, como un xiro copernicano na epistemoloxía—. Para o pensador de Könisberg, os coñecementos *comezan* coa experiencia, pero non *se derivan* exclusivamente desta. O apriorismo presupón tres facultades da alma, a receptividade dos sensos, o entendemento da mente e a Razón, pero sobre todo presupón unha *actividade espontánea* esencial do espírito, noción esta abertamente contraposta á concepción dunha xeración pasiva e sensual das ideas e das operacións do intelecto. A síntese é para Kant a acción de axuntar diversas representacións e reunir a súa diversidade nun coñecemento. Deste xeito, para que se poida falar de coñecemento, ten que producirse previamente unha actividade mental sobre as representacións que derivan dos sentidos: esta actividade é a síntese operada espontaneamente pola imaxinación. Soamente despois desta operación, que as converte en coñecemento, son susceptibles de análise as representacións. Neste marco, Humboldt concibe a linguaxe como un traballo da mente que consiste basicamente nunha creación, nunha producción de síntese a dous niveis: un ó nivel das representacións mesmas (os "contidos" do pensamento) e outro ó nivel das palabras (a síntese das representacións cos sons significantes). Deste xeito, insiste no carácter subxectivo e activo da facultade da linguaxe:

> A actividade do suxeito constrúe un obxecto no pensamento. Non hai ningunha especie de representación mental que poida ser tratada como intuición meramente receptiva dun obxecto externo xa dado. A actividade dos sentidos ten que se unir sinteticamente á acción interior do espírito, e é desta unión de onde se vai liberar a representación mental, para se tornar en obxecto distinto da forza subxectiva, e unha vez percibido nesa cualidade, volver integrarse naquela unión sintética; *mais, para tanto, é indispensable a linguaxe.*

A visión racionalista da lingua estaba fundada na concepción desta (que se remonta a Platón e a Aristóteles) como puro instrumento de representación dun pensamento pre-lingüístico que remitía a unha realidade exterior (o referido), do que se tiraba a consecuencia de que no fondo todas as linguas posuían unha lóxica universal e remitían a idénticos "contidos" comúns. As diversas linguas eran contempladas sinxelamente como nomenclaturas distintas, a final só diferentes entre si na

súa superficial materialidade. A finais do século XVIII, o iluminista francés Condillac subliñara a relevancia da linguaxe para as operacións da mente e, dando prioridade á operación de análise sobre a de síntese, chegara á conclusión de que cada lingua ofrecía unha forma peculiar de analizar a realidade, a base de métodos combinatorios particulares, pero aínda así non se desprendeu da idea de que á derradeira todas as linguas se construían sobre ideas básicas comúns. Daquela, a diferencia seguía radicando nos significantes, no aspecto mateiral das linguas, non nos significados. O "xenio" dos idiomas (noción tematizada e recorrentemente problematizada no Século das Luces, e que de feito constitúe un claro precedente da problemática humboldtiana) para Condillac radicaba nos diferentes e peculiares métodos de combinación das ideas básicas de que botaba man cada lingua.

Pola contra, Humboldt, dando prioridade á actividade subxectiva sobre a pasividade obxectiva, á síntese sobre á análise, e situando a linguaxe no cerne dos *a priori* kantianos do coñecemento, afirma claramente que "a linguaxe é o órgano formador do pensamento". Deste xeito, o noso autor opera unha ruptura fundamental coa tradición, ó negar o carácter esencialmente instrumental da linguaxe: esta non é xa un útil, unha ferramenta (o *órganon* da tradición, xa desde Platón) para vehiculizar (representar e comunicar) conceptos preexistentes, mais un *órgano*, unha productiva matriz de conceptos. En definitiva, Humboldt propón que a función máis trascendental da linguaxe consiste en pór en marcha o pensamento, isto é, descobre a linguaxe como condición da posibilidade do pensar. Pero o noso autor vai aínda máis alá, ó soster que as diferencias entre as distintas linguas históricas (isto é, "empíricas") son fundamentalmente diferencias de denotación, isto é, de significación: "o pensar non depende da linguaxe en xeral, senón que ata certo punto depende tamén de cada lingua en particular. Unha parte moi significativa do contido de cada lingua depende dela tan indubitablemente que a expresión lingüística non pode xa continuar sendo indiferente para o contido".

Finalmente, outro dos esteos do pensamento humboldtiano é o historicismo, a gran ruptura epistemolóxica de finais do século XVIII, que supón unha superación da concepción do devir da humanidade como "historia natural", diacronía automática, que por parte é contemplada desde un ángulo puramente apriorístico e especulativo, unha concepción fundada nunha visión abstracta, uniforme e estática da natureza humana (como se esta fose meramente un tipo particular de Natureza). En definitiva, unha concepción en que encaixan á perfección os dous grandes centros de interese da reflexión lingüística dos séculos XVII e XVIII: a procura da "lingua perfecta" (na que tamén participou M. Sarmiento) e a orixe da linguaxe. Por outras palabras, no século XVIII a

historia achábase reducida á natureza, os procesos históricos subordinados a pautas xeográficas e climáticas ou a leis da bioloxía humana. Aquí interésanos fixarnos en dous precusores do historicismo, pola influencia (directa ou indirecta, o esclarecemento disto non nos é relevante) que tiveron no noso autor: J. G. Herder e I. Kant. Exporemos de forma esquemática as concepcións da historia destes autores, atendendo ós puntos que nos atinxen.

Herder[2] contempla o mundo como un organismo destinado a desenvolver no seu seo organismos superiores, nunha cadea de matrices cada vez máis especializadas que comeza no universo físico e culmina no home, pasando polo sistema solar, o planeta Terra, os continentes, e así por diante. Ora, a humanidade está constituída por razas, cada unha delas orixinada nun determinado medio xeográfico, que moldeou as súas características constitutivas, así físicas coma mentais. Toda raza, unha vez formada, representa un tipo específico de humanidade dotado de atributos distintivos permanentes que despois de fixados se converten en innatos. Esta humanidade racialmente diferenciada é, pola súa volta, unha matriz da que surxe un tipo superior de organismo humano, o organismo histórico, isto é, unha raza que, no canto de permanecer estática, progresa no tempo, a camiño de formas superiores. O centro privilexiado en que aparece a vida histórica é Europa, de modo que só aquí a vida humana é xenuinamente histórica; as outras civilizacións do mundo representan tipos raciais ancorados ou afectados por unha serie de modificacións (mecánicas, introducidas desde fóra) en que as vellas formas de vida son reemprazadas por formas novas, xa que logo carentes daquel desenvolvemento constante e gradual que distingue o progreso histórico.

Así, Herder é o primeiro pensador en recoñecer de modo sistemático que a natureza humana non é uniforme e si diversificada, non é un dato mais un problema: cada civilización posúe unhas características específicas que esixen unha investigación propia. Endebén, os caracteres psicolóxicos de cada raza son tidos como fixos e uniformes, de modo que no canto da concepción iluminista dunha natureza humana única e inmutable, temos agora a concepción de varias naturezas humanas inmutables. Deste xeito, as diferencias entre as diversas culturas non son diferencias propiamente históricas, pero máis ben naturais, análogas ás existentes entre unha comunidade de formigas e outra de abellas. O fixismo histórico-antropolóxico herderiano corresponde así co fixismo imperante nas ciencias naturais da época, notablemente a bioloxía. A natureza humana aparece fragmentada, pero aínda é "natureza".

2. *Ideas para unha filosofía da historia da humanidade*, 1784-91.

Kant[3] desenvolve, como principio heurístico, unha concepción finalista da natureza e da historia. O estudio da natureza pon claramente de manifesto a causalidade mecánica. Non obstante, é lexítimo considerar certos seres naturais —os organismos vivos— tamén desde un punto de vista teleolóxico. Os organismos e os órganos que os compoñen poden ser explicados en termos causais, pero só son verdadeiramente intelixibles en termos funcionais, isto é, finais. Emporiso, os fins non son finalidades que se representen os propios organismos (que non son conscientes), mais a razón humana, que contempla a natureza desde o punto de vista da finalidade. ¿Cal sería, desde este mesmo punto de vista, a finalidade última da natureza? A resposta é: a humanidade, que forma parte daquela e ó tempo a sobrepasa, pola súa capacidade para representarse finalidades e para autodeterminarse, nas súas accións, a partir de finalidades libremente elixidas. Estas finalidades humanas remiten á derradeira ó Fin supremo que é o desenvolvemento da razón e da vontade libre. O ser humano é a finalidade da natureza, porque é o ser dos fins e do Fin.

Deste xeito, Kant propuña ollar a historia como se constituíse o desenvolvemento dun plano da natureza —entendida esta como termo epistemolóxico, significando as cousas vistas como fenómenos—; un plano entendido como o desenvolvemento da liberdade humana. A natureza está guiada por unha teleoloxía interna: a esencia do home é a súa razón, por iso, aquela crea os homes para seren racionais. Porén, é característico das capacidades humanas —razón e liberdade— non poderen desenvolverse plenamente durante a vida dun simple individuo. Consecuentemente, o obxectivo da natureza canto ó desenvolvemento da razón humana só pode ter plena realización na historia da humanidade. A historia é, pois, un proceso polo que o espírito humano atinxe un desenvolvemento cada vez máis completo das súas potencialidades orixinais, é progreso rumbo á racionalidade. A humanidade está convidada a autorrealizarse, é dicir, a superar a natureza, que non pode levar mecanicamente a humanidade á súa perfección, e con ela, ó reino da liberdade e a razón. Esta prolongación da evolución natural, que é ó mesmo tempo a súa superación, constitúe a historia, especificamente humana.

Na nosa opinión, o fixismo biolóxico (que só será superado co triunfo do "paradigma" evolucionista), e máis concretamente as concepcións histórico-antropolóxicas de Herder dunha humanidade fragmentada en distintos tipos estancos (as razas) constitúen o trasfondo sobre o que debemos colocar a visión da diversidade lingüística en Humboldt. Por outra banda, a visión teleolóxica da historia como un proceso de desenvolve-

3. *Idea para uha historia universal segundo un punto de vista cosmopolita*, 1784, ensaio redactado a propósito da obra de Herder mencionada anteriormente; e *Crítica do xuízo*, 1790.

mento do espírito humano (visión que o Idealismo coevo de Humboldt afondou e incluso extremou) é indubidablemente o marco no que hai que situar a avaliación positiva da diversidade lingüística da humanidade que o noso autor propón. Unha visión que, non o esquezamos, pugna cunha arraizadísima tradición da nosa cultura occidental, que tanto pola compoñente xudeo-cristiá (lémbrese o mito de Babel) coma pola greco-latina (os gregos e os latinos mantiveron unha radical indiferencia fronte ás linguas dos pobos "bárbaros", definidos como tales precisamente por non falaren grego ou latín), sostivo teimosamente unha actitude de rexeitamento cabal da pluralidade lingüística, concibida como un castigo divino (a perda da prístina lingua adámica), un obstáculo para a comunicación entre as diversas comunidades humanas (só miraculosamente sorteado no Pentecoste) e unha fonte de malentendidos e confusións (de aí a procura da lingua perfecta universal, que obsesionou o pensamento europeo dos séculos XVII e XVIII). O historicismo é o que lle permite a Humboldt unha avaliación da diversidade lingüística en termos radicalmente diferentes ós da "confusión babélica":

> A diversidade de linguas presenta unha dupla figura: por unha banda, como fenómeno da historia natural, como consecuencia inevitable da diversidade e separación dos pobos, como obstáculo á unión inmediata do xénero humano; por outra banda, como fenómeno da teleoloxía do entendemento, como medio de formación de nacións, como instrumento dunha multiplicidade máis rica e dunha peculiaridade maior dos productos intelectuais, como artífice dunha unión da parte máis culta do xénero humano, unión que está baseada no sentimento recíproco da individualidade e por iso mesmo é máis íntima.

O historicismo repousa sobre a intencionalidade da acción humana, está fundado nunha sensibilidade cara ó Outro (outro momento histórico, outra civilización), que é contemplado empiricamente, porque se lle outorga un interese e unha importancia en por si, e que é contemplado na súa especifidade; o cal, ó tempo, permite tomar consciencia da especifidade propia. O historicismo é moi relevante para a focaxe con que Humboldt contempla a linguaxe non só orientada cara ás cousas (a dimensión semántica), mais tamén orientada dun "eu" cara a un "outro" (dimensión pragmática). A xeración sintética do pensamento non culmina coa producción da palabra por parte do suxeito solitario, senón que conta desde o principio cunha síntese ulterior do "eu" e do "non eu": a síntese obxectivízase en canto se fai intersubxectiva. Deste xeito pásase do plano individual ó plano colectivo, pero neste imos deternos máis adiante.

Ernst Cassirer avalía nos seguintes termos o impacto que o organicismo e o historicismo tiveron na concepción romántica do "universal" na lingua:

> Procúrase por todas partes algo "universal", pero este non é concibido como unha entidade en si, como unidade abstracta dun xénero que se atopa fronte ós casos particulares, mais como unha unidade que soamente se manifesta na totalidade das súas particularizacións. Para a filosofía da linguaxe isto significa que renuncia ó afán de descubrir a estructura universal dunha lingua fundamental e orixinal que se atoparía por detrás da multiplicidade individual e a continxencia histórica de cada unha das linguas; significa que xa tampouco busca a verdadeira universalidade da "esencia" da linguaxe na abstracción a partir das particularizacións, mais na *totalidade* desas particularizacións.

## O PERSPECTIVISMO OU RELATIVIDADE. AS LINGUAS COMO VISTAS DO MUNDO

Como vimos ó referirnos a Condillac, contra os finais do Século das Luces o sensismo gnoseolóxico iniciara a ruptura coa tradición que contemplaba as linguas como meras nomenclaturas, nun roteiro que tamén seguiu o naturalismo antropolóxico —Herder xa albiscou a relevancia da diversidade de linguas humanas—. Pero tal ruptura só foi levada ata as derradeiras consecuencias por Humboldt, que, apoiándose na revolución copérnica de Kant no terreo da epistemoloxía, a consumou ó desenvolver as implicacións que ata daquela se mantiveran latentes.

Para o noso autor a lingua é en boa medida unha formación obxectiva, mais tamén é subxectiva, en canto que se está a producir continuamente; pero aínda como producto asume unha realidade obxectiva que sobarda o individuo e encana a súa actividade intelectual. Na súa esencia a lingua non é *érgon* ("Werke"), mais *enérgeia* ("Tätigkeit"), non obra feita, mais actividade: "Cómpre considerar a lingua non tanto como un producto morto ("ein todtes Erzeugtes") mais sobre todo como unha producción ("Erzeugung")". Xa que logo, tomada en calquera momento da súa existencia, a lingua ten algo de transitorio —de aí a necesidade de definila xeneticamente, como totalidade en devir, como organismo que se produce indefinidamente—. Así, se é certo que a lingua vive nos actos individuais de pensamento e de fala, tamén o é que na súa totalidade é independente da actividade individual.

Na liña de Rousseau e Herder, Humboldt impugna radicalmente as hipóteses convencionalistas sobre a orixe da linguaxe que fixeran súas a maioría dos iluministas, segundo as cales a linguaxe naceu a partir dunha especie de contrato entre seres racionais, como instrumento para satisfacer as súas necesidades comunicativas:

> Facer abrollar a linguaxe é unha necesidade interior da humanidade; non soamente unha necesidade externa orientada no senso do mantemento das relacións sociais, mais antes unha necesidade inalienable, enraizada na propia natureza da humanidade, orientada cara ó desenvolvemento das súas enerxías intelectuais para atinxir unha visión do mundo (*Weltanschauung*).

Do mesmo xeito que as forzas da natureza son efecto dun pulo fundamental que opera baixo condicións que ignoramos, explicacións dun principio interior de vida, así as formacións espirituais, entre elas a linguaxe (e as linguas), son extrinsecacións varias e múltiples dunha forza creativa ínsita na natureza humana. A diferencia reside no feito de que a producción das formas naturais é un proceso regular e mecánico, mentres que no proceso de producción das formas lingüísticas interveñen de xeito determinante os factores relacionados coa individualidade nacional: "O organismo das linguas abrolla da facultade universal e da necesidade de falar que o ser humano posúe, e procede da totalidade da nación". A lingua, coas súas características nacionais, constitúe o vehículo transmisor máis eficaz da tradición; a palabra é pola súa natureza transformadora, e cada xeración traballa sobre o material transmitido polas xeracións anteriores. Ademais, a lingua constitúe o vencello máis poderoso entre as clases: xorde espontánea do pobo, é elaborada polas camadas cultivadas e reflúe cara a aquel transtimíndolle o patrimonio da cultura nacional sen que se lle sexa imposta a "dura fatiga" de crealo. Así, o noso autor combina eclecticamente elementos da antropoloxía de Herder, cunha fundamentación na gnoseoloxía de Kant. Como di Lia Formigari,

> Ó Humboldt "kantiano" debe serlle adscrita a definición da linguaxe como trama de categorías, de formas e, como tal, condición non condicionada do pensar; despois o Humboldt "herderiano" insiste sobre o carácter condicionante das linguas particulares, elas mesmas historicamente, polo mesmo empiricamente, condicionadas.

Segundo Humboldt, as linguas orixínanse como consecuencia dun arrouto espontáneo e colectivo do senso lingüístico interior do que el denomina indistintamente nación, pobo ou raza. Este é un acto puramente creativo, baseado na "forza mental" compartillada polo conxunto da colectividade: "Do mesmo xeito que resulta moi natural a hipótese dun perfeccionamento formativo das linguas, así tamén a invención destas non puido acontecer máis que dun só golpe". A lingua é unha expresión da liberdade e da enerxía interiores dun pobo, manifestada nunha voz que todo el comparte e que é característica de seu como nación. A forma lingüística particular en que unha comunidade se expresa dependerá das características mentais desta, do seu sentido lingüístico interior, pois "cada nación pode e debe ser considerada como unha in-

dividualidade humana, que segue un camiño espiritual que lle é propio" (aquí tamén espreita a concepción teleolóxica que enchoupa a noción de organismo). A lingua é moldeada en dous sentidos: por unha banda, está imbuída do carácter peculiar do falante individual, por outra banda, as súas características esenciais serán compartilladas por todos os individuos dunha nación. Nesta medida, o que o falante di está condicionado polo carácter individual; por outra banda, tamén está determinado desde fóra, polo pouso dos actos individuais pasados realizados polos membros da súa nación:

> En tanto obra da nación e do pasado, a lingua é algo que resulta estraño ó individuo; isto fai que por unha banda este quede atado polo que todas as xeracións anteriores foron depositando na lingua, pero, por outra banda, fai tamén que saia arrequentado, reforzado e estimulado polo mesmo.

O xeito en que un pobo analiza as súas experiencias, constrúe os seus conceptos e combina estes conceptos na formación do pensamento é un reflexo do seu carácter nacional e está determinado polo mesmo. Deste xeito, a individualidade mental das nacións determina o tipo de lingua de cada unha dela; esta lingua determina pola súa vez o modo de pensar, percibir e comprender a realidade daquelas. Cada lingua representa un punto de vista particular do mundo (*Weltansicht*)[4]: "cada lingua contén a globalidade do tecido conceptual e do modo de representación mental dunha parte da humanidade"; "a diversidade das linguas non é unha diversidade de sons e signos, senón unha diversidade de visións do mundo". Xa que logo, a pertenza do individuo a unha nación particular tería un efecto determinante na estructura da lingua que fala, e polo mesmo, no seu pensamento. Así, a lingua preséntase como o molde da identidade nacional:

> A lingua non é un producto libre do home singular, senón que pertence sempre á totalidade da nación. Podemos dar por xeralmente aceptado o seguinte: que as diversas linguas constitúen os órganos dos modos peculiares de pensar e sentir das nacións. No fondo a lingua é a nación mesma, a nación no auténtico sentido do termo, a lingua é a flor do organismo da nación enteira.

4. *Weltansicht* ten sido traducido como 'vista do mundo', 'visión do mundo', 'punto de vista do mundo', ou 'perspectiva do mundo'. Calquera destas versións é valedeira, sempre que non se confunda este concepto co de 'concepción do mundo' (*Weltanschauung*) —por máis que o propio Humboltd empregue sinonimicamente entrambos termos—. As linguas non son conxuntos de afirmacións sobre a realidade tidas por certas, non afirman nada sobre esta, sinxelamente nola dan dunha certa maneira, facendo así posible o discurso asertivo (e os outros tipos de discurso) sobre aquela.

A formulación contemporánea, de Sapir e Wohrf, da hipótese da relatividade sería a seguinte:

> O feito é que a "realidade" é, en gran medida, inconscientemente construída a partir dos hábitos lingüísticos do grupo. Dúas linguas non son nunca de abondo semellantes para considerar que representan a mesma realidade social. Os mundos en que viven as sociedades diferentes son mundos diferentes, non simplemente o mesmo mundo con outras etiquetas (Sapir).
>
> Cada lingua é un vasto sistema de estructuras diferente dos outros, no cal existe unha ordenación cultural de formas e categorías que non soamente lle permite ó individuo comunicarse, senón que tamén analiza o real, subliña ou marxina tipos de relacións e de fenómenos, canaliza o seu razoamento e sinaliza pouco a pouco o campo da súa consciencia (Wohrf).

Do postulado da relatividade lingüística séguese o do "determinismo". Este ten sido interpretado de dúas maneiras, unha feble e outra forte: a) os falantes dunha lingua determinada teñen tendencia, nas súas crenzas e nas súas relacións co mundo, a deixarse guiar pola forma das representacións inducidas pola estructura da súa lingua; ou b) cada lingua determina as representacións dos suxeitos que a falan, de maneira que estes construíran sempre as úas representacións dun certo xeito correspondente á estructura da lingua, e ademais algunhas representacións son inaccesibles a estes porque non poden ser construídas na citada lingua. S. Auroux sostén que o postulado humboldtiano implicaría un determinismo de tipo racista, segundo o cal unha lingua sería concibida como unha *enérgeia* que choe de vez os seus falantes nunha dada visión do mundo. Algunhas aseveracións de Humboldt parecerían corroborar este punto de vista, por acaso:

> Polo mesmo acto en que o home fía desde o seu interior a lingua, faise el mesmo febra daquela, e cada lingua traza á volta do pobo a que pertence un círculo do que non se pode saír, a non ser entrando asemade no círculo dunha outra.

No postulado da relatividade lingüística, isto é, na noción de que o pensamento humano está modelado en xeral pola linguaxe, e cada cultura en particular pola respectiva lingua, pódense distinguir dous aspectos: a) toda lingua constitúe unha específica "grella conceptual" que organiza os procesos perceptivos dos seus falantes, o repertorio léxico dunha lingua é un sistema de clasificación do mundo, un depósito de formas de coñecemento fixadas e específicas; b) a estructura morfosintáctica de cada lingua encana dun xeito específico os procesos mentais, o discorrer do pensamento dos seus falantes. O noso autor, aínda que no seu tratamento da cuestión suxire ambos aspectos, no que realmente insistiu foi no segundo deles, e polo mesmo lle resultou tan relevante a cuestión da tipoloxía gramatical, da que falaremos na sección seguinte.

## A TIPOLOXÍA LINGÜÍSTICA

A pesar de que Humboldt é unanimemente considerado o fundador da tipoloxía lingüística, en realidade el propuxo, a título máis ben tentativo, distinguir diferentes tipos de procedementos morfolóxicos e sintácticos, que puidesen ser empregados posteriormente nunha clasificación tipolóxica das linguas. O criterio principal que utiliza é o da expresión analítica ou sintética das categorías e as relacións gramaticais, no cal segue a F. Schlegel. Así, no que atinxe á morfoloxía[5], no polo máis sintético atoparíase a flexión[6]. No polo contrario, atoparíase a isolación, isto é, a expresión das determinacións morfosintácticas mediante palabras invariables e xustapostas[7]. Entremedias, un procedemento que se achega un grao á síntese, a aglutinación ou composición, consiste na combinación de palabras, sen modificalas internamente e conservando a mutua independencia, para crear significados complexos[8].

O criterio proposto por Humboldt supuxo un claro avance con respecto ó que adiantara F. Schlegel, emporiso non está exento dunha no-

5. En todo o que segue hai que ter en conta que Humboldt foi un tanto confuso, e especialmente foi moi impreciso cando se referiu ós procedementos "aglutinantes". Por parte, no seu tempo non se facía unha distinción nidia entre morfoloxía flexiva (a relativa á formación de paradigmas gramaticais: amar > amaba, amaría, etc.) e a morfoloxía derivativa (lexicoxénese ou creación de palabras novas a partir de vocábulos existentes: amar > amador, amante, etc.). Por parte, na medida do posible, no que vén empregamos exemplos galegos, a título meramente orientativo para o lector non lingüista.

6. No procedemento de flexión, Humboldt inclúe a flexión interna (*el cóme / cóme tí*), a flexión por afixación (*comeramos*) e tamén o emprego de palabras de valor puramente relacional: *é comido*. Deste xeito, as fronteiras do tipo flexivo son considerablemente ampliadas respecto á proposta de Schlegel, que só admitía o primeiro procedemento (flexión interna) como autenticamente característico deste, e excluía do mesmo o uso de palabras relacionais (preposicións e conxuncións). A razón disto é que, segundo el, o primeiro procedemento mostraba a productividade "orgánica" da raíz da palabra. Na realidade, pesaba o feito de que este procedemento (relacionado coa metafonía ou *Umlaut*) caracteriza o alemán e as linguas xermánicas. Véxase o inglés *foot* (singular: o pé) / *feet* (plural: os pés), *I run* (presente: corro) / *I ran* (pretérito: corrín), etc.

7. Compárese o galego *andarás*, de tipo flexionada (morfemas: raíz <and>, tema <a>, modo-tempo <rá>, número-persoa <s>), co inglés *you will go*, de tipo isolante (<you> expresa a persoa, <will> o tempo, <go> é a raíz léxica.

8. Nunha formulación actualizada da devandita división tipolóxica, o procedemento flexivo defínese polo uso de desinencias que expresan simultaneamente diversas significacións gramaticais: o <stes> de *amastes*, que significa asemade número-persoa (2ª do plural) e tempo-modo (pretérito de indicativo); en latín o morfema <rum> no substantivo *rosarum*, significa simultaneamente número e caso (plural xenitivo). No aglutinativo, as palabras fórmanse mediante a secuenciación de varias unidades, cada unha delas expresando un significado gramatical, nunha relación un-a-un: *mozas*, en que <a> indica xénero, e <s> número. Isto non corresponde coa visión do noso autor, para quen non hai procedemento aglutinativo se cada unha das secuencias que forman a palabra gramaticalmente determinada non conserva a súa unidade como tal palabra. Dado que el mesmo non ofrece exemplos, podemos aducir nós o do galego *hei de andar* (compárese a *andarei*), que se aproxima só de lonxe á noción. O lingüista David Crystal ofrece outro: a palabra *mimi niŋakupenda wewe* ('quérote', en suahili), descomporíase en *mimi* (min) *ni* (eu)-*na* ('tempo presente')-*ku* (ti)- *penda* (querer) *wewe* (ti).

table confusión, especialmente porque non distingue nidiamente entre os procedementos de lexicoxénese (creación de palabras novas mediante a composición e a derivación), que son basicamente vocabulares, e a expresión de relacións e categorías gramaticais. Por parte, Humboldt pretendeu combinar unha tipoloxía fundamentalmente morfolóxica, en que distinguía os tipos que acabamos de considerar, con outra sintáctica, baseada nos procedementos de construcción das estructuras oracionais: o procedemento isolante consiste en encadear as palabras sen modificalas formalmente nin mediante lazos gramaticais externos (as relacións sintácticas son adoito expresadas mediante a orde de constituíntes dos sintagmas, como en *o gato acariñaba o rapaz*), no tipo flexivo as relacións sintácticas aparecen expresadas mediante a modificación formal das propias palabras ou mediante o emprego de nexos gramaticais (*Petrus altior Caio / Pedro é máis alto ca Caio*); finalmente, o procedemento da incorporación ou polisíntese consiste en cadrelar a estructura oracional nunha soa "palabra"[9].

É importante ter en conta que Humboldt considera que os tipos lingüísticos son fixos, isto é, non pensa que representen estados evolutivos, dun maior primitivismo (isolación) a un maior requintamento (flexión): cada lingua pertence desde a orixe basicamente a un tipo e mantense sempre no fundamental nese tipo, independentemente de que no curso da súa historia experimente algún tipo de modificación (decadencia ou ben perfeccionamento, ambos procesos posibles en calquera lingua). Humboldt non fala en termos de evolución, nin referíndose a unha secuencia de tipos, nin á historia particular dunha lingua.

Ora, o que nos importa aquí non é discutir os relativos méritos ou defectos da tipoloxía elaborada por Humboldt, mais considerar a súa relevancia ideolingüística. E con isto pasamos a tratar a cuestión do relativismo no pensamento humboldtiano.

## IGUALITARISMO (RELATIVISMO) / SUPREMACISMO. A IGUALDADE DAS LINGUAS NA DIVERSIDADE

Na avaliación do pensamento lingüístico de Humboldt, un asunto moi controvertido, e que para nós ten un especial interese, é se verdadeira-

9. Este é típico das linguas amerindias. Vexamos un exemplo do propio von Humboldt: en lingua mexica (os números das palabras da traducción remiten ós compoñentes da lingua orixinal, por orde de aparición) *ni-naca-qua* ('eu 1 como 3 carne 2'), *ni-c-qua in nacatl* (eu 1 como 3 iso 2 a 4 carne 5), *ni-tla-qua* (eu 1 como 3 algo 2); *ni-te-tla-maca* (eu 1 dou 4 algo 3 a alguén 2), *o-ni-c-te-maca-c* (eu 2 dei 1+5 no 3 a alguén 4). Un exemplo galego que dá unha idea (remota) do procedemento incorporativo é o emprego de pronomes átonos pleonásticos: "O agasallo preferín non dar*llo* á rapaza porque había xente diante", onde *lle* remite a < á rapaza> e *o* remite a <o agasallo>.

mente podemos consideralo como un teorizador do igualitarismo lingüístico, ou se a súa demostrada defensa do perspectivismo lingüístico está aliada a "presuncións de superioridade" dunhas linguas sobre outras, máis concretamente, das indoeuropeas (sobre todo, as clásicas: sánscrito, grego e latín) sobre o resto das linguas do mundo. A sospeita de que Humboldt está contaminado por estas presuncións fúndase en indicios tales como que o noso autor asegure que unha lingua, unha vez formada, aínda que pode experimentar progresos, non pode mudar de tipo lingüístico, e que a tipoloxía lingüística por el proposta está concibida nunha escala de perfección progresiva, desde as linguas máis primitivas (analíticas) ás máis perfectas (sintéticas) —aínda que non, insistimos, nunha cadea evolutiva, pois os tipos máis requintados non proceden dos menos requintados.

Aspectos moi importantes do pensamento humboldtiano apuntan nidiamente a unha relativización da relevancia das linguas cultivadas da tradición europea: non hai máis que decatarse do seu interese no estudio de todo tipo de linguas do mundo enteiro (o vasco, pero tamén as amerindias), e da súa atención polas linguas "mixtas" (como o kawi da illa de Xava). Por parte, nos seus escritos formula protestas rotundas contras determinados prexuízos ben arraizados no seu tempo verbo das linguas "incultas": "cómpre que esteamos libres de todo menosprezo por aquelas linguas que presumiblemente nunca posuíron unha literatura nin a posuirán". Non se pode esquecer o peso que debeu ter nesa opinión a convicción romántica (e mesmo pre-romántica, como testemuña Herder entre outros) de que a fala reflicte de xeito máis auténtico cá escrita a enerxía e vivacidade expresiva dunha lingua:

> Aínda que non teña chegado nin sequera a un inicio de literatura, un pobo brinda na súa vida doméstica e pública uns fenómenos moi dignos de atencións e unhas enerxías maiores que desde logo non se achan menos suxeitos á influencia da lingua; e as máis das veces esta non pasa ós escritos e ós libros senón empobrecida e enfeblecida, mentres que a súa plena corrente reborda enérxica e chea de sentido na fala popular de a cotío. A partir do instante en que o son articulado que resoa libremente no discurso e no canto queda choído no cárcere da escritura, a lingua encamíñase, por moi rica que sexa e moi amplamente espallada que estea, primeiro a unha presunta depuración, despois ó seu empobrecemento, e finalmente, á súa morte.

Tal crenza, emporiso, non lle oculta ó autor que o cultivo escrito e literario das linguas supón un certo refinamento da súa forma. E, o que é máis relevante para o punto que estamos a analizar, Humboldt recoñece taxativamente que toda lingua é suceptible de perfeccionamento, ata o punto de que calquera idioma, aínda os que se atopan en estado "salvaxe", ten capacidade potencial para expresar todo tipo de ideas, e dun xeito aproximadamente igual de axeitado cá lingua máis cultivada:

> A experiencia que eu tiven ata o de agora proboume que tamén os denominados dialectos toscos e bárbaros posúen xa todo aquilo que se require para o seu uso completo e que son formas no molde das cales podería verquerse co paso do tempo, igual que o experimentaron os dialectos mellores e máis excelentes, a totalidade do ánimo, para carimbar así neles de maneira máis ou menos perfecta tódalas especies de ideas.

De certo, as posición anteriores, aínda sen seren totalmente orixinais, representaban unha corrente de pensamento notablemente avanzado para a súa época, e chocaban con algúns presupostos moi arraizados na tradición ideolingüística occidental. En consecuencia, cualifican a Humboldt como un dos precusores máis adiantados e sólidos do "igualitarismo lingüístico". Tamén o liberan, na nosa opinión, de acusacións como as que lle lanza S. Auroux, pois semella claro que Humboldt adhire a unha versión máis ben feble do determinismo.

Vexamos agora a outra cara da moeda. Como argumentamos antes, Humboldt estaba convencido de que pensamento e linguaxe constituían dous aspectos dunha mesma actividade. Ademais, herdou da tradición da gramática universal, de xinea racionalista, que percorre con vigor o século XVIII, a crenza de que a gramática universal representaba leis de pensamento comúns a toda a humanidade. O problema é que esa tradición aceptaba sen cuestionamento a idea de que as categorías da citada gramática universal eran as que estableceran os gramáticos da antigüidade clásica, sendo que estes chegaran a elas inductivamente a partir dunha única lingua en particular, o grego —de feito, os gramáticos latinos adaptáranas ó latín, o que en xeral resultaba doado—[10]. A partir do Renacemento, estas categorías foran aplicadas deductivamente polos respectivos gramáticos ás linguas da Europa occidental, con resultados moito menos satisfactorios, a pesar de que a maioría eran linguas indoeuropeas relativamente próximas. O descubrimento do sánscrito, reverenciado como lingua nai da familia indoeuropea, afincou este prexuízo aínda con máis forza, coa única diferencia de substituír o grego (ou equipararse a este) como lingua modelo.

10. Por certo, incidentalmente podemos sinalar que algunhas características lexico-sintácticas das linguas indoeuropeas, nomeadamente o grego e o latín, influíron de xeito decisivo na formulación de problemas filosóficos de grande importancia na tradición occidental. Véxase a respecto disto o que sostén S. Auroux: "a metafísica de Aristóteles está fortemente ligada coa estructura das linguas indoeuropeas, debido ó valor do termo que corresponde a 'ser' nestas linguas, termo que, en efecto, acumula funcións sintácticas de coherencia e de aserción na oración copulativa simple, cun valor léxico existencial. A confusión das tres funcións da cópula indoeuropea non é necesaria, e ten consecuencias lamentables para a análise lingüística e lóxica dos enunciados, pero tamén para a ontoloxía. Neste último caso, o problema procede da permanencia presuposta do valor existencial da cópula en todas as súas ocorrencias".

Así e todo, o que resultaba definitivamente distorsionante era pretender analizar conforme a pauta do grego todas e cada unha da millenta de linguas que os europeos ían "descubrindo" segundo se verificaba a expansión colonial do Occidente, pois a maioría destas presentaban formacións gramaticais profundamente distintas ás das linguas coñecidas. De feito, o estudio de linguas moi diferentes unhas das outras e mais con respecto ás europeas, con frecuencia a través de tratados inspirados na tradición greco-latina e mediatizados pola lingua-fonte do respectivo especialista (misioneiros españois e portugueses, en moitos casos), xa fixeran que Humboldt se decatase do enganoso que resultaba tentar describir aquelas forzándoas a acomodarse ós moldes gramaticais tradicionais. Secomasí, á derradeira, coma a xeneralidade dos seus predecesores e contemporáneos, o noso autor non se deu liberado do prexuízo de que as clases morfosintácticas de palabras e as categorías gramaticais do grego estaban no cerne da tal gramática universal, concedendo unicamente que cada lingua tiña uns medios propios para expresalas. A doutrina kantiana das categorías *a priori* do coñecemento, que orixinariamente non ten relación especial coa linguaxe, pero que Humboldt vencellou con esta, viñeron, con seguranza, a reforzar tal crenza.

Ora, a diversidade das linguas estaría organizada de xeito xerárquico, desde linguas superiores a linguas inferiores, en función da exactitude con que expresaban as categorías universais e as relacións lóxicas. Máis aínda, Humboldt herdou e fixo súa a teoría de F. Schlegel da maior "organicidade" das linguas flexivas, que recolle e desenvolve no seu ensaio *Sobre a xénese das formas gramaticais e a súa influencia na evolución das ideas*:

> O falar, entendido materialmente e como consecuencia dunha necesidade realmente sentida, vai de maneira inmediata soamente á designación das cousas; o pensar, entendido idealmente, vai sempre á forma. De aí que unha preponderante facultade de pensar outorgue formalidade a unha lingua, e que unha preponderante formalidade nesta eleve a facultade de pensar. A lingua debe acompañar o pensamento, polo tanto, este ha de poder pasar na lingua continuamente dun elemento a outro e atopar tamén nela signos para todo aquilo do que precisa para a súa propia conexión. Canto máis perfeccionado encontre o espírito na lingua aquilo a que tamén el aspira para si mesmo, tanto máis intimamente poderá unificarse con ela. O primeiro e máis esencial é isto: o espírito esixe da lingua que separe limpamente a cousa e a forma, o obxecto e a relación, e que non os mesture. A lingua paraliza e falsifica a enteira actividade interior do espírito desde o momento en que o habitúa a tal mestura ou lle empece a separación. Pero precisamente esta última é executada con limpeza tan só na constitución da forma autenticamente gramatical mediante a flexión ou mediante palabras gramaticais.

Segundo o noso autor, as linguas que non posúen unha constitución "autenticamente" gramatical son un atranco para o progreso intelectual dos pobos que as falan: "Xa que logo, sexa o que for o que poida dicirse da idoneidade que para a evolución das ideas ten unha lingua non dotada de semellante formación gramatical, sempre será moi difícil concibir que unha nación vaia poder chegar por si mesma, sobre a base inmodificada de tal lingua, a un gran desenvolvemento científico". Secomasí, debe notarse a cautela con que se expresa Humboldt, quen implicitamente deixa aberta a posibilidade dun perfeccionamento da lingua que a adecúe ás necesidades de tal progreso. En todo caso, semella claro que o patrón por que se deben medir as cualidades das linguas é o do grego e das linguas indoeuropeas:

> A consideración da linguaxe en por si ten que descubrir unha forma que, entre todas as concibibles, se presta mellor ós obxectivos daquela, e ha de ser posible avaliar as avantaxes e inconvenientes das linguas existentes polo degrao en que se aproximan a esta forma. Seguindo este camiño, atopamos que esta forma é por forza a máis acorde co curso universal do espírito humano, a que favorece o seu crecemento por unha actividade máis regulada, a que, en fin, non se limita a facilitar a harmoniosa concordancia de todas as súas tendencias, senón que, exercendo sobre estas un efecto estimulante, confire a aquela a máxima vivacidade. As linguas sánscritas [i. e., indoeuropeas] son as que máis se achegan a esa forma, e polo mesmo nelas a formación espiritual da humanidade evoluíu con maior fortuna na máis comprida secuencia de progresos. Xa que logo, podemos tomalas como punto certo de comparación para todas as demais.

Por parte, Humboldt conecta dun xeito moi directo as linguas cos pobos que as xeraron, pois, como sabemos, na orixe a articulación de cada lingua depende da enerxía mental do pobo que a creou. Esta articulación inicial é un acto creativo perfectamente libre, pero a súa cualidade depende do poder mental e imaxinación comunitarios da nación que a produce. Unha volta forxada a articulación, a "forma interior" da lingua pola súa vez determinará o potencial creador, lingüístico e mental, dos falantes. A diversidade das linguas procedería, basicamente, das diferencias manifestadas no momento inicial da súa articulación, isto é, da maior ou menor enerxía mental das respectivas nacións:

> A verdadeira síntese xorde da inspiración que só se dá cando a forza é elevada e enérxica. Se a síntese é imperfecta, é que faltou a inspiración, e a lingua así enxendrada exercerá un poder menos inspirador no uso. A falla de vigor espiritual da nación, sobre a que recae o peso desta deficiencia, volverá producilo de novo pola influencia dunha lingua imperfecta nas xeracións posteriores.

Deste xeito, os méritos intelectuais da lingua residen exclusivamente na organización mental dos pobos na época da súa formación e son imaxe desta. Pero así Humboldt semella pechar os pobos (ou nacións) nun círculo sen saída; pois presupón un proceso incensante de retroalimentación entre a creatividade da nación e as posibilidades que a lingua lle ofrece. Segundo Hans Aarsleff, o crítico máis documentado do eurocentrismo imputado a Humboldt,

> a propia diversidade [das linguas] procede da postulada variedade de enerxías mentais das nacións que as crearon, así, as linguas non son consideradas exclusivamente á luz da súa adecuación para servir as necesidades das respectivas culturas, mais medidas na escala absoluta do sánscrito. O resultado non é o relativismo, mais o absolutismo lingüístico. Aínda máis, semella inescapable que os méritos das propias linguas están prexulgados pola opinión previamente formada acerca do nivel de cultura e civilización dos pobos que as falan: en tal perspectiva, o argumento limítase a confirmar o que estaba postulado de antemán: as nacións inferiores posúen linguas inferiores e a súa inferioridade é anterior á das súas linguas.

## A XEITO DE BALANCE

De certo, Humboldt adheriu á teoría do superior organicismo das linguas flexivas que formulara F. Schlegel, aínda que refinou o concepto de flexión e ampliou as fronteiras do tipo flexivo. Pero é perceptible na súa posición unha actitude máis aberta cá deste cara á potencialidade dos outros tipos lingüísticos: "É innegable que as linguas dotadas dunha formación gramatical posúen unha idoneidade perfecta para a evolución das ideas. De todos os xeitos, serán o ensaio ou a experiencia os que achegarán probas de canto podería lograrse tamén coas demais linguas". Aparentemente, o noso autor non recoñece un límite para esa potencialidade, pois, segundo afirma, "todas e cada unha das linguas, á parte da súa parte xa desenvolvida, posúen unha capacidade ilimitada non só de adaptación a través da súa propia flexibilidade, mais tamén de incorporación de ideas cada vez máis ricas e elevadas, pois todas as linguas son maleables de abondo para asimilar calquera cousa e darlle expresión cos seus propios recursos". Por iso, subliña que as súas pescudas destinadas a establecer o grao de perfección intrínseca das linguas non poden fundamentarse na observación do nivel de desenvolvemento das propias linguas e dos pobos que as falan ou das súas capacidades potenciais ("no esencial todas as linguas son aproximadamente equivalentes en excelencias e defectos"), senón que debe fixarse en cal pode ser o contributo da propia lingua, da súa "forma interna" a este proceso de desenvolvemento: "O que decide os mé-

ritos e deficiencias dunha lingua non é aquilo que logra expresarse nela, mais aquilo para o que ela mesma inflama e entusiasma coa forza interior de seu".

Xa que logo, Humboldt nunca chegou á convicción de que a lingua determinase imperativa e unilateralmente o progreso intelectual dunha nación, senón que máis ben concluíu que a lingua tende a imprimirlle unhas direccións a este que poden ou non acabar por seguirse. Así, admitiu explicitamente que civilizacións posuidoras de linguas non flexivas (coma tal, o chinés e o antigo exipcio) atinxiran un desenvolvemento intelectual similar ó que acadaron outras posuidoras de linguas flexivas, pero ó mesmo tempo sostivo que iso se conseguiu *a pesar* dos atrancos que presentaran as propias linguas. Xa que logo, conclúe:

> Alí onde o espírito humano, mercé a un concurso de circunstancias favorables, empeña os seus esforzos nun labor afortunado, alí chega á meta con cada un dos seus instrumentos, aínda que for por unha vía máis fatigosa e lenta. Que as linguas que teñen poucas ou moi imperfectas formas gramaticais son linguas que, no canto de favorecer a actividade intelectual causan nela efectos perturbadores, iso é algo que, como coido ter demostrado, xorde da natureza mesma do pensar e do discurso. Outras forzas poden recudir ou suprimir na realidade tales empeitizos.

Por parte, Humboldt afirma redondamente que ningunha lingua do mundo é merecente de condena ou de desprezo ("cada unha das linguas é eco da natureza universal do home", afirma, e polo mesmo, "nada máis lonxe da miña intención que pronunciar unha sentencia condenatoria contra lingua ningunha, nin a do pobo máis rudo ou salvaxe; iso pareceríame deshonroso para a condición máis fundamental da humanidade"), e á derradeira, libera o individuo dun condicionamento lingüístico abafante ("ningunha lingua pode nunca, baixo ningunha circunstancia, converterse nun límite absoluto para o home"). Mesmamente chega a pronunciar unha sentencia que pode considerarse contradictoria: "Na lingua, a individualización no seo do acordo xeral é tan marabillosa que acaba por ser igualmente correcto dicir que o conxunto da humanidade posúe unha única lingua como soster que cada individuo posúe unha particular".

Seguindo as observacións de Jürgen Trabant, podemos concluír que, dado que cada unha das linguas constitúe un punto de vista específico do mundo, estas limitan, nunha perspectiva semántica, a ollada dirixida ó mundo e acoutan, nunha perspectiva pragmática, a comunidade universal da comunicación. Pero, se se fai abstracción do feito de que unha perspectiva ilimitada sobre o mundo é totalmente inasequible para o home e se ten en conta que as comunidades de comunicación

son en realidade abondo vastas, cada unha das visións do mundo non sería un cárcere para o pensamento, por dúas boas razóns. Primeiro, porque todo falar individual modifica sen cesar a lingua en que se produce e sobarda a visión imposta por ésta: o individuo exerce violencia sobre o poder da lingua. Este é precisamente un dos sensos da célebre fórmula *érgon / enérgeia* que citamos antes, e cara aí apunta tamén a sentencia citada no epígrafe do presente artigo: a lingua como medio para descubrir unha verdade aínda ignota, máis do que para acceder a unha xa coñecida. Despois, a aprendizaxe doutras linguas permite sobrepasar os propios límites, cousa posible gracias a unha facultade lingüística universal e a condicións comúns a todos os seres humanos: cada quen pode saír do círculo envolvente da propia lingua, coa única condición de entrar no de calquera outra (véxase a cita da páxina 12). Como sostivo R. Jakobson: "As linguas difiren esencialmente polo que *deben* expresar, e non polo que *poden* expresar".

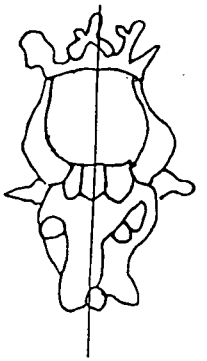
H. M.

NOTICIA BIO-BIBLIOGRÁFICA

En vida, Wilhem von Humboldt, irmán do célebre naturalista Alexander, foi coñecido como un culto, cosmopolita e librepensador diplomático e estatista ó servicio do Reino de Prusia, e particularmente como organizador, tanto que ministro de Instrucción Pública, do sistema educativo superior prusiano: é o fundador da Universidade de Berlín (1810), e con ela do sistema universitario alemán contemporáneo. Íntimo das grandes figuras do pensamento e as letras alemanas da súa época (Schiller, Goethe, Heine, Jacobi), coñecedor de primeira man do París revolucionario, deixou unha importante correspondencia, unhas memorias, e diversos escritos de estética, antropoloxía e política. Entre os últimos salientan os *Ensaios estéticos*, a monografía *Os vascos* e o clásico do pensamento liberal decimonónico *Ensaio para determinar os límites da influencia do Estado*. A maior parte dos traballos lingüísticos que emprendeu data dos quince últimos anos da súa vida, e foi publicada postumamente. A compilación máis recente é o volume *Über die Sprache. Ausgewählte Schriften* (ed. por J. Trabant), München, dtv, 1985. O groso desa producción está escrita orixinalmente en alemán, pero os traballos máis importantes atópanse traducidos a outras linguas. O seu primeiro escrito específico sobre a linguaxe, moi temperán (1795/96), titúlase, premonitoriamente, *Über Denken und Sprechen* ('Sobre o pensamento e a linguaxe'). Áchase traducido ó portugués en J. M. Justo, *Ergon ou Energueia. Filosofia da Linguagem na Alemanha (séculos XVIII e XIX)*, Lisboa, Apáginastantas, 1986. Outros textos anteriores a 1820 son "Latium und Héllas" (1806), e "Einleitung in das gesamte Sprachstudium"("Introducción ó estudio das linguas", 1810-11). Só na década dos vinte publicou Humboldt algúns estudios lingüísticos; entre eles, *Sobre o estudio comparado das linguas en relación coas diversas épocas da súa evolución* (1820), *Sobre a influencia do diverso carácter das linguas na literatura e na formación do espírito* (1821), e *Sobre a xénese das formas gramaticais e a súa influencia na evolución das ideas* (1822). Estes atópase recollidos e traducidos, xunto a outros, no pequeno volume W. von Humboldt, *Escritos sobre el lenguaje* (Edición y traducción de Andrés Sánchez Pascual), Barcelona, Península, 1991; cunha breve introducción de J. Mª. Valverde. De 1825/26 é a "Lettre à Monsieur Abel-Rémusat sur la nature des formes grammaticales en géneral, et sur le génie de la langue chinoise en particulier" (editada en 1827). A obra fundamental do pensamento lingüístico de Wilhem von Humboldt é a extensa introducción ó seu estudio sobre a lingua kawi (*Enleitung zum Kawi-Werk*), no que traballou os últimos anos da súa vida (1830-35), estudio que deixou inacabado e inédito. Existe traducción deste texto ó castelán, publicada baixo o título *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (Traducción y prólogo de A. Agud), Barcelona, Anthropos, 1990. Tamén manexamos a traducción do mesmo escrito ó inglés, precedida dun substancioso prólogo de H. Aarsleff, editada co título *On Language* (Translated by P. Heath), Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Nas rápidas liñas anteriores non tivemos en conta os estudios lingüísticos particulares, nomeadamente sobre o vasco; citaremos soamente o influente *Pescudas sobre os primitivos habitantes de España por medio da lingua vasca* (1821).

Canto ós estudios sobre o pensamento lingüístico de Humboldt, para a cuestión da "relatividade" lingüística foinos da maior utilidade o traballo de R. L. Brown: *Wilhem von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, Mouton, The

Hague/París, 1967. Resultounos fundamental o esclarecedor volume de J. Trabant: *Humboldt ou le sens du langage*, Pierre Mardaga, Liège, 1992. Nesta obra explícase e deféndese o Humboldt relativista; pola contra, no estudio prologal antecitado de Aarsleff, Humboldt é presentado como un "absolutista", punto de vista duramente criticado por P. R. Sweet en *Historiographia Linguistica* 16 (1989), pp. 387-91. Na mesma polémica entran G. Sampson, "Assumptions of Superiority", *Times Literary Supplement* (1988), p. 1258, e F. Plank: "Letter to the Editor", *T. L. S.* (1989), p. 47. Para contextualizar historicamente o pensamento lingüístico do noso autor, é útil P. Swiggers, *Histoire de la pensée linguistique*, Presses Universitaires de France, París, 1996, pp. 205-48; para o inescapable contexto filosófico-lingüístico, servímonos sobre todo de dúas obras de L. Formigari: a antoloxía comentada *La linguistica romantica*, Loescher, Turín, 1977; e a monografía *La logica del pensiero vivente. Il linguagio nella filosofia della Romantik*, Laterza, Roma-Bari, 1977. Así mesmo, é de proveito a lectura do clásico de E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. I. El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977. Para a concepción da historia e as ciencias humanas en Kant e o idealismo alemán, sigo R. G. Collingwood, *A ideia de Historia*, Presença, Lisboa, 1994, pp. 121-63. A epistemoloxía kantiana está belamente explicada en F. J. Pérez Carrasco e M. Rodríguez, *A filosofía, outra historia*, Galaxia, Vigo, 1999, pp. 192-216. Ademais, tiven moi en conta S. Auroux, *La philosophie du langage*, Presses Universitaires de France, París, 1996, pp. 161-92 e 336-41, que critica o "determinismo" humboldtiano, e R. Harris & T. J. Taylor, *Landmarks in Linguistic Thoutght*, Routledge, Londres e Nova York, 1989, pp. 151-64, na liña anti-humboldtiana de Aarsleff.



# A consideración da linguaxe na súa dimensión constitutiva nas concepcións de Humboldt

Cristina Lafont

A importancia que habitualmente se atribúe á concepción da linguaxe de Humboldt ten a súa orixe, na nosa maneira de ver, non só na innegable influencia fáctica que exerceu en toda a filosofía alemana posterior (a súa notoria *Wirkungsgeschichte*), senón, sobre todo, na riqueza de perspectivas desde a que Humboldt aborda o complexo tema da linguaxe[1]; dificilmente se atopa nos presupostos posteriores algunha dimensión ou distinción conceptual que non encontre o seu equivalente nas obras de Humboldt. Esta riqueza débese, fundamentalmente, ó rexeitamento por parte de Humboldt de todo reduccionismo que consegue a sistematicidade pretendida por toda teoría ó prezo dunha falta de complexidade chea de consecuencias. Sen embargo, quizais hai que considerar precisamente unha consecuencia desta actitude o que os múltiples esbozos sobre a natureza da linguaxe elaborados por Humboldt —normalmente limiares a obras empíricas de lingüística comparada— non cheguen a constituír, aínda tomados conxuntamente, unha teoría filosófica sobre a linguaxe en sentido estricto.

Sobre as vantaxe e desvantaxes desta situación, intentaremos dar conta ó longo deste artigo.

* Artigo correspondente ó capítulo II do libro *La razón como lenguaje*. Visor, Madrid, 1993, pp. 31-65.

1. Unha boa introducción á concepción da linguaxe de Humboldt considerada na súa dimensión filosófica ofrécea T. Borsche no seu libro titulado *Wilhelm v. Humboldt*, Múnic, 1990. Unha perspectiva máis completa tanto dos presupostos que inflúen na concepción da linguaxe de Humboldt como da peculiaridade desta última pode atoparse no libro de J. Trabant Traditionen Humboldts, Fráncfurt, 1990.

## 1. A LINGUAXE COMO "CONSTITUTIVO" DO "MUNDO" VERSUS A LINGUAXE COMO "INSTRUMENTO"

Tendo en conta o visto deica aquí, pode anticiparse o lugar sistemático que ocupa nesta tradición a crítica á concepción da linguaxe como "instrumento"; só mediante a articulación da citada crítica se volve accesible a conexión interna entre a linguaxe e a nosa comprensión do mundo, conexión que fai pasar a linguaxe do seu anterior status —o dun obxecto de estudio entre outros— ó rango de paradigma desde o que abordar os problemas filosóficos.

As teses centrais arredor das que xira a mencionada crítica son enumeradas por Humboldt no seu artigo "Über den Nationalcharakter der Sprachen". Humboldt ofrece un resumo das mesmas cando indica

> que a diversidade das linguaxes consiste en máis que unha mera diversidade de signos, que as palabras e a súa sintaxe ó mesmo tempo conforman e determinan os conceptos e que, considerados na súa sistematicidade e a súa influencia no coñecemento e a sensibilidade, as distintas linguaxes son de feito distintas perspectivas do mundo (p. 64, IV 420)[2].

Nesta concisa enumeración de Humboldt vemos caracterizados os tres pasos fundamentais que arredan a súa posición da defendida na tradición que chega deica el:

I. En primeiro lugar, o rexeitamento da concepción da linguaxe como un sistema de signos, é dicir, como un "instrumento" para a trasmisión de pensamentos prelingüísticos ou a designación de obxectos dados con independencia deste. A súa valoración de tal concepción atopámola explicitada no seu traballo máis famoso, titulado "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" (1830-1835), máis coñecido como a introducción ó *Kawiwerk*:

> A idea de que as distintas linguaxes se limitan a designar con palabras distintas a mesma masa de obxectos e conceptos, existentes con independencia deles, que á marxe da súa influencia na comprensión carecen de maior importancia, é demasiado connatural ó home como para que antes de que este reflexione profundamente sobre a

2. As citas están tomadas na súa meirande parte da edición das obras de Humboldt en 5 volumes de A. Flitner/K. Giel, vol. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, 1929, pero indicamos tamén a referencia ó tomo e páxina da edición das obras de Humboldt en 17 volumes da Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1903-1936; no caso de obras que non se atopan na edición de 5 volumes aparece só a referencia a esta última edición.

> linguaxe, puidese desfacerse dela con facilidade [...]. A diversidade das linguaxes é, para este, só unha diversidade de envoltorios que el utiliza meramente como un medio ó dirixirse ás cousas, para chegar a elas. Este modo de ver as cousas é o destructor do estudio da linguaxe, o que impide a expansión do coñecemento do mesmo e converte en estéril o xa existente. Presumiblemente —aínda que non está expresamente afirmado en ningunha parte— , foi o predominante na antigüidade. Pois de non ser así, terían xurdido da profundidade daquela filosofía outras ideas sobre a natureza da linguaxe e non só sobre a forma lóxica e gramatical da fala (p. 153, VI, 119).

II. O argumento sistemático que xustifica ese punto de vista é o mencionado na segunda tese, a saber, "que as palabras e a súa sintaxe conforman e determinan os conceptos" ou, expresado de forma máis xeral, "a identidade do pensar e do falar" (V, 433)[3]. É esta identidade a que xustifica a dimensión filosófica dun estudio das linguaxes. Como indica Humboldt repetidas veces: "A verdadeira importancia do estudio da linguaxe radica na participación deste na formación das representacións" (p. 153, VI, 119). A indirecta referencia a Kant nesta reformulación é evidente. A súa orientación crítica cara a este ponse de relevo un pouco máis adiante, cando Humboldt sinala:

> Pois o home non vén ó mundo como un espírito puro que reviste os pensamentos preexistentes con meros sons senón como un ser terreal que desenvolve a partir dos seus propios sons, pola admirable natureza destes e mediante un sistema subxacente á súa aparente desorde arbitraria, toda grandeza, pureza e espiritualidade (p. 154, VI, 120).

Con este punto de vista, Humboldt sitúase na mesma liña que Hamann na súa metacrítica a Kant: fronte a todo pretendido purismo da razón —que quere entender a esta como aparecida da nada, nun acto de autoproducción—, son a tradición, a experiencia e a linguaxe as únicas bases da nosa racionalidade.

III. Por iso, desta crítica á consideración tradicional da linguaxe dedúcese que "as distintas linguaxes, de feito, son distintas perspectivas do mundo"; con esta consecuencia Humboldt vai máis alá de Hamann no seu intento de tematizar a linguaxe desde ese novo punto de vista e estructura as distintas perspectivas que permiten esa tematización arredor desa propiedade esencial á linguaxe que é a súa función de apertura do mundo.

3. Esta tese pode considerarse a expresión do "xiro lingüístico" mesmo; nesa medida reaparece sistematicamente —aínda que con distintas formulacións— en todos os autores que posteriormente participarán na constitución deste novo paradigma da linguaxe. Como exemplos, a consideración de Peirce de que "cada pensamento é unha palabra impronunciada" ou a de Wittgenstein no *Tractatus*, a saber, que "o pensamento é a frase con sentido".

Unha vez considerada a lóxica interna coa que se relacionan a nova tematización da linguaxe e a crítica ó punto de vista tradicional, podemos referirnos a esta crítica máis detalladamente —pois na focaxe de Humboldt atópase moito máis desenvolvida que nas escasas referencias de Hamann.

Unha referencia constante de Humboldt en todas as súas consideracións metodolóxicas sobre o estudio das linguaxes é o rexeitamento a toda tematización que reduza a linguaxe a un sistema de signos (entre outros), é dicir, a súa oposición a aqueles que "queren asimilar o efecto específico da linguaxe, procedente da súa materialidade autónoma, e só considerar a este como signo" (pp. 22-3, IV, 30-1).

Con este trazo antisemiótico non se pretende negar que as palabras funcionan como signos, cando menos no sentido trivial de que, na súa compoñente material, remiten a algo distinto deste (é dicir, a "conceptos"[4], como indica repetidamente Humboldt). Sen embargo, a relación entre o signo e o designado, no caso da linguaxe, é moi diferente ó caso que representan outros sistemas de signos: o designado por estes ten normalmente unha existencia independente do compoñente material que os nomea; as palabras e os conceptos constitúen, non obstante, unha unidade. Como indica Humboldt:

> A palabra, como designación do concepto, está emparentada co signo e co símbolo. Pero este é o momento de fixar eses tres conceptos con exactitude e de amosar que, aínda que a palabra comparte propiedades cos outros dous, é, emporiso, pola súa propia natureza, distinta daqueles. Na medida en que mediante o seu son evoca o concepto, cumpre sen dúbida o fin de todo signo, mais arrédase completamente da clase dos signos polo feito de que o designado ten unha existencia independente do seu signo; o concepto, non embargante, adquire a súa integridade só mediante a palabra e ambos non poden ser separados. Descoñecer este feito e considerar as palabras como meros signos é o erro principal que estraga toda ciencia da linguaxe e toda apreciación correcta do mesmo (V, 428).

Como pode verse nesta consideración de Humboldt, a tese da identidade entre pensamento e linguaxe (procedente da inseparable síntese que constitúen as palabras e os conceptos e do subseguinte carácter in-

4. Esta consideración da función de designación das palabras como "indirecta", mediada por "conceptos" (ou significados) —é dicir, orientada polo modelo do predicado e non do nome—, que caracteriza non só a esta tradición de filosofía da linguaxe senón igualmente á tradición procedente de Frege, pode considerarse —visto retrospectivamente— como a orixe da hipostatización da linguaxe inherente a ambas tradicións; é por iso que nos últimos decenios ten sido posta en cuestión, como veremos ó final deste traballo, mediante os puntos de vista elaborados arredor dunha teoría da referencia "directa" por autores como Kripke, Putnam, Donnellan, Kaplan, etc.

manentemente lingüístico dos mesmos) e a crítica á concepción da linguaxe como "instrumento" (inherente á equiparación da linguaxe como un sistema de signos, como medio para a designación de obxectos existentes con independencia del) son dúas caras inseparables da mesma moeda, dous modos de cuestionar a mesma suposición tradicional sobre o carácter meramente *pasivo* da linguaxe —suposición que procede dunha obxectivación do mesmo (pola que este é considerado un sistema de signos intramundano) e desde a cal resultan inaccesibles as funcións que lle son inherentes.

Contra esta obxectivación, que Humboldt ve na base da errónea interpretación tradicional da linguaxe, dirixe a máis famosa —e máis citada— afirmación súa na introducción ó *Kawiwerk*:

> ela mesma [a linguaxe] non é un producto (*ergon*) senón unha actividade (*energeia*) (p. 418, VII, 46).

Con esta consideración, Humboldt leva a cabo un cambio de paradigma que afecta non só á lingüística —o seu desenvolvemento neste século pon de manifesto as consecuencias deste cambio de perspectiva— senón igualmente á filosofía, pois para esta as linguaxes, en tanto que obxectivadas como sistemas de signos, nunca chegaran a amosar unha dimensión filosófica. Este cambio de perspectiva vai realizalo Humboldt en dúas dimensións diferentes.

Na *dimensión cognitivo-semántica*, o cambio consiste en considerar a linguaxe non como mero sistema de signos, obxectivable (intramundano), senón como *constitutivo* da *actividade do pensar*, é dicir, condición de posibilidade da mesma; con iso a linguaxe é elevada a un rango dunha *magnitude cuasi-transcendental*, capaz de disputar —con éxito— á subxectividade a autoría das operacións constituíntes da comprensión do mundo dela. Por este transvasamento de competencias, a análise da linguaxe fica indisolublemente ligada á resposta á cuestión das condicións de posibilidade da *obxectividade da experiencia*, que agora terán que ser derivadas da *función de apertura do mundo* inherente a aquel (II, 2).

Na *dimensión comunicativo-pragmática*, o cambio de perspectiva inaugurado por Humboldt consiste en considerar ese carácter *constitutivo* da linguaxe como resultado dun proceso, dunha actividade: *a praxe da fala*. Con iso, a linguaxe vólvese a instancia responsable de asegurar a *intersubxectividade da comunicación*, en tanto que condición de posibilidade do *entendemento* entre os falantes (II, 3).

O quiasmo que esta combinación de perspectivas comporta —combinación que no seu carácter globalizante non foi igualada por ningunha teoría deica o momento— exprésao Humboldt na súa carta a

Schiller (1800) ó definir a linguaxe como "un medio sensible, que é ó *mesmo tempo* obra dos homes e expresión do mundo" (p. 179).

Das dificultades inherentes a este intento de dar razón de ambas características da linguaxe, sen reducir unha á outra, intentaremos dar conta a continuación.

## 2. A "ARTICULACIÓN" COMO "APERTURA DO MUNDO": A DIMENSIÓN COGNITIVO-SEMÁNTICA DA LINGUAXE

No que se refire á dimensión cognitivo-semántica da linguaxe, a consideración de Humboldt da linguaxe como unha *actividade* apunta ó feito de que coa linguaxe se "crea", "constitúese" algo novo que non podería existir sen esa actividade de crealo, e que, por iso, non pode considerarse como independente del. Sobre isto sinala Humboldt:

> A xeración da linguaxe é, desde o primeiro elemento, un *procedemento sintético* no máis xenuíno sentido da palabra, *onde a síntese crea algo que non existía con anterioridade en ningunha das súas partes* (p. 473, VII, 95).

Na referencia a este fenómeno, á síntese xenuína da linguaxe, que Humboldt considera a súa "auténtica esencia" e denomina "articulación", podemos ver anticipada a crítica ó paradigma da conciencia[5] levada a cabo polos distintos representantes das correntes filosóficas inauguradas co cambio de século —desde Peirce ata Saussure pasando por Frege e Wittgenstein—, a saber, a inviabilidade de querer reducir o fenómeno da articulación lingüística a unha "síntese" de representacións prelingüísticas, copia perfecta da relación entre obxectos de que consta o mundo exterior. Como se puido demostrar tralo esforzo analítico da tradición de filosofía da linguaxe inaugurada por Frege, o contrario é precisamente o caso: as nosas "representacións" mostran unha estructura proposicional análoga ás oracións e, nesa medida, só poden ser explicadas por referencia a estas, e non ó contrario[6].

Neste sentido, entende Humboldt que "a *articulación* é a auténtica esencia da linguaxe, a panca mediante a cal se producen linguaxe e pensamento, a culminación da súa íntima conexión mutua" (p. 192, VI, 153).

5. É nesta dimensión da crítica filosófica ó paradigma da conciencia na que o punto de partida crítico con respecto a Kant desta tradición representa algo máis que unha mera continxencia histórica.

6. Sobre a imposibilidade de reducir a síntese da articulación (o estado de cousas "que p") a unha síntese (categorial) ente unha conciencia e os seus obxectos véxase a crítica de Tugendhat a Husserl nos seus *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Fráncfurt, 1976, pp. 161-75.

A maneira na que Humboldt se representa o rol da articulación lingüística con respecto á actividade sintética do coñecemento explicada por Kant pode verse nas referencias que atopamos unhas páxinas máis adiante:

> A actividade subxectiva forma no pensamento un obxecto. Pois ningún xénero de representacións pode considerarse como un puro mirar un obxecto xa existente. A actividade dos sentidos debe unirse *sinteticamente* coa acción interior do espírito e desta unión libérase a representación, convértese, fronte á forza subxectiva, en obxecto e retorna como tal, percibido de novo, a aquela. *Pero, para todo isto é imprescindible a linguaxe* [...]. A representación é daquela trasladada a *obxectividade real* sen, por iso, verse privada de subxectividade. *Isto só pode facelo a linguaxe. E, sen un traslado semellante,* [...] *sería imposible a formación de conceptos e, con iso, todo verdadeiro pensamento.* Por tanto, aínda prescindindo da comunicación entre home e home, *o falar é condición necesaria do pensamento,* mesmo considerando o individuo en soidade (pp. 194-5, VI, 155-6).

Con isto último, Humboldt está sinalando, fronte a Kant, que "a actividade intelectual e a linguaxe son, polo tanto, unha soa cousa e inseparables a unha da outra; nin sequera se pode considerar a primeira como causante e a segunda como causada [...]. A actividade intelectual está vencellada á necesidade de establecer unha conexión co son; o pensamento non podería doutro modo adquirir claridade, nin a representación converterse en concepto" (pp. 191-2, VI, 152-3).

Este afastamentto con respecto a Kant, procedente de entender a expresión do pensamento mediante articulación lingüística como a súa verdadeira producción, sen a cal ningún pensamento é posible (pois só no acto de articulación lingüística se sintetiza a unidade do pensamento), está patente na inaplicabilidade das divisións kantianas ó fenómeno da articulación lingüística: a dobre natureza da linguaxe, o seu indivisible dobre carácter ontolóxico —en termos kantianos, tanto "sensible" como "intelixible"— impide toda pretendida separación e, por iso, obriga a identificar a este como a "raíz oculta" das dúas fontes do coñecemento (sensibilidade e entendemento) postuladas por Kant.

Precisamente porque o coñecemento humano require o momento receptivo da sensibilidade, só na articulación lingüística, é dicir, na "discursivización" da "pura" actividade intelectual vólvese esta última accesible á experiencia humana; só mediante ela poden converterse as representacións en obxecto para o suxeito que as formou (é dicir, facerse "experienciables" para este) e, así, acadar obxectividade, sen por iso perder o seu carácter "intelixible", o seu interno parentesco coa subxectividade: "a natureza da linguaxe radica precisamente en adherirse a todo o existente, corporal, individual e casual, pero para trasladar-

lo a un ámbito ideal, espiritual, universal e necesario, e darlle neste unha configuración que evoque a súa orixe [...]. A linguaxe ergue todo inadvertidamente, como por si mesmo, a un nivel máis universal, máis elevado; e, por outra parte, o espiritual só pode facerse valer por medio del" (pp. 158-9, VI, 124-5).

Na sistematización que Humboldt ofrece da súa posición no artigo "Über Denken und Sprechen" atopamos as seguintes teses:

1. A esencia do pensar consiste en reflexionar, isto é, en distinguir o [suxeito, C. L] pensante do pensado.
2. Para reflexionar, o espírito ten que deterse un instante na súa progresiva actividade, unificar o representado e, deste modo, poñelo fronte a si como obxecto. [...]
5. Ningún pensamento —nin sequera o máis puro— pode ter lugar sen axuda das formas universais da nosa sensibilidade; só nestas podemos *aprehendelos e ó mesmo tempo retelos.*
6. A designación sensible das unidades nas que se agrupan certas porcións do pensamento para ser postas como obxecto fronte ó suxeito, para ser opostas como partes a outras partes dunha totalidade maior, é no sentido máis amplo da palabra: *linguaxe.*
7. *Por iso a linguaxe comeza inmediatamente e ó mesmo tempo co primeiro acto de reflexión* (VII, 581-2).

Como mostra Humboldt nesta concatenación de teses, a verdadeira función da linguaxe comeza moito antes da transmisión de información entre suxeitos, moito antes, pois, que a comunicación propiamente dita —a diferencia do que adoita supoñer toda concepción instrumentalista da linguaxe—. A linguaxe é o único medio polo que as "representacións" poden obter *obxectividade*, isto é converterse en conceptos aprehendibles polo suxeito —e, en consecuencia, comunicables, é dicir, susceptibles de ser compartidos intersubxectivamente polos demais falantes—. Por iso sinalaba Humboldt, como viamos anteriormente, que "o falar é condición necesaria do pensamento, mesmo considerando o individuo en soidade".

O reverso desta apreciación, a saber, o recoñecemento de que o mundo fenoménico só adquire obxectividade *nunha determinada linguaxe*, é a consecuencia sistemática que este cambio de perspectiva trae consigo. A iso refírese Humboldt en termos non moi afastados das coordenadas kantianas, pero, precisamente por iso, con consecuencias relativistas claramente visibles. Humboldt sinala:

> Pola dependencia recíproca do pensamento e a palabra, resulta evidente que as linguaxes non son propiamente medios para a exposición de verdades xa coñecidas, senón máis ben para a descuberta daquelas aínda non coñecidas. *A súa diversidade non é unha diversidade de envolturas e signos, senón das perspectivas mesmas do mun-*

> *do.* [...] A suma do cognoscible atópase, en tanto que ámbito a elaborar polo espírito, entre todas as linguaxes e independente destas, no centro; o home non pode aproximarse a ese ámbito puramente obxectivo máis que a través dos seus modos de coñecemento e percepción, isto é, por unha vía subxectiva (pp. 19-20, IV, 27-8).

Nesta reformulación do xiro copernicano kantiano (esixida polo recoñecemento do carácter constitutivo da nosa comprensión do mundo que posúe a linguaxe) fanse visibles as inevitables consecuencias relativistas que a manobra destranscendentalizadora, implícita na referida reformulación, leva canda si. Unha vez feita plausible a necesidade de reformular o concepto dunha síntese orixinaria previa á linguaxe por unha síntese real *na* linguaxe, o xiro copernicano de Kant adquire unha indesexada consecuencia: a manobra ahistórica, estrictamente "transcendental" que aquel podía levar a cabo respecto ó "modo de coñecemento e percepción" da subxectividade —e pola cal o devandito "xiro" permitía manter a pretensión de universalidade—, resulta impracticable no caso da linguaxe. A razón atopámola descrita polo mesmo Humboldt que, uns parágrafos antes, indicaba:

> O pensar non é meramente dependente da lingua en xeral, senón [...] tamén de cada linguaxe particular determinada (p. 16, IV, 22).

É precisamente esta falta de analoxía entre a instancia da subxectividade (ou da conciencia) e a da linguaxe a que obriga a romper coa idea dunha síntese orixinaria. Como indica repetidamente Humboldt:

> A linguaxe aparece na realidade só como unha multiplicidade. Cando se fala da lingua en xeral é unha abstracción do entendemento. De feito, a linguaxe aparece exclusivamente como unha particular, aínda máis, só na configuración máis individual, é dicir, como dialecto (p. 295, VI, 241).

Nesa medida, o intento de salvar a idea dunha síntese orixinaria —é dicir, de desandar o paso destranscendentalizador inherente ó "xiro lingüístico"— pola vía de referirse á "linguaxe en xeral", resulta impracticable ou, mellor dito, faría imposible a análise daquela pola que a instancia da linguaxe podería resultar relevante, a súa función de apertura do mundo[7].

7. En relación con esta inviabilidade de frear as consecuencias destranscendentalizadoras inherentes ó xiro lingüístico, sinala Apel en *Die Idee der Sprache...*, Bonn, 1963, as implicacións sistemáticas desa falta de analoxía ó indicar que "o apriori de sentido transcendental da comprensión do mundo xa sempre presuposto en e coa linguaxe ordinaria non pode ser equiparado sen máis co apriori *kantiano* da 'conciencia en xeral' e as súas categorías. Non está fixado dunha vez por todas para todos os homes, senón que é simplemente o compendio da precomprensión do mundo na que nos atopamos 'sempre xa' como membros dunha comunidade lingüística histórica en toda comprensión actual do mundo, por exemplo, científica" (p. 26).

Esta idea só podería ser reconstruída, por tanto, xeneticamente, é dicir, por remisión a un momento de aparición (ou de creación) da linguaxe —o que é para Humboldt (como o era para Hamann) unha idea absurda: a cuestión da orixe da linguaxe, trala que se agacha a proxección dunha síntese orixinaria dos dous polos da linguaxe ("sensible" e "intelixible"), procede só dun problema mal formulado—. Humboldt responde á hipótese dunha "orixe" da linguaxe —moi discutida na época— con argumentos sistemáticos (que en certa medida anticipan a intuición central do estructuralismo):

> A linguaxe, segundo a miña máis profunda convicción, ten que ser considerada como algo inscrito no home desde o seu principio; pois, se se considera como un producto do seu entendemento [...], resulta completamente inexplicable. Esta situación non mellora en absoluto porque se concedan miles e miles de anos á súa invención. [...] Para que o home entenda verdadeiramente unha única palabra, non só como mero estímulo sensible senón como un son articulado que designa un concepto, *ten que posuír xa a linguaxe completamente e na súa sistematicidade.* Non hai nada illado na linguaxe, cada un dos seus elementos aparece só como parte dun todo. Por máis natural que resulte a hipótese dunha formación progresiva das linguaxes, a súa *invención só puido acontecer de súpeto.* O home só é home mediante a linguaxe, pero para inventar a linguaxe tería xa que ser previamente home (pp. 10-11, IV, 15-6).

O argumento que subxace nesta última afirmación de Humboldt é claro: o sentido dunha hipótese semellante non é máis que o intento de reducir a linguaxe a outra cousa da que esta puidese xurdir, pero, precisamente porque a linguaxe —en tanto que transmisora dunha perspectiva do mundo, dunha constitución de sentido previa e determinante da nosa comprensión— é a condición de posibilidade de toda experiencia, o intento de pensar unha situación anterior á linguaxe non é máis que negar a función de apertura do mundo da mesma, o carácter "constitutivo" desta —sen a cal a hipótese mesma perde toda a súa relevancia.

Neste sentido, a única saída desta situación é a ruptura coa abstracción inherente á idea dunha "síntese orixinaria"; como sinala Scharf acertadamente, "a idea dunha conxunción de sensibilidade e intelectualidade na linguaxe" só pode manterse entendendo esta conxunción "como unha síntese xa sempre realizada, que non pode ser reconstruída xeneticamente senón aceptada como un [pretérito, C. L.] perfecto constante da linguaxe"[8].

8. Scharf, H. W. "Das Verfahren der Sprache. Ein Nachtrag zur Chomskys Humboldt-Reklamation", en Eschbach, A. / Trabant, J. E. (eds.). *History of Semiotics.* Amsterdam, 1983, p. 232.

É a renuncia que ese recoñecemento implica, con respecto a unha fundamentación última do coñecemento —como a pretendida por Kant—, a que leva consigo, de forma inevitable, consecuencias relativistas.

Por unha parte, a consideración da linguaxe como "constitutiva" da nosa comprensión do mundo implica manter o "xiro copernicano" de Kant, é dicir, entender as condicións de posibilidade da *comprensión* (do mundo) como, ó mesmo tempo, as condicións de posibilidade de acceso ó *comprendido* (no mundo). Humboldt sinala a este respecto:

> Tampouco considerando *o xenerado mediante a linguaxe* se confirma o modo de pensar segundo o cal esta designa meramente os obxectos xa percibidos *en si*. Con este modo de pensar non se esgotaría nunca o contido profundo da linguaxe no seu conxunto. Do mesmo modo que *sen a linguaxe* non é posible ningún concepto, *non pode haber tampouco un obxecto para a alma*, pois incluso todo [obxecto, C. L.] exterior só obtén unha esencialidade perfecta para a alma por medio do concepto (p. 433, VII, 60)[9].

Pero, por outra parte, a nova instancia "constitutiva" da experiencia ten, como xa vimos, un irreductible carácter plural. Por iso, non é senón consecuente concluír, como fai Humboldt, que "en cada linguaxe radica unha perspectiva *peculiar* do mundo" (p. 224, VI, 180). A xustificación desta afirmación —a máis coñecida e a máis polémica de toda a formulación de Humboldt— aglutina todas as premisas e consecuencias inherentes ó modelo da linguaxe que este vén desenvolver e que atoparemos de novo nas formulacións tanto de Heidegger como de Gadamer. Humboldt precisa o sentido desa tese sinalando:

> Pero a linguaxe non é unha perspectiva do mundo simplemente porque teña que equivaler á extensión do mundo, pois todo concepto ten que poder ser concibido mediante el, senón tamén porque só a transformación que este leva a cabo cos obxectos *capacita o espírito para comprender o nexo [a sistematicidade] inherente ó concepto do mundo* (*ibidem*).

Dito noutros termos: a linguaxe cumpre a función de apertura do mundo non porque sexa un espello da totalidade dos entes senón porque, debido á súa estrutura *holista* (é dicir, ó seu carácter de totalidade simbolicamente articulada), permite que ese "mundo" apareza como un

9. Este estricto paralelismo coa filosofía transcendental —que vén equiparar o caso da 'percepción' e o da 'comprensión'— leva consigo a tese da preeminencia do significado sobre a referencia (*Vid.* Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, III, 1.1).

*todo ordenado*, é precisamente pola "síntese" inherente á estructura holista da linguaxe que *"sae á luz o nexo do mundo"* (p. 224, VI, 180)[10].

Precisamente na medida en que a precomprensión inherente á linguaxe permite que se constitúa un "mundo" (neste sentido da palabra), este convértese:

— nunha instancia que é *determinante* dos obxectos que *nese* mundo aparecen[11]; Humboldt engade:

> O home vive, tamén cos obxectos, basicamente *tal e como* a linguaxe llos presenta e, xa que o seu sentir e actuar depende das súas representacións, mesmo *exclusivamente así* (p. 224, VI, 180).

— e nunha instancia que constitúe o absoluto marco de referencia para os individuos que se atopan, igualmente, *dentro* dese mundo[12]. Humboldt continúa:

> Co mesmo acto por medio do cal o home vai tecendo desde si mesmo a rede da linguaxe *vai quedando enredado nela* e cada lingua traza, arredor da nación á que pertence, *un círculo do que só é posible saír na medida en que se entra ó mesmo tempo no círculo doutra lingua* (pp. 224-5, VI, 180-1).

10. Esta "síntese" procede para Humboldt do carácter de totalidade estructurada propio da linguaxe, que converte a esta en portadora dunha visión do mundo. Na explicación deste punto —que máis adiante Saussure desenvolverá sistematicamente— pode verse a aparición da concepción holista da linguaxe —que afasta definitivamente esta tradición de toda concepción instrumentalista tradicional da mesma e será herdada pola hermenéutica filosófica de Heidegger e Gadamer—. Humboldt sinala: "Xa que a conexión dos conceptos máis sinxelos estimula toda a rede de categorías do pensamento: o 'positivo', o 'negativo', a 'parte', o 'todo', a 'unidade', a 'multiplicidade', o 'efecto', a 'causa', a 'realidade', a 'posibilidade' e a 'necesidade' [...] tan pronto como se logra expresar as conexións de ideas máis sinxelas con claridade e determinación, está presente, tamén no que se refire á cantidade de palabras, a totalidade da linguaxe. Cada cousa pronunciada preforma ou prepara o impronunciado" (p. 3, IV, 4). Precisamente porque as palabras só adquiren significado en tanto que partes dun todo articulado (Humboldt subliña repetidamente que "unha palabra alcanza na maioría dos casos a súa validez completa só mediante o contexto no que aparece" (p. 563, VII, 173), séguese diso que, como xa vimos, "para que o home entenda unha única palabra ten que posuír xa a linguaxe completamente e na súa sistematicidade".

Humboldt fai plausible esta concepción holista da linguaxe mediante a seguinte imaxe: "A linguaxe pódese comparar cunha enorme rede na que cada parte coas outras e todas elas coa totalidade están conectadas de forma máis ou menos recoñecible. O home entra en contacto ó falar, parta das relacións que parta, só cunha parte illada desa rede, pero isto faino instintivamente dun modo como se ó mesmo tempo tivese presente todas aquelas outras coas que cada parte individual necesariamente ten que concordar" (p. 446, VII, 71).

11. A este suposto refírese o que neste traballo denominamos "a tese da preeminencia do significado sobre a referencia", que caracteriza a esta tradición de filosofía da linguaxe (*Vid.* ó respecto, Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*. Op. cit., pp. 47 e ss.).

12. Esta concepción holista da linguaxe é a que levará consigo a tese do "holismo do significado" á que nos imos remitir no tratamento dos distintos autores da tradición alemana de filosofía da linguaxe ó longo deste traballo (*Vid.* Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*. Op. cit.).

As consecuencias relativistas deste punto de vista resultan claras na explicación desta última afirmación:

> A aprendizaxe dunha lingua estranxeira tería que ser a adquisición dun novo punto de vista na perspectiva do mundo precedente, pois toda linguaxe contén a rede completa de conceptos e modos de representación dunha parte da humanidade. *Pero, como sempre se transfire á lingua estranxeira, en maior ou menor medida, a propia perspectiva do mundo, máis aínda a propia perspectiva da linguaxe, ese resultado nunca é sentido de forma pura e completa* (p. 225, VI, 181).

A problemática relativista implícita nesta consideración é expresada explicitimante por Humboldt —en termos que lembran o punto de vista de Heidegger trala "Kehre"—. Humboldt sinala en *Über Denken und Sprechen*:

> Cada lingua impón ó espírito daqueles que a falan *certas barreiras, na medida en que determina unha certa dirección exclúe outras* (VII, 621).

Dado que a linguaxe é considerada como responsable da apertura do mundo, como privilexiada depositaria da cultura, ten que representar para o individuo un poder determinante do seu modo de pensar e configurador da súa experiencia. Esta consecuencia parece ser, pois, o reverso do rexeitamento da consideración da linguaxe como mero instrumento intramundano. Humboldt sinala —a continuación da referencia que citabamos anteriormente sobre a tendencia a considerar a linguaxe como un mero designador de obxectos existentes con independencia del[13]— que, debido a esa perspectiva "obxectivista", "[o home] esquece que esa masa de individualidades [da linguaxe] que se vai acumulando, sen que el sexa consciente diso, limítao e domínao" (p. 153, VI, 119). Por iso:

> Cando se reflexiona en que medida ten efectos vinculantes para a xeración respectiva dun pobo todo aquilo que a súa lingua *experimentou* ó longo dos séculos anteriores, queda patente o *escasa que é en realidade a forza do individuo fronte ó poder da linguaxe* (p. 227, VI, 182).

Deste núcleo de premisas que caracteriza a concepción da linguaxe inaugurada por Humboldt, pódense distinguir analiticamente dous aspectos que, aínda que relacionados, implican problemas de diferente cariz.

13. *Vid.* Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*. Op. cit., p. 28.

Esquematizando un pouco a cuestión, podemos distinguir un núcleo de problemas *metodolóxicos* procedentes desta concepción *holista*, é dicir, problemas que afectan á posibilidade dunha teoría da linguaxe (I) e un núcleo de problemas *temáticos* procedentes do que denominamos a tese da *preeminencia do significado sobre a referencia*, os cales afectan ás consecuencias relativistas de considerar este modelo de linguaxe como paradigma para a resolución de problemas filosóficos (II).

(I) Identificar a linguaxe como a instancia responsable da apertura do mundo leva consigo, como xa vimos, considerar a esta como unha totalidade holisticamente estructurada non susceptible de *"obxectivación"*; coa perda dun equivalente do suxeito transcendental, isto é, dunha instancia extramundana (ou extralingüística, que neste modelo é o mesmo), inherente a esta tematización, vólvese paradoxal o proxecto mesmo de Humboldt dunha "ciencia da-linguaxe" —ou, dito en termos actuais, unha teoría da mesma.

Humboldt é perfectamente consciente deste problema e atópase sempre ante o dilema de intentar obxectivar aquilo que —segundo as súas propias consideracións— resulta o non obxectivable por antonomasia. Sobre isto sinala explicitamente en *Über Denken und Sprechen*:

> Unha segunda dificultade é que *o home se mantén sempre pechado pola linguaxe nun círculo e non pode conseguir un punto de vista externo e independente del.* En canto este quere pasar dunha palabra calquera ó concepto designado por ela, non ten máis medios ó seu alcance (se excluímos os obxectos da intuición) que a traducción noutra linguaxe ou unha definición que á súa vez está composta de palabras (VII, 623)[14].

Humboldt rexeita, como xa vimos, a actitude "cientifista" daqueles que obxectivan a linguaxe, converténdoa nun "producto morto" (VII, 45), nun sistema de signos; por iso, aínda que considera que determinadas abstraccións son constitutivas de todo estudio comparado das linguaxes (e nesa medida "suposicións inevitables"), insiste na impor-

14. Nesta argumentación de Humboldt faise patente aquilo que xa mencionamos ó principio deste artigo (ver nota 4), a saber, que Humboldt se orienta preferentemente polo modelo do predicado, e non do nome, cando se refire á función de designación da linguaxe —por iso é a súa consideración habitual que as palabras designan conceptos (e non entidades no mundo)—; nesta cita, sen embargo, atopamos que a súa suposición dunha designación "indirecta", por medio de "conceptos", que, en canto tales, á súa vez só son definibles *nunha* linguaxe (é dicir, por medio doutros conceptos) e que, por iso, converten a referencia nunha cuestión interna á linguaxe, só susceptible dun proceso infinito de traducción, atopa o seu límite no caso do home, é dicir, no caso —en realidade prototípico daquilo que normalmente se entende por "designación"— de que as palabras non designen "conceptos" senón entidades no mundo ou, como di Humboldt, "obxectos da intuición".

tancia de recoñecelas como tales, é dicir, en non renunciar a unha comprensión da natureza da linguaxe e o seu funcionamento que vaia máis alá do permitido por esas abstraccións[15]. A este rexeitamento de toda concepción "obxectivista" da linguaxe débese certamente o que Humboldt, máis alá dos seus estudios empíricos comparativos de diferentes linguaxes, intente articular unha comprensión —por así dicir, filosófica— da mesma, como a que estamos analizando aquí.

Pero, precisamente desde unha perspectiva filosófica, esta dificultade metodolóxica convértese nun dilema que semella irresoluble, a saber, apoiarse no paradigma da linguaxe para elaborar unha teoría da mesma —ou como máis adiante o expresou Heidegger "die Sprache als die Sprache zur Sprache zu bringen"[16]—. O problema estructural inherente a esta situación descríbeo Habermas en *Pensamento posmetafísico* do seguinte modo:

> Os obxectivistas vense enfrontados ó problema de que para a defensa da súa tese terían que situarse nun lugar entre a linguaxe e a realidade; pero mesmo para argumentar a favor dun lugar ausente de todo contexto como ese terían que facelo no contexto da lingua-

15. Sobre os diferentes aspectos e graos con que Humboldt intenta compatibilizar un estudio científico da linguaxe cun punto de vista non obxectivista do mesmo nas distintas dimensións desta (na relación gramática-léxica, gramática-léxico, linguaxe-linguaxes, etc.) ver a exposición de T. Borsche no seu libro *Sprachansichten*, Stuttgart, 1981. Borsche intenta mostrar a imposibilidade interna do intento de Chomsky de apropiarse a Humboldt como precursor da concepción "xenerativa" da linguaxe. Tal intento —que Chomsky intenta facer plausible apoiándose na afirmación de Humboldt de que a linguaxe "ten por iso que facer un uso infinito de medios finitos" (p. 477, VII, 99)— atopa o seu límite na básica concepción "obxectivista" que Chomsky ten que presupor para levar a cabo tal programa. Na argumentación de Borsche vemos esbozado o dilema metodolóxico no que se atopa Humboldt. Borsche sinala ó respecto na súa comparación da concepción de Humboldt con dous modelos "dinámicos" de considerar a linguaxe, o de Chomsky (é dicir, a concepción "xenerativa" da linguaxe) e a de Weisgerber (a concepción enerxética da linguaxe): "podería parecer como si Weisgerber e Chomsky cumprisen, cada un ó seu xeito, coa esixencia de Humboldt de subordinar na lingüística o modo estático dominante do tratamento do obxecto ó dinámico [...]. Desde a perspectiva de Humboldt, a comparación do sistema lingüístico co sistema da natureza, nas dúas versións modernas de lingüística dinámica, dá un paso importante máis alá do que permite o obxecto. Ambos tratan as linguaxes como subsumibles baixo leis universais" (p. 221), e isto é, na súa opinión, incompatible coa perspectiva inaugurada por Humboldt; Borsche indica a continuación: "a unidade dunha linguaxe [...] non é unha lei universal que subxaza a esta senón o seu *carácter individual*. [...] Cando se considera o "procedemento da linguaxe no seu conxunto, é dicir, cando se quere levar a cabo un estudio 'dinámico' da linguaxe no sentido de Humboldt, non poden procurarse conceptos universais ou regras para ese procedemento. Máis ben se está ante a vella dificultade, habitual na antropoloxía, da determinación dun *carácter individual*, pois este é o que constitúe a peculiaridade das linguaxes e a súa diversidade" (p. 222).

16. O xogo de palabras co que Heidegger expresa o "desideratum" das súas consideracións sobre a linguaxe non pode traducirse por carecermos dun equivalente da expresión alemana "zur Sprache bringen"; a idea expresada é aproximadamente a de "'facer falar' (facer que se mostre) a linguaxe en tanto que linguaxe".

> xe que utilizan. Po outra parte, a tese relativista que dá a cada perspectiva do mundo constituída unha xustificación perspectivista non pode defenderse sen caer nunha autocontradicción realizativa[17].

Esta dificultade —herdanza inevitable desta tradición— reaparecerá máis adiante tanto na hermenéutica filosófica (en Heidegger en forma de "paradoxo" para "o pensar auténtico", en Gadamer —tomada xa positivamente— en forma de renuncia á idea mesma dunha teoría) como na formulación de Habermas (no seu intento de elaborar unha teoría do significado[18].

(II) Os problemas *temáticos* provenientes desta concepción holista da linguaxe están internamente vencellados con esta dificultade metodolóxica que vimos de considerar. Precisamente porque a linguaxe se converte nunha globalidade previa e irrebordable (*nichthintergehbar*), que non consente perspectiva externa ningunha, a esta concepción subxácelle a tendencia a *hipostatizar* a linguaxe, é dicir, a convertela —dito en termos de Habermas— nun "absoluto continxente", que ó coincidir cos límites do "mundo" mesmo, *determina* todo aquilo que pode aparecer *nese* mundo. Con este radical cuestionamento da intuición imprescindible para toda defensa da *obxectividade do coñecemento*, a saber, a suposición de existencia dun mundo obxectivo de entidades independentes da linguaxe, relativízase aquilo que as cousas son a aquilo que de modo continxente aparece lingüísticamente preestructurado en cada linguaxe histórica. Esta hipostitación atoparémola levada ó extremo na tematización da linguaxe de Heidegger despois da "Kehre".

Para identificar a orixe desa hipostitación da linguaxe ou, máis exactamente, da hipostitación da función de apertura do mundo desta, temos que referirnos de novo á crítica á concepción da linguaxe como instrumento da que parte a tematización da linguaxe de Humboldt, pois, como xa indicamos anteriormente, o núcleo desa crítica leva canda si a *tese da "preeminencia do significado sobre a referencia"*, que, na nosa opinión, é a responsable da referida hipostatización (aínda que isto só poderemos desmostralo polo miúdo no capítulo final do traballo[19]).

17. Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken*. Fráncfurt, 1988. Traducción castelá: *Pensamento postmetafísico*. Madrid, 1990, p. 175.

18. A esta dificultade tampouco escapa a tradición americana de filosofía da linguaxe, que pola súa propia vía tamén se veu obrigada a recoñecer o carácter holista da linguaxe e, baixo o rótulo "meaning holism", vén dando conta hai tempo dos problemas —ou mellor dito, a imposibilidade— dunha teoría do significado. Véxase ó respecto o artigo "Meaning Holism" de H. Putnam en A. Schlipp/E. Hahn (eds.). *The Philosophy of W. V. Quine*. La Salle, 1986.

19. *Vid*. Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*. Op. cit.

A concepción da linguaxe tradicional, predominante desde Aristóteles deica Kant, segundo a cal a linguaxe debe considerarse un "instrumento" para a designación de entidades extralingüísticas, leva consigo unha reducción dos rendementos da linguaxe á función de designación da mesma. Esta reducción é analizada por P. T. Geach no seu libro *Reference and Generality*[20] e retrotraída á confusión de dúas relacións que, en realidade, non son reductibles entre si, a saber: a relación "ser un nome de" e a relación "ser predicable de". Debido a esta confusión, a devandita concepción da linguaxe, segundo a cal esta relaciónase co mundo como os nomes cos obxectos por eles designados, vese necesariamente confrontada co problema de determinar qué é o que "designan" en realidade os predicados. Esta dificultade xa se presentou na Idade Media, sendo a "disputa dos universais" un bo testemuño da profundidade da mesma.

Esta problemática concepción da linguaxe que, seguindo a Geach, poderiamos denominar a "teoría dos dous nomes", constitúe o centro das críticas de Humboldt. Estas van dirixidas basicamente, como xa vimos, contra a ilícita reducción das funcións da linguaxe á mera función de designación e apóianse para iso nunha ferramenta conceptual máis complexa que o presuposto por esta concepción. Expresado en terminoloxía actual, poderiamos dicir que Humboldt logra articular esa crítica ó introducir, a carón da distinción tradicional entre "nome" e "obxecto", as distincións entre "concepto" (ou "clase") e "obxecto", así como entre "significado" e "referencia".

Humboldt toma como punto de partida para a introducción destas distincións o que poderiamos chamar o "punto feble" da concepción da linguaxe tradicional, é dicir: os predicados. Pois, como indicamos anteriormente, é precisamente ó propor con radicalidade a cuestión de qué é o que designan os predicados cando se pon de relevo a diferencia específica entre a linguaxe e outros sistemas de signos. Tal cuestión é a que permite a Humboldt afirmar a identidade de palabra e concepto. Como xa vimos, Humboldt argumentaba do seguinte modo:

> A palabra, como designación do concepto, está emparentada co signo e co símbolo. Pero este é o momento de fixar eses tres conceptos con exactitude e de mostrar que, aínda que a palabra comparte propiedades cos outros dous, é, sen embargo, pola súa propia natureza, distinta daqueles. Na medida en que a través do seu son evoca o concepto, cumpre sen dúbida o fin de todo signo, pero sáese completamente da clase dos signos polo feito de que o designado ten unha existencia independente do seu signo; o concepto, sen em-

20. Geach, P. T. *Reference and Generality.* Nova York, 1962.

> bargo, adquire a súa integridade só mediante a palabra, e ambos non poden ser separados. Descoñecer este feito e considerar as palabras como meros signos é o erro principal que destroza toda ciencia da linguaxe e toda apreciación correcta da mesma (V, 428).

Máis importante que o rexeitamento da concepción da linguaxe como instrumento mediador entre pensamentos prelingüísticos e obxectos igualmente extralingüísticos, é a introducción da distinción entre "significado" e "referencia", pois esta introducción leva consigo a ruptura definitiva con aquela concepción. Sinala Humboldt:

> A palabra fai que a alma se represente o obxecto que lle está dado. Esa representación ten que ser distinguida dos obxectos; [...] esta ten, xunto á parte obxectiva que *se refire ó obxecto*, unha subxectiva que consiste no *modo de aprehensión* [...]. Pero non é necesario sinalar que esa división se basea exclusivamente nunha abstracción, que a palabra non pode ter outra morada que o pensar e o obxecto do mesmo aínda menos, se é inmaterial [...]. Pero isto tamén é certo no caso de obxectos sensibles, pois estes *nunca se presentan á alma directamente*, senón que nela está presente exclusivamente aquela representación que a palabra ofrece deles (V, 418).

É importante ter en conta que Humboldt, ó introducir a distinción entre o referente da palabra e o significado ou, como el o chama, o "modo de aprehensión" da mesma (a través do cal esta se refire ó seu obxecto), exclúe ó mesmo tempo toda posibilidade dunha relación de pura designación entre nome e obxecto, é dicir, daquela relación que servira de paradigma á concepción da linguaxe tradicional para explicar o funcionamento do mesmo.

Consecuentemente con iso, Humboldt amplía esta distinción máis alá do caso dos predicados (ou "conceptos") ó caso dos nomes e mesmo dos nomes propios. Sobre iso indica a continuación:

> A palabra concibe todo concepto como universal, *designa sempre, en sentido estricto, clases da realidade*, mesmo cando se trata dun nome propio, pois este inclúe en si todos os estados cambiantes no tempo e no espacio do designado (V, 419).

Esta asimilación implícita dos nomes ós predicados ou, o que é o mesmo, da relación de designación entre nome e obxecto á relación de atribución entre un predicado e o obxecto da predicación é a que subxace ó que tamos chamado "a tese da preeminencia do significado sobre a referencia", é dicir, a explicación da referencia como "indirecta", necesariamente mediada por un "significado", do cal a súa identidade ideal (o que Humboldt chama "concepto") garante a identidade do referente, daquilo ó que nos referimos en cada caso. Esta tese constitúe,

na nosa opinión, o lugar sistemático ó que se retrotraen as consecuencias relativistas que mencionabamos anteriormente.

A conexión entre ambas cousas non é evidente a primeira vista, pero non resulta por iso difícil de establecer se se supón —como fai Humboldt— que mesmo os nomes "en realidade" son conceptos xerais (xa que, en estricta analoxía cos predicados, no canto de designar un obxecto só se refiren a el dun modo mediato, é dicir, en tanto que obxecto que cae baixo un concepto) ou, o que é o mesmo, se se asume que os signos lingüísticos en xeral só poden referirse a algo "indirectamente", mediante "significados" ou "conceptos", resulta inevitable a consecuencia idealista que Humboldt extrae desa suposición, a saber, que "o home vive cos obxectos *exclusivamente* tal e como a linguaxe llos presenta" (VII, p. 60), pois estes, en tanto que meras exemplificaciones dos conceptos inherentes á linguaxe, están necesariamente prexulgados por eles. Deste modo, a suposición básica dunha referencia exclusivamente indirecta leva a Humboldt a concluír que:

> debido a iso xorden nas palabras con idéntico significado das diferentes linguaxes distintas representación do mesmo obxecto e este modo de ser da palabra é o que contribúe basicamente a que cada linguaxe ofreza unha "perspectiva do mundo" propia (V, p. 420).

Esta concepción da linguaxe que, en analoxía coa expresión de Geach, poderiamos denominar "a teoría de ningún nome", cae, así, na unilateralidade contraria á que podería observarse na concepción tradicional: ó *reducir as funcións da linguaxe en xeral á súa función de apertura do mundo* —en detrimento da función de designación do mesmo—, leva a cabo unha hipostatización da linguaxe a consecuencia da cal se considera que as diferentes linguaxes, debido ás "perspectivas do mundo" que lle son inherentes, prexulgan ata tal punto a nosa experiencia que a suposicón —inherente á nosa intuición da "verdade"— dun mundo obxectivo relativamente independente da linguaxe (ó que nos referimos coas palabras) xa non pode ser defendida con sentido. Humboldt ten que concluír a partir das premisas da súa concepción da linguaxe, como xa vimos, que "cada lingua impón ó espírito daqueles que a falan *certas barreiras, na medida en que subministra unha certa dirección exclúe outras* (VII, p. 621).

A absolutización da función de apertura do mundo da linguaxe ten consecuencias epistemolóxicas que de ningún modo poden considerarse máis inofensivas que as derivadas da absolutización da función de designación do mesmo. Isto farase patente con toda claridade cando consideremos máis adiante a radicalización que Heidegger leva a cavo desta concepción da linguaxe.

A lóxica interna que conduce a estas consecuencias é clara: unha vez aceptado o carácter simbolicamente mediado da nosa relación co mundo e a dependencia desta "mediación'" das linguaxes naturais, historicamentee transmitidas (e irreductiblemente plurais), non pode deixar de presentarse o problema do carácter determinante e continxente desta preestructuración de sentido que nos é transmitida con e pola linguaxe. É este paso destranscendentalizador o que orixina a nova —e paradoxal— figura que viamos en Hamann, a saber, a aceptación do status "cuasitranscendental" da linguaxe como "a priori arbitrario e indiferente, a posteriori necesario e imprescindible".

Humboldt móvese aquí entre dúas frontes, sen poder decidirse por ningunha das dúas e sen poder resolver tampouco semellante aporía pola vía de elaborar unha teoría filosófica (un equivalente de Kant na filosofía da linguaxe); o alcance dos escritos introductorios, filosóficos, de Humboldt sobre a linguaxe non pode considerarse o dunha "teoría" da mesma, senón máis ben o da inauguración dun *punto de vista* completamente novo desde o que considerar a linguaxe.

Por unha parte, Humboldt permanece sempre fiel á intuición universalista —e, nesa medida, rexeita todo craso relativismo[21]—; pero esta in-

21. Na tradición continental de interpretación de Humboldt é unha evidencia incuestionada a perspectiva universalista subxacente á concepción da linguaxe de Humboldt en xeral. A consideración de Humboldt como representante dun relativismo lingüístico procede da recepción americana, na que este é considerado como representante do "principio de relatividade da linguaxe" ou, o que é o mesmo, as súas posicións son vistas como unha contribución continental á "hipótese Sapir-Whorf". Sen dúbida, a posición relativista de Sapir e Whorf con respecto á linguaxe é unha das posibles consecuencias a extraer da consideración desta como responsable da "apertura do mundo", e mesmo unha posibilidade suxerida en moitas afirmacións de Humboldt. Como xa sinalamos, Humboldt non se decanta definitivamente por ningunha posición absoluta nesta cuestión; por iso, non poden atoparse argumentos deste a favor dunha perspectiva relativista, cando menos dunha radicalidade comparable á "hipótese Sapir-Whorf".

Whorf —igual que Humboldt— presenta a súa tese en oposición crítica á concepción clásica da linguaxe como instrumento; en *Language, Thought and Reality* sinala: "Descubriuse que o sistema lingüístico de fondo (*background*) (noutras palabras, a gramática) de cada lingua non é meramente un instrumento reproductor para a fonación senón máis ben que el mesmo é portador de ideas, o programa e a guía para a actividade mental dos individuos, para a súa análise das impresións, para a súa síntese do *stock* mental en uso. A formulación de ideas non é un proceso independente, estrictamente racional no vello sentido, senón que é parte dunha gramática particular e difire [...] nas diferentes gramáticas. Diseccionamos a natureza segundo as liñas trazadas polas nosas linguaxes nativas. As categorías e tipos que illamos do mundo dos fenómenos non os atopamos alí porque salten á vista a calquera observador; por contra, o mundo preséntase nun fluxo caleidoscópico de impresións que deben de ser organizadas polas nosas mentes —e isto significa, en gran parte, polos sistemas lingüísticos nas nosas mentes" (p. 207).

Whorf tira desta consideración unha consecuencia asombrosamente semellante á fórmula de Hamann ("a priori arbirario, a posteriori necesario") e que lembra, tamén asombrosamente, o punto de vista xenuíno da hermenéutica que tratamos no capítulo III do noso libro *La razón como lenguaje* (Op. cit.), Whorf continúa: "Seccionamos a natureza, organizámola en conceptos e adscribímoslle significados, tal e como facemos, en gran

tuición xa non pode facerse plausible pola habitual vía realista de postular un mundo independente da linguaxe, en si, garantidora da obxectividade do coñecemento, senón só apelando ó carácter universal inherente á linguaxe mesma. Humboldt está convencido de que —expresándonos en termos de Gadamer— "a linguaxe rexeita toda argumentación contra a súa competencia". Para Humboldt, toda linguaxe ten, con independencia do "primitivo" do seu grao de evolución, un *carácter universal*, isto é, en toda linguaxe pode expresarse —con máis ou menos dificultades— todo pensamento e todo concepto: "Sen embargo, e isto é neste contexto o máis decisivo, tanto ós conceptos como á linguaxe de cada pobo, por primitivo que sexa, subxácelles unha totalidade equivalente en extensión á limitada capacidade de aprendizaxe (*Bildungsfähigkeit*) humana a partir da cal [da totalidade] é posible crear sen axuda externa todo aquilo que abranxe a humanidade" (p. 399, VII, 29).

A plausibilidade de tal crenza baséase para Humboldt no feito da *traducción*:

> A experiencia coas traduccións das linguas máis diversas e no uso das linguas máis primitivas e pouco desenvolvidas para a iniciación nas doutrinas máis misteriosas dunha relixión revelada, amosa que, aínda que con diferentes graos de éxito, *en toda linguaxe é posible expresar toda concatenación de ideas* (p. 12, IV, 17).

medida porque formamos parte dun *acordo* para organizala dese modo —un acordo que atravesa a nosa comunidade de fala e está codificado nos patróns da nosa linguaxe—. O *acordo é, por suposto, implícito e tácito, pero os seus termos son absolutamente obrigatorios*; non podemos falar en absoluto máis que subscribindo a organización e clasificación dos datos que o acordo prescribe" (pp. 212-3).

Tras estas consideracións, introduce o seu "novo principio de relatividade": "Introducimos, pois, un novo principio de relatividade, o cal mantén que todos os observadores non se ven conducidos pola mesma evidencia física á mesma imaxe do universo a menos que os seus trasfondos lingüísticos sexan semellantes ou poidan calibrarse dalgún modo" (p. 214).

A base empírica desta tese é o estudio que presenta Whorf do idioma dos indios hopi —sobre o cal intenta demostrar (pese a Kant) a carencia de toda concepción do tempo e do espacio tal e como estes son concibidos nas linguas indoxermánicas.

O problema inherente a esta hipótese, a saber, que non pode defenderse sen cometer unha autocontradicción realizativa foi sinalado repetidamente polos críticos da mesma. Kutschera resume este argumento no seu libro *Sprachphilosophie*: "Se Whorf tivese razón coa tese de que a nosa linguaxe fixa a nosa interpretación do mundo, non poderiamos comprobar en absoluto que hai linguaxes con concepcións do mundo e esquemas de interpretación radicalmente diferentes, como afirma Whorf, pois nese caso estariamos sempre pechados na visión do mundo da nosa linguaxe e por iso non poderiamos comprender e reconstruír unha linguaxe radicalmente distinta" (p. 316). Sobre esta temática véxase o libro de R. L. Miller titulado *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics*. A Haya, 1967. Unha boa exposición xeral así como revisión do *status questionis* da polémica pode atoparse no libro de H. Gipper: *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?* Stuttgart, 1972.

O fundamento que Humboldt ofrece desta tese —e que o afasta sistematicamente de Gadamer a pesar da coincidencia ata este punto[22]— apunta a unha consideración *formal* das linguaxes, desde a cal quedaría xustificada esa suposta universalidade. Humboldt sinala:

> Xa que a linguaxe é unha disposición natural universal dos homes e todos teñen que levar en si a clave para a comprensión de todas as linguas, séguese diso evidentemente que a *forma de todas as linguaxes ten que ser esencialmente a mesma* e que todas elas acadan o fin universal (p. 651, VII, 252).

Na medida en que Humboldt ten pechada toda vía para defender un punto de vista realista —que remita a garantía da obxectividade do coñecemento á unidade dun mundo obxectivo independente da linguaxe—, só lle queda a vía de procurar esa garantía na linguaxe mesma. Humboldt apóiase para iso noutra dimensión da linguaxe, a comunicativa, intentado reformular, como veremos a continuación, a cuestión da obxectividade do coñecemento en termos da intersubxectividade na comunicación.

## 3. A "INTERSUBXECTIVIDADE" COMO PROCESO DIALÓXICO: A DIMENSIÓN COMUNICATIVO-PRAGMÁTICA DA LINGUAXE

O tratamento que Humboldt dá á dimensión comunicativa da linguaxe, visto retrospectivamente, resulta tan innovador como o da función de apertura do mundo da mesma que consideramos no apartado anterior. Tal tratamento pode caracterizarse como un "xiro pragmático" que Humboldt leva a cabo respecto da consideración tradicional da linguaxe na súa dimensión comunicativa, a saber, como mero vehículo de transmisión de información entre os falantes; nesa medida, o devandito "xiro" está internamente relacionado co rexeitamento dunha consideración "obxectivista" da linguaxe e coa defensa do carácter "constitutivo" da mesma. Con esta innovadora consideración da linguaxe, Humboldt anticipa puntos de vista que só moito máis tarde serán desenvolvidos por autores como G. H. Mead, o último Wittgenstein, J. Habermas, Ch. Taylor, etc.

22. Sobre a crítica de Gadamer ó "formalismo" de Humboldt, á hipótese da "innere Sprachform der Sprachen", ocuparémonos no capítulo sobre Gadamer (véxase *La razón como lenguaje*, op. cit. III. 2); aquí só é necesario sinalar que o argumento sistemático de Gadamer, a saber, que a "forma lingüística e o contido transmitido non poden separarse na experiencia hermenéutica" (en: *Warheit und Methode*. Tubinga, 1986, pp. 444-5), aínda que *per se* non alcanza a toda pretensión de análise formal da linguaxe, no caso de Humboldt supón unha crítica interna consistente; non só polo feito do formalismo en canto tal, senón pola incompatibilidade da tese de que "a cada linguaxe subxácelle unha perspectiva do mundo peculiar" coa hipótese dunha "forma" universal subxacente a toda linguaxe —que privaría ó suposto anterior do seu sentido específico.

A inauguración desta perspectiva estaba xa implícita na famosa afirmación de Humboldt dirixida contra a consideración "obxectivista" da linguaxe, a saber, que a linguaxe "non é un producto senón unha actividade". Un compoñente indisoluble desa consideración da linguaxe como unha actividade é a resposta á cuestión da *realidade* da linguaxe; esta non pode considerarse como un obxecto *observable* polos suxeitos senón que está ligado a unha actividade *comprensible* na que os falantes *participan*; Humboldt sinala sobre isto:

> A linguaxe tampouco pode concibirse como algo *físico*, acabado, por así dicir; o receptor ten que vertelo na forma que xa ten preparada para el, e isto é o que chamamos *comprender* (p. 156, VI, 122).

Por iso, Humboldt insiste sempre en que: "A linguaxe *só existe na fala continuada*, a gramática e o léxico son a penas comparables co seu esqueleto morto" (p. 186, VI, 148).

Deica aquí vimos como Humboldt, en relación coa dimensión cognitiva (linguaxe-mundo), consideraba que o centro da actividade inherente á linguaxe era a síntese que esta leva a cabo en forma de articulación; con este punto de vista, Humboldt enfrontábase ó mesmo tempo ó intento de interpretar esta como unha síntese orixinaria, ahistórica e única —á maneira de Kant.

O paso seguinte que Humboldt dá para explicar esta síntese é entendela como producíndose sempre, continuamente, no *proceso da fala*, é dicir, como continuo logro da intersubxectividade entre os falantes vía entendemento no diálogo. Como indica Habermas ó respecto nas referencias a Humboldt contidas no seu "Entgegnung"[23]: "O modelo da conversación, inspirado no ideal do diálogo platónico, suxire a idea dunha *síntese dialóxica* que xa non procura, á maneira da forza reflexiva dun 'eu penso', unha unidade monolóxica na diversidade das representacións" (p. 331).

Este é o cambio de perspectiva esencial que Humboldt leva a cabo con todas as súas consecuencias. Humboldt pasa de representar a linguaxe como un *sistema* de signos (intramundano) a representalo como un *proceso* de comunicación, como diálogo:

> De ningunha maneira pode considerarse o vocabulario dispoñible dunha linguaxe como unha masa xa concluída e disposta. Este é, [...] mentres esa linguaxe vive na boca do pobo, *unha producción* e reproducción progresiva da capacidade xeradora de palabras [...] no *uso cotián da fala* (p. 480, VII, 101).

23. En Honneth, A. / Joas, H. (eds.). *Kommunikatives Handeln*. Fráncfurt, 1986, pp. 327-405.

Con este punto de vista, prodúcese o xiro fundamental: o estudio da linguaxe debe de tomar como centro a situación de diálogo, o proceso de comunicación, pois:

> O *diálogo mutuo*, vivo, de intercambio verdadeiro de ideas e sensacións é xa, en si, o *centro da linguaxe* por así dicir, a esencia da cal só pode pensarse ó mesmo tempo como o son e o seu eco, a apelación e a resposta, que tanto nas súas orixes como nas súas transformacións nunca pertence a un, senón a todos, descansa na profundidade solitaria do espírito de cada quen e, sen embargo, só aparece en *comunidade*. A *idoneidade* da linguaxe para o xénero do diálogo é, xa que logo, a mellor demostración do seu valor (p. 81, IV, 435).

Con iso, o trazo definitorio da linguaxe que pasa a primeiro plano é a *intersubxectividade*. Esta é, por unha parte, garantida pola linguaxe, pero, por outra parte, tamén a súa condición de posibilidade —en tanto que a linguaxe só existe no proceso da fala. Por iso, as diferentes perspectivas da situación de diálogo convértense na instancia que, ó permitir a intersubxectividade imprescindible para toda fala con sentido, garante ó mesmo tempo a "obxectividade"—, pois este xa non pode pensarse, desde esta perspectiva, como derivada dunha síntese categorial prelingüística. Sobre isto, Habermas sinala en *Pensamento posmetafísico*:

> O interese de Humboldt céntrase sobre todo nun fenómeno: o de que no proceso de comunicación lingüística opera unha forza sintética que pon unidade na pluralidade de maneira *distinta* que por vía de subsunción do diverso baixo unha regra xeral. Kant valérase da construcción dunha serie numérica como modelo do establecemento de unidade. O concepto constructivista de síntese, Humboldt substitúeo polo concepto de unificación non coercitiva na conversa ou diálogo. O lugar da perspectiva fundadora de unidade, que o suxeito constructor, mercede ás súas formas de intuición e categorías, impón primeiro ó material sensible e despois, co "eu penso" da apercepción transcendental, á corrente das súas propias vivencias, ocúpao agora a *diferencia*, sempre en pé, *entre as perspectivas desde as que os participantes na comunicación se entenden entre si sobre un mesmo contido*. Estas perspectivas de falante e oínte non discorren xa cara ó centro dunha subxectividade centrada en si mesma; entrelázanse no centro da linguaxe —e como tal centro sinala Humboldt a "mutua conversación na que de verdade se intertrocan ideas e sensacións" (p. 201).

Esta interpretación humboldtiana da obxectividade (da experiencia) como dependente da intersubxectividade (da comunicación) retrotráese ó nucleo mesmo das referencias de Humboldt á "síntese" levada a cabo pola articulación lingüística. Isto débese a que os dous cambios de perspectiva con respecto á formulación kantiana, que a súa concepción da lin-

guaxe leva consigo (tanto na dimensión cognitiva como na comunicativa), Humboldt realízaos *sempre conxuntamente*[24] —aínda que aquí os tratamos separadamente pola lóxica da exposición—. Por iso, se nos retrotraemos ó núcleo da súa argumentación arredor da articulación lingüística e o seu carácter constituidor da obxectividade para os pensamentos, podemos ver que Humboldt proseguía a súa argumentación na liña deste segundo aspecto que vimos sinalando aquí. Esta argumentación dirixíase a demostrar que "o falar é condición necesaria do pensamento, mesmo considerando o individuo en soidade". Pero proseguía dicindo:

> Fenomenicamente, sen embargo, a linguaxe só se desenvolve en sociedade, e o *home só se entende a si mesmo ó comprobar tentativamente a intelixibilidade das súas palabras dirixidas ós outros* (p. 196, VI, 156).

Sobre o carácter necesariamente social da linguaxe, Humboldt xa sinalara con anterioridade que: "a linguaxe *só pode alcanzar realidade por medio do individuo en sociedade*, só cando a un intento atrevido se une outro novo" (p. 139, VI, 27). Humboldt articula a razón profunda desta afirmación nos seguintes termos:

> O concepto alcanza a súa determinación e claridade só mediante a súa reverberación na capacidade pensante dun próximo. O concepto xérase ó desprenderse da móbil masa do representar e tórnase un obxecto para o suxeito. Pero non é abondo que esta escisión se produza só no suxeito, *a obxectividade só se consuma cando o suxeito, que é fonte da representación, ve realmente o seu pensamento fóra de si mesmo, o cal só é posible nun outro*, é dicir, nun ser que igualmente teña capacidade de representalo e de pensalo. Pero entre capacidade mental e capacidade mental o único mediador é a linguaxe e, por iso, xorde aquí tamén a súa necesidade para a integridade do pensamento (p. 201, VI, 160).

24. As dúas dimensións nas que a linguaxe posúe un carácter constitutivo, a saber, no plano semántico (da relación cognitiva linguaxe-mundo), pola síntese inscrita na articulación lingüística e no plano pragmático (da relación comunicativa entre falantes) pola síntese que ten lugar no proceso de entendemento intersubxectivo entre os falantes, identificaas Humboldt, respectivamente, coa función do verbo —na oración— e coa dos pronomes persoais —na conversa—; por iso entende Humboldt que: "o verbo e o pronome son os eixes arredor dos cales se move toda a linguaxe" (VI, 346). Borsche esquematiza a posición de Humboldt no seu libro *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie W. von Humboldt*, Stuttgart, 1981, indicando: "a primeira condición do pensar, a mediación do suxeito e obxecto pola linguaxe, desígnase na gramática xeral mediante a función sintética do verbo; este é por antonomasia a palabra configuradora de conceptos, na que se completa a unidade de son e significado. A segunda condición do pensar, a mediación dos suxeitos entre si, desígnase na gramática xeral pola diferenciación das tres persoas gramaticais; por medio destas *fíxase a fala na realidade*. Xa neste contexto xulga Humboldt a determinación das relacións persoais como 'o máis importante', aquilo mediante o cal a gramática mantén o seu valor fronte á lóxica" (p. 282).

Nesta tese encérrase o núcleo do cambio de perspectiva polo que Humboldt se afasta da concepción clásica da linguaxe tamén no que se refire á dimensión comunicativa da linguaxe. Nesta dimensión, a linguaxe tampouco pode ser considerada como un "mero medio [instrumento] para o entendemento" (p. 135, VI, 23) mais como a condición de posibilidade deste entendemento —o cal é, á súa vez, a razón de ser da linguaxe—. Non só non é a función da linguaxe ser unha copia do mundo, o seu obxecto, senón que precisamente a posibilidade de presentar este con obxectividade de abondo depende do entendemento entre os suxeitos que falan sobre el. Por iso, a consideración tradicional da linguaxe como mero intermediario entre suxeito y obxecto esquece a función esencial que a linguaxe cumpre, previamente, ó relacionar os suxeitos entre si. Precisamente, só na medida en que a linguaxe permite a "intersubxectividade" na relación suxeito-suxeito propia do diálogo, resulta posible a "obxectividade" específica da relación suxeito-obxecto. Como indica Borsche: "A linguaxe non só pon en relación a un suxeito cos obxectos, tamén os suxeitos entre eles. Máis exactamente, aquela relación só pode chegar a termo na medida en que esta sexa lograda" (p. 179).

Por iso sinalaba Humboldt que "a obxectividade só se consuma cando o suxeito que é fonte da representación ve realmente o seu pensamento fóra de si mesmo, o cal só é posible nun outro, é dicir, nun ser que igualmente teña capacidade de representalo e de pensalo". A xustificación dese cambio de perspectiva radica para Humboldt nun "inerradicable dualismo" da linguaxe:

> Sen embargo, na esencia orixinaria da linguaxe subxace un inerradicable dualismo e a posibilidade mesma de falar está condicionada pola apelación e a réplica. Xa o pensar se ve acompañado esencialmente pola tendencia á existencia social e o home, incluso para o mero pensar, arela a un *ti* que corresponda ó eu (p. 138, VI, 26).

Máis adiante atopamos a referencia explícita á *intersubxectividade* lograda polo entendemento na comunicación como "pedra de toque" necesaria para todo pensar obxectivo:

> Temos visto que non se pode prescindir do concepto da socialidade cando se intenta analizar o sinxelo acto do pensamento, o mesmo ocorre tamén continua e interminablemente na vida espiritual do home [...]. A forza do pensar precisa de algo igual a ela e, sen embargo, distinto a ela. O igual a ela excítaa, mediante o distinto a ela atopa unha *pedra de toque* da esencialidade das súas creacións internas. Aínda que a fonte da verdade, do incondicionalmente firme para o home, só pode atopala este no seu interior, a loita do seu esforzo espiritual por ela sempre está arrodeada dos perigos do engano. Sen-

> tindo con claridade e inmediatez só a súa variable limitación, o home debe de vela incluso como algo que se atopa fóra del e o máis poderoso medio para achegarse a ela, para medir a súa distancia dela, é a unificación social cos outros. Así pois, a linguaxe é un requisito necesario para a primeira creación do pensamento e para a progresiva formación do espírito (p. 217, VI, 174-5).

Por iso pode afirmar Humboldt que: "*a linguaxe debe pertencer necesariamente a dous* e pertence, en realidade, a todo o xénero humano" (p. 225, VI, 181)[25], pois "todo falar descansa no diálogo (*Wechselrede*), no que, aínda cando este ten lugar entre moitos, o que fala sitúase fronte a aqueles ós que se dirixe como fronte a unha unidade. O home fala, mesmo en pensamentos, só cun outro, ou consigo mesmo como cun outro" (pp. 137-8, VI, 26).

Desde esta concepción intersubxectivista da linguaxe, Humboldt pode intentar —sen recorrer a un mundo independente da linguaxe, garante da obxectividade do coñecemento— explicar *desde a estructura da fala mesma*, como son posibles tanto a perspectiva "suxeito-suxeito" como a perspectiva "suxeito-obxecto" na súa especificidade e, con iso, ó mesmo tempo, xustificar o carácter da súa concepción da linguaxe en relación co punto de vista tradicional.

Para levar isto a cabo, Humboldt realiza unha análise dos pronomes persoais[26] que ten como transfondo unha crítica implícita a Fichte (e, con iso, á unilateralidade propia da filosofía da conciencia, presa sempre no modelo da relación "suxeito-obxecto"), e que permite considerar a linguaxe no seu carácter constitutivo, na súa función de apertura do mundo *social* e *individual*. Esta extensión do papel constitutivo da linguaxe máis alá da dimensión cognitiva, tanto para a formación da esfera social como da esfera individual[27], é unha innovación que só moito despois, no século XX, se verá incorporada á discusión filosófica mediante o seu desenvolvemento por autores como G. H. Mead, Wittgenstein, H.-G. Gadamer, J. Habermas, Ch. Taylor, etc.

25. Esta liña argumentativa de Humboldt —que anticipa a crítica de Wittgenstein á posibilidade dunha liguaxe privada— atopa o seu fundamento sistemático na análise dos pronomes persoais á que nos referiremos a continuación.

26. Unha interesante correlación entre a análise dos pronomes persoais levado a cabo por Humboldt e a análise, moi posterior pero na mesma liña, de G. H. Mead, pode atoparse en Habermas (*Nachmetaphysisches Denken*. Fráncfurt, 1988, pp. 187-241). A importante infuencia que a perspectiva desde a que ambos autores consideran a linguaxe tivo na posición de Habermas pode consultarse no capítulo IV de *La razón como lenguaje*, op. cit.

27. Sobre este aspecto central da concepción da linguaxe inaugurada por Humboldt, ver a excelente análise, así como a prosecución sistemática, que Ch. Taylor ofrece no seu artigo "Theories of meaning" (en *Human Agency and Language*. Philosophical Papers, Cambridge, MA, 1985, pp. 248-92).

O núcleo desta análise dos pronomes persoais expono Humboldt na sía obra "Über den Dualis" nos seguintes termos:

> A palabra ten, pois, que cobrar esencialidade nun oínte e replicante. Este prototipo de todas as linguas exprésao o sistema de pronomes persoais mediante a distinción entre a segunda e a terceira persoa. *Eu* e *el* son, en e por si mesmos, distintos en canto se pensa nun de ambos; obxectos necesariamente opostos entre si e cos que tamén fica todo esgotado, pois expresado noutras palabras estes son *eu* e *non-eu*. *Ti* é un *el* enfrontado ó *eu*. Mentres que o *eu* e o *el* descansan na percepción interna e a externa, respectivamente, ó *ti* subxace a espontaneidade da elección. É tamén un *non-eu*, pero non, como o *el*, *na esfera de todos os seres, senón nunha esfera distinta, na da acción realizada en común*. Ó *el* subxace, por iso, ademais do *non-eu*, tamén un *non-ti* e non está meramente enfrontado a un deles, senón a ambos. Que esta forma pronominal exista en todas as linguas mostra que segundo o sentemento de todos os pobos, o falar presupón pola súa esencia que o falante se distinga fronte a aquel, ó que apela, de todos os demais (p. 202, VI, 161).

O sentido desta argumentación é, para Humboldt, mostrar o carácter necesariamente primario da relación suxeito-suxeito respecto ó carácter meramente derivado da relación suxeito-obxecto. Unha vez tomado o proceso comunicativo como marco de referencia, a argumentación de Humboldt é relativamente simple, pero á vez contundente. Mediante a mera contraposición entre suxeito e obxecto non poden constituírse ningún deles na súa especificidade. Por oposición á terceira persoa, non pode formarse a primeira, pois ambas esgotan un universo do que cada unha delas —como polos opostos— constitúe o radicalmente distinto da outra; por iso, son "*eu* e *el* obxectos necesariamente opostos entre si, e cos que tamén fica todo esgotado, pois expresado noutras palabras estes son *eu* e *non-eu*". Da contraposición entre "eu e el", como "obxectos" opostos, non pode formarse suxeito ningún. Sen embargo, como indica Humboldt máis adiante, "a esencia do *eu* consiste en ser un suxeito" (p. 204, VI, 163). Por iso, a súa formación non pode resultar da contraposición á terceira persoa, xa que nesta contraposición só se pon de manifesto o (posible) carácter de "obxecto" de ambas; isto móstrase no feito de que tal relación ten lugar "na esfera de todos os seres" (é dicir, no mundo obxectivo) e, por tanto —en consonancia con isto—, no que "o *eu* e o *el* descansan na *percepción* interna e na externa". Debido a iso, esta perspectiva non esgota a "verdadeira" esencia do "eu". Humboldt sinala máis adiante que "o *eu* non é [...] o individuo que se atopa nesas relacións espaciais, senón o que se enfronta a un outro na conciencia como un suxeito" (p. 204, VI, 163).

En consecuencia, só fronte ó "ti" pode constituírse o "eu" en canto tal, pois o "*ti* é un *el* enfrontado ó *eu*", é dicir, "un obxecto [...] *no que a súa esencia consiste exclusivamente en ser un suxeito*" (*ibidem*). E, precisamente por iso, o "ti" 'é tamén non *non-eu*, pero nunha esfera distinta, na *da acción realizada en común*".

Só nesta esfera (do mundo social), a primeira persoa alcanza a especificidade que lle outorga a súa oposición a unha segunda persoa, a saber, aquela pola que "o falante se distingue fronte a aquel, ó que apela, de todos os demais". Este carácter irreductible das dúas primeiras persoas é o fundamento de que a linguaxe, como medio do entendemento, sexa un mecanismo que ó tempo *individualiza e socializa*, "que tamén vencella ó individualizar e que, na envoltura da expresión máis individual, inclúe a posibilidade da comprensión universal" (pp. 160-1, VI, 125)[28].

Unha vez producida esta relación suxeito-suxeito, é dicir, na contraposición entre suxeitos da primeira e segunda persoa, transfórmase á súa vez o carácter da terceira: "ó *el* subxace por iso, ademais do *non-eu*, tamén un *non-ti*, e non está soamente enfrontado a un deles, senón a ambos". Só ó ser elevada esta terceira persoa a obxecto común das dúas primeiras, alcanza o seu carácter de obxecto, converténdose así en eixe dunha perspectiva complementaria e irreductible á outra (a saber, a perspectiva suxeito-obxecto). A primeira constitúe a esfera "da acción realizada en común" (a esfera social centrada na relación suxeito-suxeito) e a segunda, "a esfera de todos os seres" (a esfera da totalidade dos entes centrada na relación suxeito-obxecto).

Deste modo, coa análise da xénese comunicativa de ambas perspectivas, queda probado o carácter previo da esfera dialóxica da relación suxeito-suxeito con respecto á relación, sempre considerada como paradigmática, entre suxeito e obxecto, a cal en realidade só pode constituírse —como Humboldt argumenta a continuación— por abstracción con respecto á anterior; con esta análise Humboldt dá un apoio sistemático ó seu intento de "defensa da gramática fronte á primacía da lóxica"[29], primacía que determina a tematización da linguaxe desde Aristóteles, limitando esta á dimensión cognitiva da mesma e impedindo, na súa opinión, unha verdadeira comprensión da súa natureza. Humboldt engade a continuación:

28. Habermas comenta no seu "Entgegnung" (en Honneth, A. / Joas, H. (eds.). *Kommunikatives Handeln*. Fráncfurt, 1988, pp. 327-405) esta innovadora interpretación da linguaxe de Humboldt sinalando que "Humboldt concibe o entendemento como un mecanismo que *uno actu* 'socializa' e 'individualiza'. Nas estructuras da intersubxectividade fragmentada que esixen dos falantes competentes o dominio do sistema de pronomes persoais, a individuación é tan imposible sen a inexorable compulsión á universalización como a socialización sen a simultánea individuación" (p. 332).

29. Este aspecto da tematización da linguaxe de Humboldt será considerado tanto por Heidegger como por Gadamer como a aportación central deste á comprensión da linguaxe. Véxase capítulo III de *La razón como lenguaje*, op. cit.

> Mentres só se analiza loxicamente o pensamento e non gramaticalmente a fala, non se precisa a segunda persoa e, con iso, preséntase tamén a primeira dun modo distinto. Neste caso só se ten que distinguir ó expoñente do exposto, pero non dun receptor e replicante. Porque a nosa gramática xeral parte sempre da lóxica, trata o pronome, que é unha dimensión da fala, dun modo distinto ó do desenvolvemento presente, no que pretendemos unha análise da linguaxe mesma [...]. Ambas consideracións son, debido ós distintos puntos de vista de que proceden, perfectamente correctas, *censurable só é que habitualmente se permaneza nunha delas unilateralmente, pois a verdadeira validez completa do pronome, tamén na fala, só é realmente vista cando se recoñece o seu fundamento profundo na natureza máis interna da linguaxe* (pp. 202-3, VI, 161-2).

Só mediante a abstracción da dimensión pragmática da fala, levada a cabo na lóxica, pode constituírse a dimensión monolóxica que caracteriza a esta, na que a linguaxe pode ser considerada como mero intermediario entre o mundo (obxecto) e o pensamento (suxeito). Precisamente o esquecemento desa primeira abstracción é o que permite que esa dimensión adquira unha primacía sobre calquera outra, ata o punto de que a análise da linguaxe mesma se leva a cabo prescindindo da súa función comunicativa que só desde a análise da gramática resulta accesible.

Na distinción que Humboldt establece entre lóxica e gramática pode verse o "xiro pragmático" subxacente á súa concepción intersubxectivista da linguaxe, ó que nos referimos ó principio deste traballo: a diferencia entre lóxica e gramática

> exprésase preferentemente en dous puntos importantes e cheos de consecuencias. O xuízo lóxico e a oración gramatical atópanse a través de todos os seus tipos e subtipos nunha mesma liña en canto á conexión e división dos conceptos. Pero a lóxica trata esas relacións ideais meramente en si e para si no ámbito da posibilidade do ser absoluto. A linguaxe estableceas nun momento determinado e presenta o suxeito como actor ou receptor do predicado. Con iso, revitalízase o concepto morto de relación, o signo de conxunción da equivalencia matemática, por así dicir. Xorde o verbo, o centro e núcleo de toda a gramática. Ademais, a linguaxe dirixe sempre o pensamento articulado en palabras a un outro, ou realmente existente ou meramente pensado. O verbo e o pronome son, pois, os eixes arredor dos cales se move toda a linguaxe (VI, 346).

Mediante este cambio de perspectiva, Humboldt logra iluminar outros aspectos constitutivos da linguaxe que na tradición clásica —centrada na lóxica— non podían ser tematizados (por ser equiparada a linguaxe a un "vehículo do saber"). Humboldt sinala as diferentes funcións da linguaxe desde ese novo punto de vista:

> A linguaxe ten, pola intensidade da súa efectividade, un triple fin.
> *Media a comprensión* e require por iso determinación e claridade.
> *Dá expresión ás sensacións, e provócaas*, e nesa medida require a forza, a tenrura e a diplomacia.
> *Estimula, pola súa creatividade, mediante a configuración que dá ós pensamentos, a novos pensamentos e novas conexións entre eles* (p. 76, IV, 431).

Con esta innovadora redefinición das funcións da linguaxe, Humboldt arrédase da tradición que o precede en dous aspectos: por unha parte, queda relativizada a súa función cognitiva de "vehículo de saber" —a única recoñecida na concepción clásica— a unha entre outras de idéntico rango, a saber, as que poderiamos chamar, seguindo as denominacións de K. Bühler[30] e Jakobson[31] respectivamente, función "expresiva e apelativa" (que para Humboldt son complementarias) e "función poética". E, por outra parte, a concepción desa primeira función —por seguir a analoxía podemos chamala "expositiva"— queda transformada profundamente polo feito de ser reformulada en termos intersubxectivistas. Co visto ata aquí, queda de manifesto que esa función de "vehículo do saber" (propia da "exposición" de estados de cousas do mundo obxectivo) só pode concibirse no proceso de entendemento dos falantes sobre aquilo do que falan.

Borsche resume as dúas consecuencias sistemáticas que se seguen desta transformación —e que, por iso, atoparemos de novo, tanto na hermenéutica desenvolvida por Gadamer como na teoría de Habermas— sinalando que:

> o *mundo* aparece xa só dun modo mediato como *aquilo sobre o que os distintos suxeitos falan.* Estes vense obrigados a articular as súas representación dos obxectos. Pois esas representacións xa non alcanzan determinacións mediante os obxectos, senón só por medio dos conceptos, que son recoñecidos por outros suxeitos. Todo o que queira orientarse no mundo dos obxectos ten que dirixirse a outros suxeitos. *Fronte a el só se atopa verdadeiramente o outro suxeito* (p. 285).

Con esta consideración, chegamos de novo ó punto no que nos atopabamos ó final da revisión da problemática destranscendentalizadora ligada á concepción da linguaxe na súa función de apertura do mundo. Como pode verse, esta concepción leva ás mesmas conclusións na tematización dos dous aspectos complementarios (é dicir, tanto respecto

30. Buhler, K. *Sprachtheorie.* Jena, 1934.
31. Jakobson, R. "Linguistics and Poetics", en Sebeok, T. A. (ed.). *Style and Language.* Nova York, 1960, pp. 350-77.

á dimensión cognitiva como á comunicativa), a saber, que a "obxectividade" do coñecemento só pode ser reconstruída desde dentro, desde a "intersunbxectividade" no entendemento a alcanzar polos falantes.

Tanto pola análise do carácter constitutivo da linguaxe respecto á nosa precomprensión do mundo, como pola conseguinte redefinición intersubxectivista deste como aquilo sobre o que os falantes se entenden na comunicación (implicación directa da primacía da relación suxeito-suxeito que xa vimos), preséntase o problema de cómo a dialéctica que se albisca —e que non escapa a Humboldt— entre unha intersubxectividade "xa sempre" producida (que como "perspectiva do mundo" "sen que o home sexa consciente diso, o limita e domina") e, por outra parte, sempre por producir —en forma de entendemento entre os suxeitos (pois o dobre carácter da linguaxe tanto individualizador como socializador implica que "todo comprender é sempre ó mesmo tempo un non-comprender [...], toda coincidencia en pensamentos e sentimentos é ó mesmo tempo un discrepar" (p. 228, VI, 183))—, pode mostrar *criterios de validez* para ese entendemento, tanto no que se refire á comunicación como ó coñecemento.

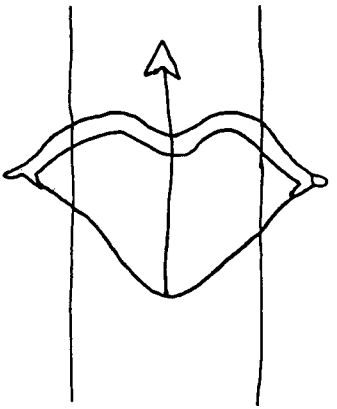
Humboldt non posúe ningunha resposta sistemática a esta cuestión. Sen dúbida, coa súa concepción da linguaxe como portadora dunha "perspectiva do mundo" non pretende caer nun perspectivismo respecto ó coñecemento que converta a "obxectividade" deste nunha imposibilidade. Humboldt non quere renunciar a ningún dos dous extremos entre os que se move a súa concepción: nin ó recoñecemento do carácter constitutivo da nosa precomprensión lingüística do mundo, nin á posibilidade do coñecemento (á que debe contribuír a intersubxectividade da comunicación). Como xa vimos no apartado anterior, Humboldt indicaba, por unha parte, que "a suma do cognoscible atópase, en canto que ámbito a elaborar *entre todas as linguaxes e independente destas, no centro*"; pero, por outra parte, acto seguido engadía que "o home non pode aproximarse a ese ámbito puramente obxectivo máis que a través dos seus modos de coñecemento e percepción, isto é, *por unha vía subxectiva*". As dificultades sistemáticas que esta concepción da linguaxe leva consigo, e que xa se mostran nesta contraposición, poden verse aínda máis claramente no intento decididamente non relativista —aínda que ben paradoxal— de defender, como conclusión destas reflexións, a posibilidade dun coñecemento obxectivo. Humboldt sinala:

> *A correspondencia orixinaria entre o mundo e o home na que se apoia a posibilidade de todo coñecemento da verdade* é reconquistada progresivamente e paso a paso pola vía fenoménica. Pois o obxectivo permanece sempre como aquilo a conquistar, e aínda

> que o home se achega a iso *pola vía subxectiva dunha linguaxe peculiar*, é o seu segundo esforzo, de novo, e *aínda que tan só sexa mediante a substitución dunha subxectividade da linguaxe por outra,* illar o subxectivo e *arredar diso o obxecto o máis limpamente posible* (p. 20-1, IV, 28).

Sen embargo, Humboldt deixa sen responder como isto é posible.

C. L.



# Humboldt ou o sentido da linguaxe. Imaxinación e linguaxe do Edén a Tegel

Jürgen Trabant

*Non hai facultade máis preciosa*
*no home que a súa imaxinación.*
Madame de Staël

*Non hai cousa como a particular*
*facultade chamada imaxinación.*
Ryle

As dúas tradicións que alimentan o pensamento occidental, a bíblica e a grega, sempre souberon que a linguaxe non é allea á imaxinación[1]. Pero se eles emprenderon unha reflexión sobre a linguaxe, é, ante todo, para reprimiren, o mellor que poden, con fins propagandísticos, a imaxinación da linguaxe ou, polo menos, para reconducila a proporcións consideradas "razoables". "¡A imaxinación ó farol!": velaí a consigna cando a imaxinación está no poder.

E mesmo o cambio na apreciación filosófica do potencial imaxinario que abrangue a linguaxe, preparado no século XVIII (Vico, Herder, Hamann) e completado por Humboldt, non deu mudado iso. A civilización

* Artigo correspondente ó capítulo 2 do libro *Humboldt ou le sens du langage.* © 1992, Pierre Mardaga Editeur-Liège (Belgique).

1. "Observo que a maior parte do tempo a lingüística evita abordar o tema da imaxinación, sen dúbida porque non hai concepcións seguras para impedir caer no "inseguro"" (Arnold, Gehlen. *Der Mensch.* Athenaion, Wiesbaden, 1978, p. 289). Corenta anos máis tarde, este xuízo de Gehlen segue eminentemente válido; en Mumm (Susanne, Mumm. "Sprache und Phantasie. Überlegungen zur 'bewußtseinseigenen' Sprachtheorie", *Logos Semantikos* (Homenaxe Coseriu), II. Gredos, Madrid; de Gruyter, Berlín, Nova York, 1981) atoparase un dos raros achegamentos lingüísticos á imaxinación.

occidental privilexia, sen dúbida, a linguaxe nas súas cualidades "racionais", "frías" e "duras"[2], na súa forma escrita[3], o seu lado arbitrario, isto é, o seu carácter de signo, a súa instrumentalidade, a súa función asertórica, en resumidas contas, a súa agresividade: tantos trazos que chocan, evidentemente, co obstáculo da diversidade das linguas e que se realizarían máis eficazmente nunha lingua común á humanidade enteira (un exemplo ideal constitúeo o pseudo-inglés da informática). Pola contra, a filosofía da linguaxe de Humboldt facía fincapé, precisamente, nos conceptos ligados á "calor" e ó "imaxinario": o carácter fónico, a iconicidade, a lingua no seu carácter de organismo vivo, na diversidade das súas funcións, a solidariedade erótica dos que falan, todas elas cualidades ás que a variedade multicolor de linguas diferentes garante as mellores condicións de florecemento[4]. E poñendo en evidencia non soamente a razón de ser do carácter imaxinario da linguaxe senón tamén o feito de que o imaxinario lingüístico xorde no comezo da propia razón, a filosofía da linguaxe de Humboldt converteuse en algo como a mala conciencia de Occidente nas súas teorías e prácticas lingüísticas.

Sobre un mapa imaxinado que trataría de trazar o movemento do pensamento europeo da linguaxe desde o xardín do Edén ata os nosos días, Tegel, nome do lugar onde Humboldt pasou os últimos anos da súa vida, designaría, por conseguinte, o lugar dunha liberación e dunha irritación permanente. Sen Tegel, esa viaxe que leva por Babel, Xerusalén, Atenas, Roma e París a este novo Edén —como un se podería sentir tentado a chamar Hollywood—, realizaríase demasiado facilmente.

Unha fórmula dabondo xeral serviranos de fío conductor no exame da relación entre imaxinación e linguaxe: a definición que Leroi-Gourhan fixo da imaxinación como "posibilidade de fabricar algo novo do trinque a partir do vivido"[5]. Tómese nota de que se trata do "novo

2. Malia a chamada de atención de Sloterdijk (Peter, Soloterdijk. *Kritik der zynischen Vernunft.* Suhrkamp, Fráncfurt, 1983, p. 597): "O tempo é contado polos suxeitos duros, polos feitos duros, pola política dura e os negocios duros", non son os "feitos brandos" os que parecen prosperar hoxe en día, senón o *software.*

3. É sobre todo a particularmente estraña apreciación oposta, formulada por Derrida (Jacques, Derrida) *De la grammatologie.* Minuit, París, 1967), a que nos leva a insistir nisto.

4. Desde un punto de vista psicanalítico, esta oposición reviste dúas formas —orientadas de xeito distinto— do amor pola lingua que constitúe un "cruzamento imaxinario" de cualidades femininas e masculinas: "A figura do pai (o Falo, a Orde, o Dereito e a Razón), conxuntada e disxuntada da figura da mai (a Matriz, o Fluxo, a Vida): o cruzamento imaxinario onde certos seres humanos atopan o amor pola lingua e, ás veces, a gana de facer lingüística" (Françoise Gadet; Michel Pecheux. *La langue introuvable.* Maspero, París, 1981, p. 48). O amor pola lingua pode referirse nos individuos, as civilizacións, as filosofías da linguaxe e as orientacións linguísticas ó un ou ó outro dos polos da lingua, pode ser ou ben amor pola mai-lingua ou ben amor polo pai-lingua.

5. Leroi-Gourhan, André. *Le geste et la parole,* 2 vols. Albin Michel, París, 1964-1965, aquí: vol. II, p. 204.

do trinque" (*neuf*) e non do "novo" sen máis (*nouveau*). Máis alá da fórmula de Leroi-Gourhan, a oposición destes dous termos permitiranos, o caso dado, distinguir entre a posibilidade de producir algo *neuf*, o que materialmente aínda non prestou servicio, e a posibilidade de fabricar algo *nouveau*, o que ata o momento estaba descoñecido.

## EDÉN OU O NOME E A SEDUCCIÓN

### *Edén*

"Deus dixo: '¡haxa luz!'. E houbo luz" . O mito bíblico da creación ou, máis exactamente, a versión ulterior, máis coñecida, do mito da creación, recoñece a forza creadora da linguaxe e dálle máis volume presentándoa como unha forza divina. Esta forza enorme que san Xoán o logófilo amplía aínda máis cando escribe: "No principio existía a Palabra". Pois, en realidade, o que existía no principio non era soamente a palabra, senón unha forza creadora global, a de Deus, á que o mito da creación atribúe catro termos diferentes onde, non embargantes, cómpre ver a expresión dunha soa e única potencia divina.

A creación do ser humano é o primeiro acto da imaxinación en canto poder de "fabricar algo novo do trinque a partir do vivido". Deus fabrica o ser humano conforme a súa propia imaxe; inspíralle o seu sopro gracias ó cal o home pode non soamente respirar e, daquela, vivir, senón tamén falar. Emporiso, esta creatividade indivisa de Deus vese descomposta en pezas soltas e perde a súa integridade no que creou conforme á súa imaxe.

O certo é que, desde o paraíso para adiante, o ser humano ten o dereito de "facer": asígnaselle explicitamente a tarefa de traballar materialmente o mundo (de "cultivalo") e de facer outros seres humanos (simplemente, a ocasión para iso non se lle vai presentar no paraíso); tamén pode nomear e falar. Mais non pode "coñecer", é dicir que é incapaz de efectuar distincións, entre as cales as distincións de orde moral (o mal e o ben) e sexual aparecerán como fundamentais. É incapaz de "distinguir", de fabricar algo *nouveau*. Por conseguinte, a forza lingüística dese home creado por Deus conforme á súa imaxe limítase, antes de nada, a dar nomes á creación por medio do sopro que ten de Deus; pois, todo xa está distinguido e coñecido, Adán só ten que pegar letreiros sonoros sobre as criaturas do Señor; el mesmo non introduce ningunha distinción, nada máis está autorizado que para pregarse ante as distincións obxectivamente existentes. A lingua creada por Adán é unha nomenclatura e como tal non fai, no sentido estricto, outra cousa que reproducir; ela é, como moito, algo *neuf*. E, non obstante, ela é a primeira creación do ser humano. A primeira proba da súa semellan-

za con Deus non é, daquela, un producto da súa man ou da súa sexualidade, senón a obra da súa boca, a palabra ou, máis exactamente, o lado material da palabra, o significante. O éxito afouta o ser humano e incrementa a creatividade da súa lingua... ¡ben pendurada!

O home dispón entón de nomes, pode falar. Pero, ¿que podería dicir? A soas con Deus, podería, como moito, falar *sobre* a creación, orar, re-crear a creación a través da linguaxe. Se, co fin de crear algo novo, se puxese a imitar a Deus e declarase fronte ó mundo: "¡que haxa X!", nada acontecería. Pois o mundo non escoita a súa palabra, como moito obedece ó poder da súa man. Igual, o home non actúa fronte ó mundo, fronte ó que é *outro* senón fronte ó seu semellante, fronte ó *próximo*: "¡que a túa acción sexa!" e velaí que funciona. Pois Deus coroou a súa creación poñendo á beira do home un próximo, abríndolle así, despois da dimensión semántica —a ligazón da linguaxe co mundo—, o que chamamos a dimensión *pragmática* —a ligazón do suxeito falante co suxeito falante— ou, dito doutra maneira, dándolle simplemente a posibilidade de falar realmente. Abstracción feita da comunicación ser humano-animal, Eva-serpe, o primeiro acto de fala entre seres humanos é unha incitación, é dicir, segundo Searle, un intento de levar a un oínte A a executar un acto futuro C[6]. Eva intenta levar a Adán a probar do froito da árbore do coñecemento. E acada o seu obxectivo de traducir efectivamente en realidade o que, estando situado no futuro, aínda non tivera ningunha realidade e que ela primeiro creara, imaxinara soamente a través da linguaxe: o acto de Adán. Pois Adán comprende o que nada máis fora imaxinado: recréao nel mesmo para finalmente realizalo nunha acción. Ora ben, este éxito é o éxito dunha empresa *común* dos seres humanos, a súa segunda creación, a creación do *nouveau-neuf a través do intermediario* da linguaxe. Falar permite ós homes liberárense do *hic et nunc*, de concibir en palabra o que aínda non existe, de crear algo *nouveau* e, en definitiva, de animar así a fabricar algo *neuf*, isto é, a traducir en realidade material esas cousas inauditas que non tiveran realidade fóra da linguaxe.

O máis notable da historia bíblica é, naturalmente, o feito de que a producción do *nouveau* a través da interlocución é, asemade, producción do prohibido: o primeiro acto de fala non era soamente incitación, *intento* de levar a A a realizar o acto C, senón tamén *tentación*, por levar ó próximo a realizar o acto C *prohibido*; era unha *seducción*. Esta é a orixe da caída. Así, a maldición pesa sobre toda interlocución que introduce na cabeza do próximo unha imaxe do non-real. A creatividade verbal do home non se celebra, senón que se presenta simplemente

6. Searle, John. *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage.* Hermann, París, 1972, pp. 106-7.

como o pecado orixinal. Esta propaganda bíblica será retomada no século XX por Walter Benjamin na impresionante interpretación ortodoxa que el fará do problema da linguaxe na Biblia e que culmina no anatema da "verborrea"[7]. E houbo que agardar a descuberta do próximo pola filosofía dialogal moderna para que a linguaxe concibida como interlocución humana se librase pouco a pouco desta condenación[8].

## BABEL

Despois da seducción levada a cabo coa axuda da linguaxe e da pretensión de ser igual a Deus vén o castigo, as forzas creadoras do ser humano vense radicalmente corrompidas. A capacidade, inventada polo propio home, de coñecer o ben e o mal é sometida a unha severa supervisión, todo incumprimento é severamente castigado, como ben demostra a historia de Caín e Abel. A forza de fabricación material transfórmase en fatiga, en labor, en traballo: "na suor da túa fronte..." E o castigo cae sobre todo en Eva, tentadora de Adán e instigadora do pecado, é dicir, a forza de crear homes: "Parirás con dor".

En canto á forza da linguaxe, causa do pecado orixinal e da caída, queda primeiro a salvo das sancións divinas, agás o seu desprestixio ideolóxico; probablemente porque a organización social, a transformación material do mundo e da procreación non saberían prescindir da linguaxe, igual que os seres que teñen que realizar estas tarefas deben permanecer *imagines dei*, conforme á imaxe dese Deus que precisamente "distingue" e "fai", pero tamén "nomea" e "fala".

Non é ata moito máis tarde cando o intento renovado de igualarse a Deus, orquestrado coa axuda da lingua común a todos os humanos, coa construcción da torre de Babel, será castigado coa confusión das linguas. Os homes han ver, daquela, cómo se lles confiscan os antigos nomes que databan do xardín de Edén. Dunha "soa e única lingua" nacerá unha pluralidade de linguas. Esta historia é un xesto de propaganda en canto á explicación parcial que ofrece da orixe da pluralidade das linguas, presentada *unicamente* como un castigo e unha maldición (en resposta á seducción lingüística renovada, á interlocución prohibida), *unicamente* como unha barreira erguida unha vez por todas contra o desexo dos humanos de seren iguais a Deus, *unicamente* como unha buceira. En efecto, é un castigo na medida en que a diversidade das

7. Benjamin, Walter. "Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften II.* Suhrkamp, Fráncfurt, 1966, pp. 21 e ss.

8. Cf. por exemplo Theunissen, Michael. *Der Andere.* De Gruyter, Berlín, Nova York, 1977.

linguas volve polo menos difícil unha comunicación universal entre os homes. Pero, por outra banda, significa tamén un incremento da forza creadora adámica orixinal, unha proliferación da forza que permite producir nomes por medio do sopro divino. Emporiso, a Biblia non sabería admitir esta visión das cousas, xa que ela parte de dous presupostos que necesariamente transforman a confusión das linguas nunha maldición. Atribúe, ante todo, á lingua orixinal, lingua do xardín de Edén, unhas cualidades ben particulares que a fan aparecer como insubstituíble. Logo, agranda as diferencias entre as linguas tanto que necesariamente se saca a impresión de que xa non é posible ningunha comunicación entre seres humanos de linguas diferentes e, de aí, tampouco ningunha "seducción" mutua.

Igual que o mito do pecado orixinal suscitou o desprestixio ideolóxico duradeiro da dimensión pragmática da linguaxe, o mito de Babel é a fonte do desprestixio da pluralidade das linguas. É a raíz dese profundo desexo nostálxico dunha "soa e única" lingua que domina o pensamento occidental. Este devezo pode manifestarse como unha investigación dirixida cara ó pasado, como intento de reconstrucción da lingua orixinal, fonte profunda da lingüística comparativa e histórica. Mais tamén pode enfocar o futuro, o que significa que actúa agresivamente contra as diferentes linguas da humanidade a través da investigación dunha lingua universal[9], a construcción do esperanto ou o establecemento de políticas lingüísticas centralizadoras.

## PARÍS

Foi na Revolución Francesa cando a nostalxia por unha "soa e única" lingua atopou a súa expresión política clásica. Os revolucionarios de París vían —con toda a razón— un obstáculo maior para a propagación dos beneficios da Revolución no feito de que naquela Francia de carácter pluriétnico non se falaban nada menos que oito linguas diferentes, o que simplemente impedía ós pobos de Francia entendérense para emprender conxuntamente o intento renovado de igualarse a Deus. Os textos sobre o proxecto dunha política de unificación lingüística de Francia nunca deixaron de evocar a maldición de Babel, maldición que se trataba de superar. Dito doutro xeito, a diversidade das linguas sempre se presenta baixo un ángulo negativo e a esa "soa e única" lingua que cómpre facer triunfar

9. No pensamento lingüístico de Leibniz, esta nostalxia maniféstase nas dúas direccións. Trabant, Jürgen. "Humboldt et Leibniz: Le concept inférieur de la linguistique". De Mauro, Tullio; Formigari, Lia (eds.). *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*. Benjamins, Amsterdam, Filadelfia, 1990, pp. 135-56.

atribúenselle cualidades particulares ó modo da lingua do Xardín do Edén. Naturalmente, é o francés, lingua dos Iluminados e da Liberdade, o que goza de preferencia. Lingua unitaria en Francia, o francés satisfai politicamente o desexo nostálxico pola lingua do Xardín de Edén[10].

## XERUSALÉN

Quedaron cheos de Espírito Santo e puxéronse a falar noutras linguas, conforme lles concedía o Espírito. Había daquela en Xerusalén xudeus piadosos de todas as nacións da terra. Ó se producir aquel estrondo, xuntouse a xente e ficou moi desconcertada, porque cada un os sentía falar na súa propia lingua[11].

Nin a Pentecoste, esta festa do pensamento lingüístico cristián, puido, malia ser portadora dunha nova mensaxe con respecto á diversidade das linguas, quitar do pensamento occidental a nostalxia bíblica pola lingua adámica. O milagre da Pentecoste non reside na repentina posibilidade de comprenderen e falaren *unha* lingua da predicación e da doutrina os xudeus reunidos en Xerusalén, vindos desde diferentes países con diferentes linguas maternas; non se trata simplemente da supresión da maldición de Babel, do establecemento dunha nova lingua paradisíaca e da milagrosa satisfacción desta antiga nostalxia. O camiño que nos indica a Pentecoste para chegar a superar a diferencia das linguas e a división da humanidade en grupos isolados é ben doutro tipo: a maldición é suspendida mediante a aprendizaxe das linguas e a traducción (polo demais, o Espírito Santo facilitoulles un pouco as cousas ós apóstolos), e non a través da unificación lingüística da humanidade. Os pobos conservan as súas linguas. Aquel que ten algo que dicir, o predicador, o apóstolo, adopta a lingua do que escoita. *Todas* as linguas son linguas de predicación e ningunha delas está privilexiada... Sen embargo, a historia da Pentecoste amosa igualmente a qué a suspensión da maldición de Babel e a poliglosia dos apóstolos deben servir: á predicación, á enunciación da verdade, á *ensinanza*: "Euntes ergo *docete* omnes gentes"[12].

10. Textos especialmente significativos que representan a política lingüística néo-edénica constitúenos os discursos dos xacobinos Grégoire e Barère, explicados por Schlieben-Lange, Brigitte. "Von Babel zur Nationalsprache, *lendemains* 4, 1976, pp. 31-44; ou tamén en Trabant, Jürgen. "Die Sprache der Freiheit und ihre Feinde", *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 41, 1981, pp. 70-89.

11. *Feitos dos apóstolos*, 2, 4-6.

12. Mateo 28, 10.

A seducción á maneira de Eva, a incitación común a construír a torre por medio dunha "soa e única" lingua para ser como Deus, queda excluída, pois a diversidade das linguas mantense. Do resto, a seducción xa non é necesaria en absoluto en termos da doutrina cristiá. Para qué seguir procurando a ser como Deus cando Deus se converteu en home coma nós, ¡pois a palabra fíxose carne!

Ora ben, curiosamente esta mensaxe do Novo Testamento referida á diversidade das linguas só tivo pouco impacto no Occidente cristián (en oposición ó que pasa no Oriente cristián). A evolución que experimentou veu limitarse, a fin de contas, a unha supresión da maldición de Babel, á recuperación dunha lingua adámica. Estas son seguramente as consecuencias do desenvolvemento institucional dunha igrexa universal (católica) —que fala, como ben se sabe, "unha soa e única" lingua—, da amálgama do cristianismo e da organización política do Imperio Romano, pero sobre todo e sen dúbida, da influencia do pensamento grego no pensamento cristián. A diversidade das linguas que o mito de Babel presenta como unha profunda barreira lingüística e que o descenso do Espírito Santo permitiu superar transfórmase, á luz do pensamento lingüístico grego, nunha diversidade puramente exterior e superficial e, por conseguinte, "arbitrária" no sentido de "indiferente". E como estas diferentes linguas só son unhas linguas calquera, pouco importa eliminalas en beneficio dunha soa e única lingua.

## PARÍS

Fronte á pluralidade das linguas, a Revolución Francesa comezou a seguir polo camiño cristián que a Pentecoste lle indicaba. Durante a fase inicial da Revolución, decidiuse traducir ás outras linguas as leis e os decretos promulgados en París e explicárllelos ós pobos en cadanseu idioma. Mais co tempo, os Apóstolos da Iluminación viñeron considerar que a empresa era demasiado molesta e traballosa —¡é certo que non había Espírito Santo para secundalos na súa tarefa!—, así que coa segunda fase da Revolución, a do Terror (que aínda persiste), se escolleu a vía máis cómoda e máis económica do regreso á lingua adámica. Pregóuselles ós pobos de Francia que, por favor, se acomodasen á lingua dos Apóstolos, á lingua das Luces, e aprendesen o francés. Isto é, en efecto, o que fixeron ó longo dous douscentos anos que pasaron desde a Revolución, tan ben que hoxe en día estes pobos están obrigados a formularen en francés as súas protestas contra a decadencia das súas linguas e das súas culturas. Hai, daquela, unha certa ironía histórica no de erixirse un ministro francés da Cultura en campión da defensa das linguas ameazadas, loitando pola salvación das "pequenas" culturas e das "pequenas" lin-

guas fronte ó dominio da cultura (e, xa que logo, da lingua) americana. Esta mesma dinámica que permitiu ó francés triunfar sobre as outras linguas no marco nacional ameaza agora, a escala planetaria, incluso a lingua das Luces e da Liberdade, porque o inglés, politicamente aínda máis poderoso que o francés, no entanto, foi promovido como lingua da predicación e do ensino, con moitas posibilidades de transformarse realmente na lingua do novo xardín do Edén.

## ATENAS OU A FERRAMENTA E A ENSINANZA

Na medida en que o Antigo Testamento converte o tema da linguaxe na historia da represión da poderosa forza creadora da palabra, trátao fundamentalmente como unha experiencia "desafortunada", como un dramático fracaso. Desde un punto de vista pragmático, a linguaxe conduce ó pecado e, dun punto de vista semántico, a auténtica lingua da orixe perdeuse. Pola contra, entre os gregos da Antigüidade, a reflexión de referencia sobre a fala fundaméntase manifestamente, en primeiro lugar, sobre unha experiencia lingüísitica "feliz"[13]. Interrogándose no *Crátilo* de Platón sobre a "xusteza dos nomes", os dous bandos presentes no debate parten do principio de que as palabras son xustas, que representan a cousa; que buscan unicamente a saber a qué se debe, exactamente, esa xusteza. Segundo Crátilo, os nomes pertencen naturalmente ás cousas. Esta vella tese máxica, adámica, non sabería sequera incluír a hipótese dunha falsidade das palabras. Pero cando Hermóxeno defende a tese oposta, máis moderna, segundo a cal as palabras proceden dunha convención humana, el tamén afirma que as palabras son xustas. Ora ben, é precisamente esta certeza común ós dous opoñentes referente á xusteza dos nomes, fiel reflexo da realidade, a que Platón pon en dúbida. Cuestionando tanto a explicación máxica como a explicación convencional da xusteza dos nomes, Platón, en certo xeito, introduce na discusión grega, baixo unha forma atenuada, o factor "babélico", "desafortunado", nos termos do cal as palabras non representan as cousas. Isto non quere dicir tampouco que as palabras estean completamente desvencelladas das cousas: a través desta vacilación esbózase xa en Platón a idea dunha relación dialéctica entre a fala e o mundo.

Sen responder, daquela, definitivamente á cuestión da iconicidade da linguaxe —nel xamais hai respostas definitivas—, Platón distingue o

13. Para o que vén a continuación, véxase Eugenio Coseriu. *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, 2 vols. Narr, Tubinga, 1970/72; e Donatella Di Cesare. *La semantica nella filosofia greca*. Bulzoni, Roma, 1980; deles, emporiso, afástome na medida en que non me ateño tanto a unha reinterpretación dos clásicos senón máis ben á presentación da comprensión "clásica".

debate sobre a linguaxe do debate sobre a iconicidade, estéril para a súa interrogación xeral sobre o auténtico coñecemento. Se as palabras fosen imaxes das cousas, só serían siluetas de segundo grao —*imaginationes*—, imaxes de imaxes, pois as cousas mesmas xa non son máis que imaxes da idea verdadeira (forma), "realizacións da forma nun corpo", *informationes*[14]. Se fosen imaxes *xustas* das imaxes, as palabras non contribuirían, daquela, en nada ó coñecemento das cousas, non serían, a fin de contas, nada máis que duplicacións inútiles do mundo. Mais se só son imaxes xustas parcialmente (entón en parte tamén falsas), só poden transmitir coñecemento parcialmente falso. É por iso que Platón introduce, desde o inicio do diálogo, a súa alternativa ó problema da imaxe, a súa famosa fórmula segundo a que as palabras serían *ferramentas (órganon)* que permiten distinguir a esencia e ensinar (*Crátilo* 388b). Esta caracterización das palabras como ferramentas e da fala como *tekhné*, como actividade artesanal, como forza productiva activa do ser humano, confire á linguaxe unha nova calidade. Unha ferramenta que se pode utilizar para facer algo é un concepto máis *activo* con respecto ó concepto esencialmente pasivo do nome adámico, da palabra-copia máxica xusta, da imaxe que só duplica a creación. Por outra banda, cómpre non esquecer que, para Platón, o mundo da esencia non é un caos sen forma, senón un mundo onde as distincións xa están establecidas, de modo que as distincións realizadas coa ferramenta da linguaxe non poderían ser creacións radicalmente novas do ser humano. As distincións poden, incluso, ser *re*-coñecidas. O que fabrica a ferramenta é algo *neuf* e non algo *nouveau*. Como a ferramenta da palabra ten, desde un punto de vista semántico, a importante e digna función de distinguir a esencia, tamén reviste, desde un punto de vista pragmático —cando se dirixe a outro ser humano—, unha función debedora desta función semántica: a *ensinanza*, isto é, precisamente, a comunicación das distincións da esencia. Todas as demais funcións da linguaxe non poderán ser consideradas senón como desviacións ilexítimas desta función. Nada máis normal, daquela, que Platón lanzando os seus anatemas contra aqueles que non utilizan a ferramenta da palabra para o que está feita, contra aqueles que se divirten coas palabras e as utilizan para todo tipo de necidades, producindo sombras de segundo rango, *imaginationes*: contra os poetas. Producindo mundos ficticios, os poetas desvían a linguaxe da función cognitiva e da comunicación do verdadeiro que a acompaña.

14. Weizsäcker, Carl Friedrich von. "Information und Imagination", *Information und Imagination*. Piper, Múnic, 1973, pp. 11-32: "Neste esbozo platónico a realización da forma nun corpo é, entón, o máis elevado que hai, comparado coa fabricación de imaxes e, neste sentido, a información aparece, fronte á imaxinación, como un concepto superior" (p. 18).

Xa que logo, Platón atribúe un sitio importante á fala no proceso do coñecemento, definindo o nome como unha ferramenta que serve para distinguir a esencia e a ensinala. Xa que logo, niso mesmo toma en consideración o factor "artesanal" activo, o factor "técnico" da linguaxe fronte á concepción máxica da linguaxe. Sen embargo, nunca se debe esquecer que esta caracterización non constitúe a última palabra de Platón, senón soamente un resultado intermedio das súas reflexións sobre a linguaxe. Á fin do diálogo, Crátilo e Sócrates conveñen, en efecto, na existencia dun coñecemento superior e independente da linguaxe:

> Saber de qué maneira se deben aprender ou descubrir as cousas que son, tal vez, supera as miñas forzas e as túas. Contentémonos con convir en que non son os nomes dos que cómpre partir, senón que hai que aprender e investigar as cousas partindo delas mesmas antes que dos nomes[15].

Isto significa que non se pode insistir dabondo na necesidade de decatarse da famosa fórmula platónica (e, canda ela, da concepción da natureza da linguaxe que implica) sen xamais perder de vista que o coñecemento propiamente dito se efectúa —sen intermediación da linguaxe— nun achegamento directo ás cousas que culmina na contemplación das ideas, independente da linguaxe, levado a cabo polo suxeito pensante. Con respecto a esta contemplación (*theoría*), a linguaxe é algo secundario, como indica, por certo, o termo "ferramenta", sabéndose que só é o medio dun fin, un medio que designa precisamente o que a *theoría* amosa e llo comunica despois ó próximo para instruílo. O coñecemento non se efectúa *dentro* da linguaxe e, en ningún caso, no diálogo con el. Malia a importancia e a profundidade dos aspectos da linguaxe dos que Platón puido fornecer o pensamento europeo, "que redacta notas a pé de páxina sobre Platón" (Whitehead), a doutrina platónica non atribúe á linguaxe nada máis que un papel secundario. Para acadar o coñecemento supremo, a linguaxe permanece, no fondo, superflúa e, por conseguinte, o cuestionamento lingüístico só ten unha importancia menor[16].

15. *Crátilo*, 439b.

16. Böhler (Böhler, Dietrich. "Wittgenstein und Augustinus. Transzendentalpragmatische Kritik der Bezeichnungstheorie der Sprache und des methodischen Solipsismus", Eschbach, Achim; Trabant, Jürgen (eds.). *History of Semiotics*. Benjamins, Amsterdam, Filadelfia, 1983, pp. 343-369), ó cal me refiro aquí e na pasaxe seguinte, salienta que esta teoría da linguaxe contrasta vivamente coa *praxe* platónica do diálogo, na que Platón amosa precisamente como o coñecemento nace na interlocución, como —por falar en termos humboldtianos— se "loita" conxuntamente por chegar á verdade.

A teoría platónica do coñecemento, finalmente a-lingüística, alimentará o pensamento cristián a través de Santo Agostiño[17], determinando, así, toda a tradición occidental ata os nosos días. A *theoría* platónica faise cristiá no recollemento do crente en Deus. E por pouco que o crente faga uso da linguaxe, diríxese, sobre todo, a Deus, concretamente nas *confessiones* e oracións.

No mandamento *ora et labora*, "ora e traballa" (e non: "fala co teu próximo e traballa"), esta función cardinal da linguaxe no Occidente cristián atopou a súa expresión clásica. En vista da oración, do soliloquio ante Deus, falar co próximo é secundario. Pero, *o caso dado*, a función prioritaria da linguaxe é a predicación[18]. O "docete omnes gentes" cristián combínase, daquela, coa posta en valor grega da ensinanza que, en Platón, é a única función lexítima da linguaxe e que, en todos os casos, constitúe aínda a súa función máis nobre en Aristóteles.

A concepción aristotélica da linguaxe —tal e como foi comprendida, alomenos— non cambia en nada a concepción segundo a que o coñecemento é independente da linguaxe (e segundo a que, daquela, a linguaxe non reviste unha importancia capital). Xa que logo, para Aristóteles a realidade que fai obxecto do coñecemento ten, iso si, unha consistencia propia (non é soamente a silueta das ideas eternas). Mais no que toca á linguaxe, estamos no mesmo punto. No acto de pensar, a linguaxe só importa na medida en que lle incumbe dar unha existencia material ó que se pensa, ós contidos da consciencia; sobre todo para que sexa posible falar con verdade da realidade, utilizando o discurso asertórico, para que sexa posible *ensinar*. O problema da xusteza nos nomes xa non interesa ó "realista" Aristóteles, pois non son en absoluto as palabras, os significantes, senón *os contidos da consciencia* os que son imaxes (*homoloxía*) da realidade, e, de aí, un proceso de representación icónica, idéntica para todos os seres humanos. Os significantes son figuras sonoras, asociadas ós contidos da consciencia en virtude da tradición dunha comunidade histórica (*katà synthéken*)[19]. Desta maneira, as palabras que-

17. O último e supremo coñecemento atópase, segundo Santo Agostiño, nun "verbo interior" revelado por Cristo —que, por certo, é chamado *verbum*—, pero que xa non é en absoluto un verbo: "Este verbo interior xa non é en absoluto un signo, pois non é perceptible polos sentidos nin intercambiable en virtude dunha convención, é, pola contra, unha imaxe inmediata (*imago* et *simillimum* rei) que representa enteiramente o seu obxecto dun xeito natural; naceu do saber" (Borsche, Tilman. "Macht und Ohnmacht der Wörter, Bemerkungen zu Augustins *De magistro*", *Kodikas, Code* 8, 1985, pp. 231-52, aquí: p. 246); cf. Robinet, André. *Le langage à l'âge classique*. Klincksieck, París, 1978, p. 21.

18. Sen embargo, non se debe esquecer que o feito de falar en imaxes, de falar como Cristo falaba —*parabolare*—, está na orixe da palabra "falar" no caso dalgúns pobos cristiáns. É, en certo xeito, un discurso parabólico ó servicio da verdade, ó servicio da predicación.

19. A fórmula *katà synthéken* é, como se sabe, o punto de partida da discusión que Europa proseguiu durante séculos ó redor do "arbitrario do signo", como o chamará Saussure; cf. Coseriu, Eugenio, "L'arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffes, *ASNSL* 204/119, 1967, pp. 81-112.

dan liberadas tanto da función de representar iconicamente a realidade[20] como da función de distinguir a Esencia. A consciencia realiza as distincións sen recorrer ás palabras. Como tales, estas últimas xa non están ligadas á realidade nada máis que indirectamente e, daquela, non teñen por qué necesariamente ensinar. Aristóteles recoñece perfectamente a posibilidade de crear palabras que non teñen ningún correspondente na realidade, palabras e contidos de consciencia imaxinarios, quimeras verbais. Toma como exemplo o *tragélaphos*, o "carneiro-cervo"[21]. Fóra do discurso asertórico —pertinente—, ós monstros acórdaselles un lugar nas estremas da linguaxe[22]. Velaí a razón pola que Aristóteles non ten ningunha necesidade de excluír do Estado os poetas e oradores, máis ben ó contrario. ¿Non escribe el mesmo unha poética e unha retórica? Mais cando as palabras se utilizan en referencia á realidade, isto é, no discurso asertórico, no *lógos apophantikós*, preséntase a cuestión da Verdade. O discurso asertórico dos filósofos non é, xa que logo, a única forma de discurso posible, pero en tanto xénero de discurso que pon en xogo a Verdade é do máis grande que pode a linguaxe.

Mentres que en Platón a propia posibilidade dunha identidade *material* das diferentes linguas segue sendo obxecto dunha discusión, Aristóteles, pola contra, parte sobre todo da diversidade material das linguas. Sen dúbida, isto é un paso cara ó recoñecemento da diversidade das linguas humanas. Emporiso, non debemos velo como unha brecha aberta cara a unha toma de consciencia da diversidade dos *contidos* lingüísticos. Na medida en que Aristóteles presenta o proceso do pensamento propiamente dito como independente da linguaxe e como universal, a diversidade das linguas só é percibida como unha simple diversidade material, como unha simple "diversidade de sons", como máis tarde dirá Humboldt.

Para o pensamento lingüístico grego, a diversidade das linguas non é, daquela, tan profunda como para o Antigo Testamento, que a presenta, no mito de Babel, como un obstáculo insuperable. E cando o Novo Testamento concibe a maldición de Babel como susceptible de ser deixado atrás, gracias á traducción e á aprendizaxe das linguas, o cristián formado na escola dos gregos ve, finalmente, como se lle ofrece a posi-

20. O poder da *phantasía* posibilita esta liberdade fronte á realidade; a *phantasía logistiké* é a base da producción de significantes arbitrarios; para unha presentación diferenciada do concepto aristotélico de *phantasía*, véxase Labarrière, Jean-Louis. "Imagination humaine et imagination animale chez Aristote", *Phronesis* 19/1, 1984, pp. 17-49.

21. *De int.* 16a.

22. Segundo Milner (Milner, Judith. "Les monstres de la langue", *DRLAV* 27, 1982, pp. 25-45), a función das quimeras verbais consiste esencialmente en confirmar a orde establecida da lingua; non se trata, pois, en absoluto dunha revolución permanente da lingua, como moito do seu antroido, que deixan as cousas no seu estado.

bilidade de abordar, máis alá da Pentecoste, unha revisión completa da confusión das linguas decretada por Deus. Como as linguas xurdiron, de todos os xeitos, dunha "soa e única lingua", como, de todos os xeitos, non son outra cousa que sons materialmente diferentes, "arbitrarios", pódese concibir unha Pentecoste máis radical, unha Pentecoste paradoxal: a abolición da diversidade, esta unificación greco-cristiá das linguas humanas que encontrou a súa concreción política secularizada na política lingüística xacobina dunha volta iluminada ó Edén da linguaxe.

## TEGEL OU O ÓRGANO E A CONCORDANCIA

Despois de varios séculos de morosa represión filosófica da linguaxe, o pensamento europeo emprende, no contexto dos movementos de emancipación burguesa dos séculos XVI e XVIII, unha revisión das posicións sostidas ata entón. A mala conciencia do Antigo Testamento relativa ó pecado da interlocución borrouse, a variedade das linguas recibe unha estimación positiva e a creatividade lingüística, considerada anteriormente como un signo de indisciplina, vese rehabilitada. No ronsel da filosofía kantiana, que ten a intención de completar desde un punto de vista histórico-antropolóxico (gracias a un amplo coñecemento das linguas humanas que, normalmente, non caracteriza os filósofos da linguaxe), Humboldt resume a nova visión da linguaxe. Baseando a facultade lingüística do ser humano non soamente sobre as forzas creadoras da cabeza —ou da man, como na metáfora da ferramenta—, senón tamén sobre a forza creadora da sexualidade, Humboldt revela, alén dun modo de pensar particular, un entusiasmo e unha ledicia singulares[23].

O fracaso desta revisión da concepción tradicional da linguaxe, precisamente no marco das Luces triunfantes, débese esencialmente, á parte do peso da tradición greco-bíblica, ó feito de que a creatividade do ser humano, no marco dos obxectivos territoriais ou planetarios dunha burguesía economicamente e politicamente triunfante, non é recoñecida nada máis que para servir para fins funcionais determinados. Reducindo a creatividade á "factibilidade" técnica, as Luces só recorren á linguaxe como *instrumento*, para comunicar, mediante a ensinanza e o dictado, as súas verdades e os seus preceptos, asunto no que a diversidade das linguas se amosa rotundamente molesta. Se as nacións modernas se rebelan

23. Kaehler (Kaehler, Siegfried A. *Wilhelm von Humboldt und der Staat*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga, 1963, capítulo 3) pon en evidencia, claramente, a significación do "ámbito erótico na formación da existencia de Humboldt"; véxase tamén Liebrucks (Liebrucks, Bruno. *Sprache und Bewußtsein, II. Sprache. Wilhelm von Humboldt*. Lang, Fráncfurt, 1965, pp. 27e ss. e p. 99) e Borsche (*Op. cit.*, 1981, pp. 140 e ss.).

contra o catolicismo, o universalismo do latín, fano erixíndose elas mesmas en Igrexas con pretensión de universalidade e non para fomentar a singularidade. Para ilustrar esta concepción "ilustrada" da linguaxe sen calor e as súas consecuencias, evocaremos unha vez máis a política da Revolución, que buscaba unha unificación lingüística. No nome da ilustración da Revolución, os pobos de Francia abandonaron case totalmente as súas linguas propias. Se hoxe en día os movementos rexionalistas reivindican, sobre todo, o dereito á lingua, fano con referencia explícita ou implícita a posicións que, igual que as concepcións de Humboldt, ficaron vivas nas profundidades clandestinas de Europa. Dito isto, parece claro hoxe que estas posicións, lonxe de estenderen sobre o mundo ilustrado as tebras dun romanticismo reaccionario, perseguen, pola contra, a reconquista da "calor", sen a cal a "iluminación" non serve para a vida.

As reflexións que seguen han subliñar o contraste co que Tegel se desprende dos outros lugares do noso mapa imaxinario.

## ÓRGANO-PARTE DO ORGANISMO (*ORGANE*) E ÓRGANO-INSTRUMENTO DE MÚSICA (*ORGUE*)

A producción das palabras non se reduce a unha denominación que consista ou ben en atopar os nomes verdadeiros das cousas da creación ou ben en crear os significantes arbitrarios para aquilo que xa foi pensado. É, pola contra, producción dun mundo propio, á vez material e inmaterial. A través da fala onde a lingua nunca para de crearse, o ser humano elabora o pensamento nunha síntese da forma material e do contido do pensamento, nunha síntese do significante e do significado. A linguaxe é "o órgano formador do pensamento" ("das bildende Organ des Gedanken"[24]). Así, a linguaxe adquire non soamente unha posición central no proceso do coñecemento, en canto condición de posibilidade do coñecemento, senón que, asemade, o concepto platónico tradicional de *órganon* se ve ampliado e modificado no sentido que o contexto filosófico da época dá ó concepto de órgano. Na filosofía kantiana, o "órgano" é parte dun organismo vivo que se produce a si mesmo e que produce, ó mesmo tempo, as outras partes do conxunto orgánico. Así, o órgano non pode recibir unha explicación puramente mecánica e causal (á maneira dunha máquina), senón que cómpre entendelo nunha perspectiva teleolóxica, isto é, en función da súa finalidade como "forza formadora"[25]. En canto

24. VII, p.53. Os números latinos referidos ós escritos de Humboldt remiten á edición seguinte:

Humboldt, Wilhelm von. *Gesammelte Schriften* (eds. Albert Leitzmann et al.), 17 vols. Behr, Berlín, 1903-1936 (reimpresión 1967, de Gruyter, Berlín).

25. *Crítica da facultade de xulgar*, § 65.

órgano, a linguaxe está máis estreitamente ligada á corporeidade do ser humano. É comprendida como un accesorio natural do ser humano e localizada nunha capa máis profunda da consciencia que cando se concibía como simple ferramenta. Deste xeito, no concepto de "traballo" que, en Humboldt, corresponde ó concepto de órgano como correspondía o concepto da *tekhné* ó do *órganon*, cómpre ver sen falta un proceso vivo, desde o intre en que a linguaxe se define como "o traballo eternamente repetido do espírito para conseguir que o son articulado sexa capaz de expresar o pensamento[26].

Ademais, Humboldt refírese moi claramente a outra acepción do termo *órganon* que, xa en grego, tamén designaba *o instrumento de música*. O francés *orgue* e as palabras correspondentes noutras linguas europeas remiten a esta acepción. A obra toda de Humboldt está salferida de formulacións que subliñan como ese órgano que é a lingua é:

> un instrumento dado ó home sen que estea aí por algo máis que todas as facultades que residen na súa consciencia, cunha riqueza de sons nunca esgotada por ningún dos que o tocan, cun contido de cada son que só se revela pouco a pouco e cunhas cordas que cobren a gama máis extensa dos sentimentos[27].

Humboldt non se contenta aquí con retomar a fórmula de Herder, para quen o ser humano é un ser "que canta", fórmula que, á parte da natureza vocálica da lingua, pon en relevo a súa "libre" producción poética: "Pois o home, en canto especie animal, é unha criatura que canta, mais asociando pensamentos ós sons"[28]. Postula, ante todo, a metáfora do instrumento de música cada vez que evoca a dimensión *pragmática* da lingua, a interlocución. Falar, en efecto, actúa como unha "incitación ó acorde harmónico"[29]. Se os seres humanos comprenden, é porque "tocan a mesma tecla do seu instrumento espiritual"[30]. O concepto de "acorde" ("Stimmung"), xa nos primeiros textos, serve para describir ese estado, que debe preceder a síntese para que esta se logre[31], e atopa no marco da teoría lingüística o seu significado musical literal: a voz que fala produce no próximo este acorde que debe conducir á con-cordancia (*Überein-Stimmung*).

26. Humboldt. *Op. cit.*, VII, p. 46. Neste respecto, recoméndase lembrar que o francés *travail* e o inglés *labor* designan tamén as dores do parto.

27. Humboldt. *Op. cit.*, VII, p. 625.

28. Humboldt. *Op. cit.*, VII, p. 61.

29. Humboldt. *Op. cit.*, VII, p. 56.

30. Humboldt. *Op. cit.*, VII, p. 170. Como neste contexto, en Humboldt a palabra *Instrument* refírese sempre ó instrumento de música e non á ferramenta en xeral.

31. Esta utilización do termo "acorde" (*Stimmung*) corresponde, claro está, ó "acorde das forzas cognitivas en vista dun coñecemento sen máis" (*Crítica da facultade de xulgar*, § 21)

Humboldt non nega que a lingua se poida utilizar como unha *ferramenta* (para distinguir e ensinar) —emprega incluso moitas veces o termo *Werkzeug*—, isto é, nunha perspectiva semántica, como unha ferramenta que permite separar, como un coitelo, e, nunha perspectiva pragmática, como un funil[32]. Tal utilización é o feito da linguaxe científica ou da linguaxe dos "negocios", do manexo cotián da lingua. Non obstante, este uso instrumental da lingua, no cal "coa mera implicación dunha parte da alma, esta só se utiliza unilateralmente para un fin limitado"[33] e que vimos considerar habitualmente como o seu uso "normal", non ten en conta da linguaxe como órgano vivo e como instrumento de música, como *orgue*. A función da linguaxe concibida así consiste, por unha banda, na formación (*Bildung*) (do pensamento) e no "traballo" (do espírito) e, por outra banda, na *Stimmung*, o acorde (do próximo). Falar, no sentido de *organe*-parte do organismo e de *orgue*-instrumento de música, require as "facultades non indivisas do ser humano", isto é, o entendemento e *tamén* a sensibilidade, a espontaneidade *e tamén* a receptividade no uso "oratorio" que fan da lingua "a poesía, a filosofía e a historia" ou na linguaxe "da vida nas súas condicións naturais"[34].

## VISIÓN DO MUNDO

O "traballo do espírito", tarefa de todos os homes, efectúase, historicamente, nas diferentes comunidades humanas baixo as máis variadas formas. A linguaxe, e con ela o pensamento, acontece en canto pluralidade das linguas e está ben que sexa así. Séntese do son e do pensamento, do significante e do significado, as palabras das diferentes linguas non son soamente signos materialmente diferentes cunha significación que sería universalmente a mesma, senón que difiren igualmente na súa significación; as linguas son outros tantos mundos distintos ou, para retomar a expresión de Humboldt, elas son visións distintas do mundo (*Weltansichten*). "A súa diversidade non é unha diversidade de sons e de signos, senón unha diversidade das propias visións do mundo" (*"eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst"*[35]). Atención, as "Weltansichten", as visións do mundo de Humboldt, non son "Weltans-

32. Pero, habitualmente, como un coitelo dirixido cara ó próximo, como un puñal, como unha arma. A lingüística e a teoría da comunicación, moi sometidas á concepción instrumentalistas tradicional da linguaxe, gustan de falar, mesmo na súa versión ampliada pragmática, a linguaxe do oficio, do oficio da guerra: é cuestión, a miúdo, de "estratexias", de "tácticas", etc.

33. Humboldt. *Op. cit.*, VII, p. 176.

34. *Ibidem, Op. cit.*, IV, p. 29 sq.

35. *Ibidem*, p. 27.

chauungen", concepcións do mundo, ideoloxías. Dito doutra forma, as linguas non son un conxunto de *afirmacións* sobre o mundo tidas por verdadeiras. As linguas non afirman nada sobre o mundo, o que fan é dárennos o mundo dun xeito determinado, *posibilitando así* o discurso asertórico, por só citalo a el, sobre o mundo.

Constituíndo cada unha delas un punto de vista específico sobre o mundo, limitan, nunha perspectiva semántica, a ollada botada sobre o mundo e impiden, nunha perspectiva pragmática, a comunidade universal de seducción. Mais, se facemos abstracción do feito de que un punto de vista ilimitado sobre o mundo é algo totalmente imposible para o ser humano e que as comunidades de seducción xa son, dicindo a verdade, dabondo amplas, mesmo se non teñen unha dimensión planetaria, daquela as visións do mundo non poderían ser prisións do pensamento, por dúas boas razóns. En primeiro lugar, todo falar individual supera o punto de vista transportado pola lingua dunha comunidade histórica e modifícao, así, continuamente; dito doutro xeito, o individuo exerce unha especie de *violencia* sobre o poder da lingua. En segundo lugar, a aprendizaxe doutras linguas permite vencer os propios límites, cousa posible sobre a base dunha facultade lingüística universal, de condicións corporais e neurofisiolóxicas comúns a todos os seres humanos (Humboldt fica mesmo pegado ás formas transcendentais kantianas da intuición e do entendemento, como condicións universais da linguaxe). A lingua só sería "fasciste", quere dicir, obrigación de dicir, como pensa Roland Barthes[36], se o mito de Babel tivese razón e se ningunha comprensión entre os pobos de linguas distintas fose posible ou se só quedase unha soa lingua, se a política lingüística xacobina tivese coñecido, entón, un éxito planetario. Poderiamos, logo, con toda certeza tentar de novo a facérmonos iguais a Deus. Pero non o conseguiriamos, pois quedariamos, necesariamente, ligados a *unha* visión limitada do mundo. Nada máis seriamos iguais que *a un só deus* (a Marte probablemente, non a Apolo). É a *totalidade* das *diversas* linguas, segundo o exemplo "dos ideais da divindade na arte plástica nos que é posible atopar a totalidade e formar un círculo pechado"[37], a que diviniza a comunidade planetaria e non a *universalidade* dunha lingua *única* que pretendería ser a lingua do paraíso malia non poder nunca volver acadar a plenitude e a riqueza desta[38].

Se a humanidade buscase liberarse dos seus límites a través da instauración dunha lingua universal, necesariamente limitada na súa visión do mundo, a propia especie *homo sapiens* quedaría, daquela, posta en

36. Barthes, Roland. *Leçon.* Seuil, París, 1978, p. 14.
37. Humboldt. *Op. cit.*, IV, p. 33.
38. Orwell debuxou disto un cadro sombrío coa visión da *Novlingua* en *1984.*

cuestión. Segundo Leroi-Gourhan as *diversas* prácticas étnicas, ás que pertencen, en particular, as *diversas* linguas, constitúen, en canto creacións propias do ser humano, entre o individuo e o xénero, o nivel das *especies* que, contrariamente ó mundo animal, fican bioloxicamente abertas[39]. Se este nivel das especies, o nivel das linguas históricas, faltase no mellor dos mundos que se anuncia, se o nivel *dunha soa* especie chegase a confundirse co do xénero enteiro, cumpriría usar, segundo Leroi-Gourhan, un adxectivo distinto a *sapiens* para acompañar a *homo*. Propoño *hollywoodianus*.

A visión de futuro dunha monotonía universal contrasta coa polifonía —seguramente discordante— da humanidade, que ten como tarefa a sinfonía, por pouco que queira sobrevivir como tal humanidade. O problema da variedade das linguas é parte integrante desta "toma de consciencia" que Leroi-Gourhan[40] xulga necesaria fronte á ameaza dunha socialización sen límite do individuo nun mundo artificial, pois

> do mesmo xeito que a individualidade abrangue o segredo de toda existencia, todo o progreso da humanidade na historia universal repousa sobre o grao, a liberdade e a particularidade da interacción humana[41].

Lonxe de seren funestas, as consecuencias da construcción da torre de Babel son, daquela, ben ó contrario, benéficas: os fantásticos recursos da imaxinación, que nos liberou desta "soa e única" lingua morna e limitada ou que nos preserva dela. Pois soamente esta variedade permite ás linguas revelárennos o mundo e manifestaren as posibilidades do pensamento humano xa que, di Humboldt, "xamais haberá visións dabondo para esgotar o coñecemento do espírito que se manifesta no mundo, pola contra, cada unha delas descobre sempre algo novo"[42].

39. "As prácticas étnicas son, logo, fonte de oposición, mais tamén fonte de comodidade e de intimidade entre os individuos pertencentes ó mesmo grupo" (Leroi-Gourhan, *op. cit.*, II, p. 30).

40. *Op. cit.*, II, pp. 267-268.

41. Humboldt. *Op. cit.*, IV, pp. 52-53.

42. *Ibidem*, III, pp. 167-168: *etwas Neues*. Nas súas primeiras reflexións sobre a creación do "nouveau" polo xenio, Humboldt dixo explicitamente que "etwas Neues" significa tanto algo *neuf* (novo do trinque) como algo *nouveau* (novo e descoñecido), cando escribe, por exemplo: "Aquilo que a existencia debe á xeración realizada por el [o xenio] non existía anteriormente e é moi pouquiño derivado unicamente de algo xa existente ou algo xa coñecido" (I, pp. 316-7). Isto é válido tamén para as producción do sentido lingüístico, esta "última e máis fina forma" do xenio humano.

CONCORDANCIA

Falar repousa sobre o principio da "seducción" do próximo ou, máis exactamente, falar é unha forma de amor. A fabricación común do non-real na interlocución, que o Deus da Biblia castigara de maneira tan severa, é libre de toda prohibición e, por conseguinte, non é "tentación", senón intento inocente e, incluso, desexable de producir no próximo un "acorde" (*Stimmung*) que o conduza a estar de acordo, en con-cordancia (*Überein-Stimmung*) co locutor... Obxectivo nunca acadado de todo. A interlocución non é, en efecto, "xamais comparable á simple transmisión dunha substancia"[43], como todos os modelos de comunicación en vigor pretenden facernos crer; ela é, como o amor, un proceso xenético común[44]. O oínte non fai senón recibir a incitación (*Anregung*) a desenvolver, nel mesmo, a substancia que o locutar xera, forma e exterioriza. Unha vez formada esta substancia, o locutor transmítella, mediante o seu sopro, ó oínte coa esperanza de metelo nesta disposición, nesta tonalidade (*Stimmung*) que permita ó seu interlocutor re-formala nel, dito doutro xeito, tocar a mesma tecla do instrumento espiritual que finalmente se pon a resoar pola súa parte cando o oínte se converte en locutor. Pois soamente a reciprocidade do discurso permite conseguir, nun achegamento infinitesimal, a meta da concordancia (*Überein-Stimmung*).

De aí que o coñecemento da verdade sexa un esforzo común dos que falan. Este coñecemento ten unha esencia lingüística, non é intuición a-lingüística e solitaria dunha verdade que, en caso de necesidade, podería ser designada e comunicada, isto é, ensinada posteriormente.

> Malia a que a cousa do coñecemento da verdade, do que é absolutamente inamovible, non se poida encontrar senón no interior do ser humano, non é menos certo que os esforzos espirituais que desprega para conquistala arreo se ven arrodeados de riscos de ilusión. Existindo moi nitidamente o sentimento inmediato da súa feble finitude, o ser humano non pode deixar de vela como algo fóra del mesmo, e un dos medios máis eficaces para achegarse a ela e de medir a distancia que o separa dela reside na comunicación social cos próximos[45].

43. Humboldt. *Op. cit.*, VII, p. 56.

44. Á pasaxe citada aquí, sacada da *Introduction à l'œuvre sur le kavi* de 1835, corresponde a idea desenvolvida corenta anos antes, en 1795, no ensaio sobre a diferencia sexual: "Simplemente tomar non é recibir, senón que tamén é inferior, igual que dar é inferior a xerar" (I, p. 325).

45. Humboldt. *Op. cit.*, VII, p. 56.

"A concordancia orixinal entre o mundo e o ser humano sobre a que repousa a posibilidade de todo coñecemento da verdade"[46], a unidade animal, prerreflexiva, do home e do mundo está rota e só pode redescubrirse na comunidade do discurso, na interlocución, porque a linguaxe é o único medio que permite, á vez, manter e sobrepasar este necesario esgazamento. Primeiro, porque o mundo só nos é dado a través da linguaxe. Despois, porque a linguaxe non é soamente un medio que serve para designar simplemente un contido de consciencia dalgún xeito prelingüístico e independente da linguaxe, senón que é a vía por excelencia que permite descubrir a verdade antes descoñecida. Finalmente, o que coñezo como "verdadeiro", isto é, o que é afirmado en canto concordancia do pensamento e do mundo (*adaequatio conceptus ad rem*) ou en canto concordancia do dito e do mundo, require a confirmación —tamén lingüística— do próximo. É seguramente aquí onde reside a actualidade de Humboldt no que concirne á filosofía contemporánea orientada cara á analítica da linguaxe e á pragmática.

A "imaxe" que eu fago das cousas para min, a afirmación que "p é o caso" non é senón unha aparencia, non é se cadra nada máis que unha imaxe falaz. Non se transforma en algo "obxectivo" senón porque outro, semellante a min, ma presenta unha vez máis. Pero facendo isto, o outro modifica a imaxe pola súa parte, porque a concordancia co próximo xamais é unha coincidencia perfecta. Ora ben, esta incerteza cómpre non aturala soamente como un mal necesario. Pois é xustamente nesta imperfección na que reside tamén "un principio de liberdade" para o ser humano individual[47].

> Ninguén dá á palabra exactamente o mesmo valor que lle dá outra persoa; toda diferencia, por moi débil que sexa, provoca, como os círculos que un seixo fai na auga, uns remuíños que repercuten a través de toda a lingua. Esta é a razón pola que toda comprensión sempre é, asemade, non-comprensión, toda concordancia nos pensamentos e os sentimentos, asemade, unha diverxencia. É na maneira en que a lingua é modulada no seo de cada individuo onde se revela, fronte ó poder da lingua [...], unha violencia que o ser humano exerce nela[48].

A experiencia da imposibilidade dunha perfecta concordancia a través da comunicación lingüística levou a dúas saídas radicais, unha oriental e outra occidental, que Borsche[49] chama, respectivamente, vía

46. *Ibidem,* IV, pp. 27-28.
47. *Ibidem,* VII, p. 65.
48. *Ibidem,* VIII, pp. 65-66.
49. Borsche, Tilman. *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts.* Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.

da resignación e vía do heroísmo. A opción oriental, a da resignación, consiste en aceptar a non-comprensión retirándose simplemente da lingua para intentar, mediante un mudo descenso a si mesmo, reencontrar esta concordancia perdida coa natureza. A opción occidental, heroica, consiste, pola contra, en non aceptar a non-comprensión e en decretar, no nome da ciencia, a existencia de relacións claras e nítidas entre o nome e a cousa; consiste, dito doutro modo, na restauración dunha lingua adámica. Mais fóra do eido restrinxido dos obxectos matemáticos e da terminoloxía científica, a instauración dunha lingua universal, dunha *characteristica universalis*, na opinión de Humboldt expresa:

> unha tola ilusión crer poder escapar por aí, non digo que a toda lingua, pero incluso ó círculo finito e limitado da lingua materna[50].

Eis a caracterización que Borsche fai da posición de Humboldt con respecto a estes dous intentos de fuxir:

> Pódese comprender a filosofía da linguaxe de Humboldt como un intento de reaccionar á experiencia da non-comprensión que hai en toda comprensión sen coller nin pola vía da resignación nin pola do heroísmo senón, pola contra, tomando en serio esta experiencia mediante a posta en cuestión do concepto de comprensión, sobre o cal se adoita situala sen discusión posible. Esta filosofía intenta, efectivamente, entender racionalmente a idea segundo a cal esta comprensión é sempre, asemade, non-comprensión. Un está, sen dúbida, na verdade cando comprende as cousas como os demais (*Übereinstimmung*), pero para comprender os outros cómpre xustamente, na comunidade da palabra, permitirlles, asemade, seren doutra maneira[51].

CAMBRIDGE

"¿Con que dis que é o acordo (*Übereinstimmung*) dos homes o que decide sobre qué é correcto e qué é falso? É correcto e falso o que *din* os seres humanos; e é na *lingua* onde os seres humanos se poñen de acordo. Non é un acordo das opinións senón da forma de vida"[52].

J. T.

50. Humboldt. *Op. cit.*, VI, p. 22.
51. Borche, T. *Op. cit.*, 1981, pp. 75-76, n. 3.
52. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Fráncfurt, 1971, § 241.

# Linguas en perigo e política lingüística

Juan Carlos Moreno Cabrera

Hai dúas maneiras nas que unha lingua pode desaparecer. Unha delas pódese conceptuar como lingüisticamente natural e prodúcese cando as diversas variedades dunha lingua se van diversificando paseniñamente e rematan converténdose en linguas diferenciadas. A lingua nai disólvese nas súas descendentes. Isto é o que aconteceu co latín e as linguas románicas. As linguas, como todo na vida, teñen un comezo e unha fin, e o español, se non desaparece por algunha catástrofe, irase diversificando e acabará converténdose en diversas linguas diferentes, como ocorreu co latín. Nada hai eterno neste mundo e as linguas son deste mundo.

O latín, en efecto, desapareceu, pero deixou un legado lingüístico do que debemos sentirnos orgullosos. Nunca debemos deixar de ser fieis a ese legado e debemos facer todo o que estea na nosa man para que ningunha comunidade deixe de ser fiel á súa propia herdanza cultural e lingüística. Para iso non é necesario ser paternalistas, senón simplemente non inducirlle a crenza de que a nosa cultura e lingua son superiores, de meirande valor, total ou parcialmente, cá súa.

Hai outras maneiras nas que pode morrer unha lingua, dilalecto ou variedade: por unha catástrofe natural ou provocada polo home poden desaparecer de súpeto os falantes que a usaban; ou por cuestións de dominio cultural e de menosprezo inducido da lingua propia, os mesmos falantes poden deixar de transmitila ós seus fillos e, como xa observamos anteriormente, as linguas que non se transmiten de xeración

* Artigo correspondente ó capítulo 18 do libro *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística.* Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 213-26.

en xeración morren irremediablemente. Estes modos de morte das linguas non son lingüisticamente naturais e, por suposto, poden evitarse en maior ou menor grao. O importante é ter en conta que, de non ser por estes factores substancialmente extralingüísticos, as linguas só morrerían do modo natural descrito no parágrafo anterior.

As linguas grandes tiveron unhas orixes moi humildes, pois comezaron sendo idiomas de minorías cunha extensión moi pequena. O latín iniciouse desa maneira. De feito:

> Nada permitiría prever un destino tan excepcional para a lingua deste pequeno pobo de agricultores establecidos nuns poboados que, a mediados do século VIII a. C., só constituían un modesto lugar de paso no corazón do Lazio, no pantanoso val do Tíber[1].

Nesa época sería perfectamente factible que os etruscos varresen do mapa os habitantes do Lazio ou impuxesen a súa lingua a eses poboados de agricultores, inducindo a estes a abandonaren a súa. Isto seguramente non tería preocupado gran cousa ó propio pobo etrusco ou ós seus veciños. Pero calculemos o que suporía a desaparición do latín desde a nosa perspectiva actual. Non existiría ningunha lingua romance: xamais se tería escrito *El Quijote*, nin *A divina comedia*, nin *Poeta en Nueva York*, nin *Cántico*, nin *As flores do mal*, nin *A comedia humana*. A perda para a humanidade sería incalculable.

Cando unha lingua morre bruscamente por factores extralingüísticos, é dicir, cando non queda ningunha pegada súa en forma de novas linguas, pérdese non só un tesouro construído durante milenios, senón un futuro de diversidade lingüística cun potencial incalculable. Tesouro que é imposible xa recuperar e do que nunca poderemos ver os seus froitos. E no feito de que non hai dúas linguas iguais está o valor desa perda.

Insistimos. Se o latín houbese desaparecido, non existiría o español, nin tampouco *El Quijote* e non tería sentido agardar para ver se esa obra se chega a escribir noutra lingua, unha descendente do etrusco, por exemplo. Nesas hipotéticas linguas descendentes do etrusco escribiríanse, sen dúbida, grandes obras mestras; pero nunca *El Quijote*.

Como di C. Junyent:

> A morte dunha lingua non supón soamente a perda dun medio de comunicación, senón tamén a perda dun sistema simbólico creado ó longo de séculos por unha comunidade que goza do seu dereito de interpretar o mundo á súa maneira[2].

1. Walter, H. *La aventura de las lenguas en Occidente*. Espasa-Calpe, Madrid, 1997, p. 111.
2. Junyent, C. *Vida i mort de les llengües*. Empúries, Barcelona, 1992, p. 93.

Do mesmo teor é a seguinte afirmación de I. Zaldua:

> A lingua, para un pobo, non é só un instrumento de entendemento, un arquivo e colección dos costumes dunha colectividade. O idioma é a expresión da imaxe particular do mundo que creou para si esa colectividade; a historia viva dun pobo, o lévedo da súa vida interior. O que abandona a lingua dos seus pais, renega da súa alma[3].

R. M. W. Dixon insiste no mesmo:

> Cada lingua expresa a visión do mundo dos seus falantes: cómo pensan, qué valoran, en qué cren, cómo clasifican o mundo que os arrodea, cómo organizan as súas vidas. Cando morre unha lingua, pérdese unha parte da cultura humana para sempre[4].

Nun recente atlas das linguas en perigo vólvese a pór de relevo este punto:

> Cada lingua reflicte unha visión do mundo e unha cultura particulares, que traducen a forma na que unha comunidade lingüística resolveu os problemas que puido atopar na súa relación co mundo e na súa comprensión do universo que o envolve. Deste xeito, toda lingua é o medio de expresión do patrimonio cultural inmaterial dun pobo. Esta segue reflectindo esta cultura durante algún tempo despois de coñecer o seu declive e decadencia, adoito ante o pulo doutra cultura poderosa e normalmente urbana. *Cando unha lingua morre e desaparece, faino nun aspecto irremprazable do noso coñecemento e da nosa comprensión do pensamento humano e das diferentes visións do mundo, que se perden para sempre*[5].

Na actualidade hai moitísimas linguas que están a piques de desaparecer de xeito brusco por factores extralingüísticos e non de cambio lingüístico natural. É un dos problemas culturais máis graves cos que se enfronta actualmente o mundo:

> A extinción das linguas é un dos problemas graves deste século e, ademais, é irreversible. Cando unha lingua deixa de ser falada e é substituída por outra, nada —nin sequera os textos, gramáticas e diccionarios que dela poidan quedar— pode facer que reapareza. Se a iso engadimos o feito de que os falantes non adoitan decatarse de que a súa lingua está esmorecendo ata que o proceso é irreversible, semella evidente que é urxente atopar unha solución. Tal vez a

3. Zaldua, I. *Noiz Arte Iraungo Du Euzkarak?* Mensajero, Bilbao, 1995, p. 44.
4. Dixon, R. M. W. *The Rise and Fall of Languages.* Cambridge University Press, 1997, p. 144.
5. Wurm, S. A. (de.). *Atlas des Langues en péril dans le monde.* Unesco/Pacific Linguistics, París/Camberra, 1996, p. 144.

> resposta só estea na solidariedade, na procura dunha solución global que, indubidablemente, pasa polo respecto ás minorías[6].

O lingüista K. Hale, que estudiou intensamente durante os pasados trinta anos oito linguas indíxenas que no momento actual xa están extintas, asocia a morte das linguas na actualidade cunha importante perda da diversidade cultural e intelectual:

> A perda de linguas no momento actual [...] forma parte dun proceso moito máis amplo de perda da *diversidade cultural e intelectual* na que as linguas e culturas politicamente dominantes sinxelamente esmagan as linguas e culturas indíxenas locais, colocándoas nunha situación que só pode describirse como de acurralamento[7].

Sobre o carácter acelerado e global da morte das linguas no mundo actual advírtenos igualmente un autor do noso contorno:

> A substitución das linguas deixou de ser un asunto local, é global, co resultado de que o que se está poñendo en perigo é simplemente a supervivencia da diversidade lingüística, máis que a supervivencia dunha ou outra lingua "local". Isto debería ser un motivo de preocupación para os sociolingüistas, planificadores da lingua, educadores, políticos e para a xente do común. [...] O esforzo por manter a diversidade lingüística debe implicar a todos aqueles que opinan que paga a pena que a herdanza dada dun grupo humano, de feito, da humanidade, se transmita ás seguintes xeracións[8].

A situación do mundo ó respecto é realmente alarmante. Seguindo a M. Krauss[9], definimos como *moribundas* aquelas linguas que non son xa adquiridas polos nenos, é dicir, que non se transmiten xa á seguinte xeración. Este autor dános os seguintes datos sobre linguas moribundas. En Alasca só dúas das vinte linguas nativas son actualmente adquiridas polos nenos e das trinta linguas das minorías setentrionais de Rusia, só tres son adquiridas polos nenos. Nesta zona setentrional do mundo, polo tanto, o noventa por cento das linguas son idiomas moribundos. No que atinxe a Estados Unidos e Canadá, 149 linguas de 187 están moribundas, é dicir, un oitenta por cento. A situación de México, América Central e do Sur é abondo mellor; nas dúas primeiras zonas hai un dezasete por cento de linguas moribundas (cincuenta de trescentas) e na terceira están desaparecendo cento dez de catrocentas, é

6. Junyent, C. *Las lenguas del mundo*. Octaedro, Barcelona, 1993, p. 17.
7. Hale, K. "On endangered languages and the safeguarding of diversity", *Language* 68, 1992, pp. 1-3.
8. Argente, J. A. "Els lingüistes y les llengües amenaçades", *Els* Marges 50, 1995, p. 56.
9. Krauss, M. "The world's languages in crises", *Language* 62, 1992.

dicir, un vintesete por cento. En total, para América, de novecentas linguas hai trescentas feridas xa de morte. En Australia as cousas están moitísimo peor, cun noventa por cento de linguas moribundas. En Rusia hai aproximadamente un cincuenta por cento de linguas nesta situación[10]. Baseándose nestes cálculos e noutros que aquí non mencionamos, Krauss estima como realista que no século XXI a metade das linguas existentes agora (aproximadamente seis mil) desaparecerá para sempre. Estamos falando dunha perda de tres mil linguas en poucos anos; sen dúbida unha catástrofe cultural de magnitude absolutamente descoñecida na historia da humanidade.

Pero ademais das linguas moribundas están as linguas ameazadas, que Krauss define como aquelas que aínda que son adquiridas polos nenos, deixarán de selo durante este século. É moi difícil calcular o número das que están nesta preocupante situación. Krauss considera que hai que incluír neste grupo as linguas que teñan na actualidade menos de cen mil falantes; de feito, a meirande parte das linguas do mundo teñen entre cinco e seis mil. Segundo esta base, a conclusión de Krauss é arrepiante: neste século asistiremos á morte ou á condena irremisible do noventa por cento das linguas humanas.

¿Como permanecer insensible ante tanta barbarie? ¿Como precisamente un lingüista pode quedar indiferente ante tan estarrecedor panorama?

Como di R. M. Dixon, lingüista que dedicou a súa vida ó estudio das linguas indíxenas australianas e doutras partes do mundo, existe unha resposta típica a esta situación como a que se caracteriza a continuación:

> Son linguas insignificantes faladas por pobos insignificantes, estrañas tribos e grupos de minorías que desaparecerán simplemente por causa do imparable avance cara a unha comunidade global das grandes nacións civilizadas do mundo ¿Que interese pode ter unha lingua dun grupo de cazadores e recolectores que pasan o tempo pateando a area quente do deserto na procura de lagartixas e sementes de herbas? [...] ¿Como poden estas linguas dicirnos algo que non saibamos xa mercede ó estudio dos ricos recursos do francés, alemán, español, inglés e ruso? [...] Que estas linguas insignificantes sexan esquecidas sen que ninguén o impida. Quizais se deba rexistrar un pouco dalgunha delas, como mostra, pero é unha perda de tempo e recursos intentar algo máis[11].

Segundo Dixon, hai nesta actitude moitos prexuízos. Primeiro está a falsa idea de que os pobos cunha cultura material limitada teñen que ter

10. Pódese consultar un catálogo dalgunhas linguas ameazadas con indicación do seu número actual de falantes en Junyent, C. *Op. cit.*, 1992, pp. 99-116.

11. R. M. W. Dixon. *Op. cit.*, p. 117.

unha lingua proporcionalmente sinxela. Acontece exactamente o contrario. Dixon estudiou moitos destes grupos indíxenas e observou unha enleada estructura social que vai asociada con trazos lingüísticos que de ningún xeito se poden considerar primitivos, senón tan desenvolvidos e mesmo máis que os das linguas europeas dominantes. Este autor pon un exemplo[12]. As linguas europeas conténtanse con dous ou tres modos verbais (indicativo, subxuntivo), sen embargo, a familia tucana de linguas inclúe algúns idiomas falados entre Colombia e Brasil que teñen un sistema modal denominado *evidencial*, ausente por completo nas linguas europeas. Velaquí un deses sistemas de modos evidenciais:

*Visual:* úsase para indicar que o contado foi visto.
*Non visual:* úsase para indicar que o contado foi percibido por un sentido diferente do da vista (por exemplo, o oído).
*Indicial:* úsase cando o contado foi deducido por indicios.
*Referido:* úsase cando sabemos o contado porque alguén nolo dixo.
*Suposto:* úsase cando o contado se basea en suposicións do falante.

Nestas linguas toda oración ten que levar un indicador que especifique de cal dos cinco casos se trata. Dixon fainos ver o útil que sería en inglés ou en español dispor destes marcadores. Supoñamos que se produciu o roubo dunha sucursal bancaria e que dicimos a un policía: "O ladrón foi por esa rúa". Se o español tivese este sistema evidencial, un simple marcador morfolóxico indicaría ó policía a fiabilidade do noso testemuño. Sabería se vimos o ladrón fuxindo pola rúa en cuestión; se simplemente o escoitamos, pero non o vimos; se o deducimos dalgún indicio que o ladrón puidese deixar; se unha testemuña ocular nolo contou ou, sinxelamente, se é unha suposición nosa.

A continuación Dixon argumenta que se os lingüistas non se aventurasen na selva amazónica (despois de vacinarse contra a febre amarela, o tifo, o tétano e contra todas as variedades da hepatite e cunha boa provisión de píldoras contra a malaria) para estudiar esas linguas, nin sequera nos decatariamos dun interesantísimo trazo das linguas humanas: o sistema modal de evidenciais. ¿Cantas características das linguas humanas se perderán para sempre coa morte de centos de linguas practicamente descoñecidas polos lingüistas?

M. Krauss achéganos datos sobre as especies animais en perigo de extinción: un 7,4 por cento de mamíferos e un 2,7 por cento de aves. Poucos se estrañan de que haxa sociedades, agrupacións, institucións e mesmo partidos políticos ecoloxistas que batallen nacional e internacio-

12. *Ibidem*, p. 120.

nalmente para protexer as especies de animais en perigo. Pero a ameaza sobre as linguas minoritarias é moitísimo maior e afecta directamente á nosa especie. ¿Como é posible que a reacción ante esa perda sexa comparativamente moito máis pequena, se é que existe? Estamos destruíndonos nós mesmos e nin sequera somos conscientes diso.

Os lingüistas temos a obriga de promover a loita en favor das minorías, das súas culturas e das súas linguas. Se non o facemos, os nosos colegas do futuro preguntaranse desconcertados: ¿que fixeron os lingüistas daquel entón? ¿Por que ficaron impasibles, como se a cousa non lles concernese?

M. Krauss deunos a clave da morte das linguas: as linguas morren irremisiblemente cando os pais consideran que non paga a pena transmitírllela ós seus fillos; morren cando deixan de pasar de xeración a xeración.

É absolutamente fundamental que as institucións responsables planifiquen unha política lingüística que teña como obxectivo rematar co menosprezo cara ás súas linguas de moitas comunidades. Neste sentido é imprescindible que a educación se realice na lingua propia de cada comunidade lingüística. É na educación onde hai que actuar porque é no momento da transmisión da lingua onde se produce a situación de ameaza. Se a lingua que hai que protexer da ameaza de morte non se utiliza como medio principal para a educación, non se poderán mudar as actitudes que consideran certas linguas de minorías como menos adecuadas para a vida actual. De nada vale dicir que tal lingua dominada é tan válida como tal lingua dominante se despois a maior parte da educación se realiza nesta última. Isto seguirá influíndo na idea de que a lingua dominada realmente non paga a pena, co que se poden producir situacións de *desprezo cara á propia lingua* que moitas veces chega a ser *odio cara á propia lingua* cando non existe nin sequera esa actitude positiva cara ó idioma dominado, que é precisamente o máis habitual:

> ¿Quen pode estrañarse que tras séculos de esmagar o éuscaro e a súa comunidade lingüística desde a escola ata a tumba, desde o Estado, os xornais, a intelectualidade, a Igrexa, tras insistirse na súa inutilidade e torpeza, tras tanta represión, persecución, aldraxe e burla, quen se estrañará —repito— de que o vascofalante abandone ("libremente") a súa lingua, a odie, non a transmita ós seus fillos? [...] O orgullo dos vascofalantes nos últimos anos é agora de novo obxecto de burlas e diatribas, tachado de fanatismo[13].

13. Torrealdai, J. M. *El libro negro del euskera*. Ttarttalo, Donostia, 1998, p. 10.

É absolutamente imprescindible que as comunidades lingüísticas minoritarias accedan a un espacio multicultural *a través da súa propia lingua e cultura*; isto non só axudará a preservar esa lingua minoritaria, senón que fará que esa minoría faga a súa aportación orixinal e, polo tanto, enriqueza significativamente ese espacio cultural. Claro que isto é difícil de conseguir en espacios dominados de arriba a abaixo por unha determinada cultura e lingua que ten como obxectivo, declarado ou non declarado, lograr a homoxeneización e a uniformizacións completas.

Tal como está a situación actual, mesmo en ámbitos economicamente privilexiados como a Comunidade Europea, propor que as linguas minoritarias se estudien nas escolas como unha segunda lingua máis, nun contorno onde predomina unha lingua maioritaria, é condenalas a curto, medio e longo prazo (segundo os casos) á categoría de linguas ameazadas.

M. Siguan propón que a educación lingüística na Comunidade Europea se realice desde o principio do mantemento da variedade. Estamos totalmente de acordo con esta proposta. Emporiso, o realismo que adopta este autor vai claramente en detrimento das linguas minoritarias:

> Manter a variedade non só esixe aumentar o tempo dedicado ó ensino de linguas e mellorar a calidade deste ensino, senón evitar tamén que este ensino se concentre exclusivamente nunhas linguas determinadas, as que cualificamos de "linguas máis ensinadas". Mais á hora de propor este obxectivo hai que ser extremadamente realistas. Calquera intento de impor a apredizaxe dunhas linguas en vez de outras ou de supor que o aumento do número de estudiantes das "linguas menos ensinadas" pode ser o resultado de diminuír o número dos estudiantes das "máis ensinadas" está condenado ó fracaso[14].

Destas palabras despréndese que non podemos esperar que a existencia dunha lingua maioritaria nun sistema educativo deixe un espacio razoable ás linguas pequenas. E, en efecto, así é. De maneira que a proposta de tratar estas linguas minoritarias como segundas linguas as condena irremisiblemente:

> E ó tratar da oferta educativa de segundas linguas hai que pensar tamén nas linguas que non son estranxeiras e que por razóns políticas e culturais teñen que estar presentes no ensino. Refírome con iso ás linguas das minorías lingüísticas e ás linguas dos inmigrantes.
>
> Se se recoñece á lingua dunha minoría o dereito a estar presente no ensino, isto significa que os membros desa minoría teñen que practicar esta lingua na escola e tamén a lingua oficial do Estado, o

14. Siguan, M. *La Europa de las lenguas.* Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 186-7.

> que significa para eles un esforzo suplementario, pero un esforzo que non debe limitar as súas oportunidades para adquirir linguas estranxeiras[15].

Propor isto nunha situación na que unha lingua dominante está omnipresente no sistema educativo (e non só nel) é condenar a esa lingua minoritaria.

O falante dunha lingua minoritaria ten igual dereito que o dunha maioritaria a educarse na súa propia lingua, e non só na escola, senón tamén en instancias de educación superior. Só cando unha persoa poida acceder a todos os niveis de educación na súa propia lingua, se terá respectado este dereito que temos todos os seres humanos (falemos unha lingua maioritaria ou minoritaria).

Incluír o ensino dunha lingua minoritaria no apartado de segundas linguas, para que esta se *practique* na escola, dada a situación de manifesta desigualdade ó respecto, supón na práctica a lesión dese dereito a formarse en todos os niveis do ensino na lingua primeira de cada un. Aínda máis, falar de esforzo suplementario, porque os falantes das linguas minoritarias deben aprender, ademais da oficial do Estado, unha estranxeira, é condenar a estas comunidades a un esforzo superior simplemente para exercer un dereito para o que todos debemos ter exactamente a mesma facilidade, mais que só poden facer valer con comodidade os falantes dunha lingua maioritaria. Esta é unha situación clamorosamente inxusta.

Como ten observado C. Junyent, o programa bilingüe no que unha das linguas é dominante (sono todos) non ten outro fin habitualmente que o de impor esa lingua dominante:

> A ensinanza bilingüe destinada a reforzar os modelos de comunicación vertical ou, dito noutras palabras, a ensinanza bilingüe que contempla o uso da lingua subordinada como unha concesión ós dereitos lingüísticos do neno [...] non deixa de ser a transmisión da percepción xerarquizada das linguas, co cal a mensaxe é evidente: "aquí tes a túa lingua, pero nós non te deixaremos sen a 'boa'"[16].

No mesmo sentido pronúncianse outros autores:

> Sen embargo, un sistema escolar bilingüe polo xeral só é aparentemente igualitario. Mesmo cando está equilibrado respecto ós cursos, está de feito desequilibrado en favor da lingua dominante que

15. *Ibidem*, p. 172.
16. Junyent, C. *Contra la planificació. Una proposta* ecolingüística. Empúries, Barcelona, 1998, p. 53.

> controla o contorno exterior á escola. O bilingüismo na educación é, así, polo xeral, un bilingüismo de transición, que a longo prazo facilita a asimilación lingüística ó grupo dominante[17].

Ante isto é abosolutamente necesario conseguir un ensino bilingüe no que a lingua minoritaria teña consideración de primeira lingua e non de segunda lingua:

> Para preservar e reproducir a lingua minoritaria no mozo, unha forma "forte" de ensino bilingüe que apoie a lingua patrimonial esixe un programa de "primeira lingua" con metas e obxectivos lingüísticos explícitos e unha estructura secuencial. [...] Cando os nenos reciben clases (por exemplo, de sociais e de ciencias) na súa lingua materna, o desenvolvemento da lingua nesas áreas curriculares pode ser protexido manifesta e conscientemente. A lingua materna do neno desenvólvese cando se cultiva e se promove de foma deliberada en todas as áreas curriculares[18].

Ademais, este protagonismo da lingua patrimonial debe de ir unido a un protagonismo da cultura asociada á mesma:

> Ás veces arguméntase que unha lingua minoritaria ten que ser protexida para preservar a cultura que comporta. O contrario tamén se pode manter. A cultura que comporta ten que ser protexida na clase para preservar a lingua minoritaria. [...] As habilidades lingüísticas na lingua minoritaria non son garantía dun emprego continuado desa lingua nos anos da adolescencia e na idade adulta. [...] Protexer unha lingua minoritaria na escola sen protexer a cultura que comporta pode ser financiar unha máquina custosa de corazón-pulmón conectada a un organismo moribundo. Promover a cultura que comporta unha lingua xunto co ensino da lingua minoritaria pode dar unha inxección de vida a esa lingua e a esa cultura[19].

Ante unha situación de desigualdade é evidente que hai que promover políticas que axuden especialmente ó máis feble para nivelar eses grandes desniveis existentes:

> Neste ámbito é fundamental o principio básico da ecolingüística: a protección dos máis febles, porque xa vimos que os organismos invasores aproveitarán calquera oportunidade para ocupar o ecosistema, e iso nas relacións da ecoloxía cultural non ten ningún sentido[20].

17. Laponce, J. A. *Languages and Their Territories.* University of Toronto Press, 1987, p. 170.
18. Baker, C. *Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo.* Cátedra, Madrid, 1993, p. 272.
19. *Ibidem*, p. 278.
20. Junyent, C. *Op. cit.*, 1998, p. 178.

A situación de desequilibrio manifesto obriga a protexer especialmente as linguas minoritarias:

> Ó cabo, a reciprocidade implica que o coñecemento de calquera lingua sexa incentivado e, dado que o coñecemento das linguas dominantes xa está incentivado, a protección do máis feble implica un incentivo engadido[21].

Con todo, non debemos ser inxenuos: a ocupación de novos espacios e ámbitos por parte das linguas minoritarias supoñerá necesariamente o cese do predominio da lingua dominante neses espacios e os falantes e institucións que a promoven farán o posible para non deixar esa posición predominante: ninguén renuncia ó dominio de boa gana. Nestes casos falarán de imposición e de violación de dereitos.

En Europa temos moitas linguas que esmorecen sen que se faga gran cousa por elas: o bretón, o occitano, os chamados dialectos de italia, o sardo, o ladino, o romaní nas súas diversas variedades, o frisón, o feroés, o gaélico escocés, moitas linguas do Cáucaso[22]. Mentres, o francés, inglés, alemán, ruso ou español seguen gozando dunha situación privilexiada que fai que os seus falantes poidan exercer doadamente uns dereitos que outros só poden facer valer, cando poden, realizando grandes esforzos.

J. C. M. C.

21. *Ibidem*, p. 179.

22. Unha panorámica da situación dalgunhas destas linguas fornécese en Giordan, H. (dir.). *Les Minorités en Europe. Droits Linguistiques et Droits de l'homme*. Kimé, París, 1992.

# NO CENTENARIO DE PLÁCIDO CASTRO

# Presentación

Xulio Ríos

*Plácido Castro é unha das figuras menos coñecidas do universo galeguista. A ocasión que nos brinda a celebración do centenario do seu nacemento debe servir pois para reflexionar sobre a súa vida e a súa obra, ambas as dúas marcadas por un firme compromiso con Galicia.*

*Naturalmente, os contextos e escenarios de hai cen anos non son os de hoxe, pero cabe observar no pensamento de Plácido signos dunha actualidade e permanencia, quer no político, quer no cultural, que sen dúbida despertarán a curiosidade investigadora dos especialistas. As análises verquidas neste número abordan aspectos esenciais da súa experiencia intelectual (o xornalismo, a traducción, a reflexión política marcada polo universalismo e a devoción céltica) e constitúen valiosas achegas para obter unha radiografía mínima deste autor. Pero sobre todo aspiran a definir un punto de inflexión respecto a tan rica figura e pechar ese amargo esquecemento que rodea a Plácido Castro.*

*En primeiro lugar, hai un Plácido no seu tempo e outro fóra del. O primeiro é o da vocación política, do compromiso partidario e intelectual co galeguismo e con Galicia, da devoción pola cultura, o xornalismo e o debate de ideas. Ese Plácido era o secretario de relacións internacionais do Partido Galeguista que chegou a participar no Congreso de Nacionalidades Europeas de 1933, onde Galicia se consagrou como unha nacionalidade recoñecida internacionalmente; era o directivo das Irmandades da Fala de Coruña, ou da Asociación de Escritores en Lingua Galega; era o Plácido que enviaba as súas "Crónicas desde Londres" a* El Pueblo Gallego *ou a* Informaciones, *que tanto escribía en* La Nación *de Buenos Aires como en* A Nosa Terra. *Despois da Guerra Civil, do seu xuízo e condena,*

*fóra do seu tempo e das súas paixóns, xorde un Plácido desorientado e frustrado, "estrañado no seu propio país" co que escasamente puido reconciliarse nos últimos anos da súa vida.*

*Hai outro Plácido dotado de habilidades múltiples e coñecementos máis propios dun humanista do Renacemento, unha ilustración gañada a pulso na súa etapa formativa en Glasgow con boa parte da elite británica do momento, e que lle permitía algo máis que defenderse en coñecementos musicais, na pintura, na astronomía e, por suposto, na sensibilidade poética que lle permitiu traducir ó galego numerosas obras de grandes autores de inspiración céltica e británica. O contraste ofréceo un Plácido sempre inadaptado que malia os esforzos da súa dona, Jesusa Sineiro, atópabase con mil e unha dificultades para defenderse na vida ordinaria e acostumarse, el que procedía dunha familia moi acomodada de Corcubión, ás privacións da posguerra, tanto aquí como en Londres, cunha numerosa prole.*

*E sobre todo hai un Plácido eternamente preocupado pola salvagarda da identidade de Galicia, do reencontro de Galicia consigo mesma en todos os dominios (da lingua á paisaxe pasando polo turismo e por toda concrección cultural), manifestacións que deben ser enxalzadas e dignificadas para construír a partir delas un futuro no que debiamos exercer de galegos en Galicia e no mundo. El, que tantos anos vivira no Reino Unido, antes e despois da guerra, participando nas emisións da BBC en lingua galega, castelá e inglesa; quen chegou a colaborar durante varios anos co* Jornal de Notícias *de Porto, comprendía mellor ca ninguén o significado desa proxección universalista que el unía á admiración do progreso, dun progreso sempre con identidade, que sintetizaba toda unha vida de compromiso con Galicia.*

*E con independencia da época e das súas vicisitudes anímicas, hai sempre unha foto fixa, a do Plácido do diálogo, da tolerancia, do librepensamento, da curiosidade, da fe e das convicción democráticas profundas, do gusto polo traballo ben feito e con rigor, daquel individuo culto e amador da cultura que preferiu falar con voz baixa ou simplemente calar, a baixar a cerviz ante a tiranía da ignorancia e a mediocridade franquistas. Tamén por iso o seu retrato ben merece acompañar ó dos mellores homes e mulleres desta Terra.*

Grial *súmase así ao esforzo da Fundación Plácido Castro que co Premio de Traducción recentemente creado e outras iniciativas como a Conferencia Anual que leva o seu nome e xa vai na terceira edición, impulsa ese imprescindible labor de recuperación e reivindicación de tan insigne galeguista.*

# O ideario político de Plácido Castro

Xulio Ríos

Resulta dificilmente explicable o descoñecemento existente arredor da figura de Plácido Ramón Castro del Río. Non soamente por estar vinculado a feitos de enorme transcendencia e importancia na historia contemporánea de Galicia, senón por contar cun sistema de pensamento estructurado e tan singular que o diferencia marcadamente dos seus coetáneos. Na súa feble proxección probablemente teña influído o seu propio carácter, introvertido e xeralmente pouco dado ás significacións, en especial despois do xiro que experimentou a súa vida nos anos posteriores á Guerra Civil. Plácido abrazara con enorme ilusión e esperanza o compromiso galeguista, mergullándose a fondo nas actividades do Partido e en todo aquilo que gardara relación co rexurdir de Galicia (desde as Irmandades da Fala ata a Asociación de Escritores en Lingua Galega). A Guerra Civil e o triunfo franquista eliminaron de raíz toda posibilidade de actuación política democrática e Plácido acabará por tomar o camiño do exilio londinense desde o desterro interior de Coruxo. Durante anos soamente saberemos del a través das colaboracións na BBC, na prensa portuguesa ou en publicacións americanas.

Un feito capital que singulariza as aportacións de Plácido Castro a Galicia e ó nacionalismo, radica no conxunto de elementos que o relacionan coa Gran Bretaña. Moi novo comezou a cursar estudios no colexio Scarborough, en Glasgow, con a penas seis anos (¡en 1908!). Ese primeiro período de formación foi decisivo para interiorizar as ideas básicas do seu pensamento político (democracia, liberalismo e identidade, sobre todo, identidade) ás que nunca máis renunciaría, exhibíndoas cunha coherencia que non sempre resultarán do agrado de todos.

Seguramente orientado para continuar co negocio familiar (o seu pai mantiña importantes relacións comerciais coas Illas Británicas), Plácido, chegou ó nacionalismo a través da súa observación, estudio e admiración polo Reino Unido. As súas *Crónicas desde Londres* publicadas en *El Pueblo Gallego* e, despois da guerra, en *O Jornal de Notícias* de Porto (*Aquí, Londres*), dan conta dun cabal coñecemento da vida política británica, demolendo numerosos tópicos comúns e afondando nas súas peculiaridades, sempre con especial atención ós problemas nacionais ou ás relacións con Europa, coa perspicacia dun agudo analista internacional.

O que primeiro advirte Plácido é que boa parte da fortaleza das Illas Británicas estriba na súa singularización, no cultivo e defensa dunha identidade que a proxectan no mundo de forma xenuína. E se Galicia aspira a ser, a contar no concerto dos pobos, debe recoñecerse a si mesma, recuperar e proxectar a súa identidade. Por iso Plácido dedicará especial atención a este problema, procurando aportar o seu perfil e contornos básicos, adiantando unha construcción que se artella arredor de dous elementos esenciais: a saudade e o celtismo, elementos inseparablemente unidos como acertou a sinalar o propio Castelao: "dado que a saudade é un sentimento inexplicable, que vén das nosas orixes, haberá que buscala no corpo revelado da poesía celta. Esta angueira foi cumprida por Plácido R. Castro ó percorrer o moderno lirismo poético de Escocia e de Irlanda para comparalo co noso. Castelao recorre a Plácido para significar que a saudade é "instinto da vida... sentimento instintivo da colectividade"[1].

Os sinais de identidade do ser galego defíneos a partir tamén do celtismo, entendido como unha forza cultural que debe servir de complemento ó nacionalismo e por iso eixe irrenunciable dunha política exterior de Galicia. Plácido non acostuma falar de oídas e por iso realizará viaxes por terras de Irlanda, para nós a nación máis interesante do mundo, escribiría en *Céltiga*, narrando unhas fermosas crónicas que foron publicadas en *El Pueblo Gallego*. Son moitas as comparacións que se poden establecer entre Irlanda e Galicia en diversos aspectos da súa existencia. Unha delas refírese ó florecemento, decadencia e rexurdimento da poesía[2]. Tamén aquí atopará referencias para o noso teatro e a nosa política e impulsará un excelente labor de traducción. Galicia ten ante si asimiladas posibilidades de estreitar os lazos espirituais que a unen a outras terras célticas de Europa, acaso chamadas aínda a dar ó mundo un novo concepto de civilización, unha nova modalidade cultural e sentimental, afirma en 1933[3], con condicións mesmo como para

1. Castelao. *Sempre en Galiza*. Edicións Galiza, Bos Aires, 1944, p. 355.
2. *Faro de Vigo*, 27-VIII-1961.
3. *El Pueblo Gallego*, 4-VIII-1933.

desempeñar un papel decisivo para establecer un novo paradigma que poña freo ó materialismo e afirme a fantasía, asegura en *Céltiga*.

A súa ampla formación (o noso culto amigo Plácido, poderemos ler unha e outra vez nas publicacións galeguistas cando dan conta dunha conferencia ou intervención súa), o interese pola poesía, a pintura, o teatro, o seu humanismo profundo, facilitaralle enormemente a configuración dunha concepción aberta e xenerosa do nacionalismo, ó que chegará animado polas súas conversas de verán con Antón Vilar Ponte, pero convencido de que Gran Bretaña proporciona o mellor exemplo para comprender que un país pequeno con identidade pode sobrevivir con dignidade dabondo e aportando riqueza e diversidade ó patrimonio común universal. Non é certamente un proceso normal. O normal sería que co seu dominio de idiomas, coa súa formación, coa súa orixe familiar e capacidade económica dirixira as súas inquedanzas por outros derroteiros, pero Plácido manifesta desde moi novo un fondo compromiso con Galicia e a causa da súa redención, convencido de que o nacionalismo galego non é unha ficción idealista, senón a auténtica expresion das realidades dunha Galicia que vive unha situación colonial cun caciquismo que consolida unha situación similar á da opresión británica sobre Irlanda nos séculos XVIII e XIX. En "Justificación del nacionalismo" asegura que "Galicia é mais que unha división xeográfica e ten os elementos materiais e sentimentais para ser unha nación. O sentimento patriótico é máis patente e perdurable que as razóns materiais e económicas" [4].

A defensa da identidade non significa en Plácido forma de conservadurismo ningún senón a asunción dunha certa idea de progreso, de innovación, que non lamine eses sinais que rompen coa uniformidade. Plácido ponnos en garda contra ese mimetismo que aniña nun estendido complexo de inferioridade que nos leva a facer borrón e conta nova do propio para adoptar o alleo, case sempre de peor condición e calidade. Mesmo cando reflexiona sobre a saudade, lembra que o pobo que teña saudade continuará insatisfeito e progresará.

No ámbito político, a identidade debe ser recoñecida e exaltada. Por iso, en primeiro lugar, entende que o nacionalismo galego, máis próximo ó irlandés que ó catalán, debe basearse na tradición e non ser reemprazado por un nacionalismo económico (non comprende por exemplo obsesións como a de construír unha grande urbe industrial galega que, ollando para Belfast en contraste con Dublín, destrúe a identidade). Por outra banda, o nacionalismo de Plácido non é sinónimo inevitable de ruptura, de secesión. O nacionalismo pode ser leal

4. *La Nación*, 22-V-1932.

nun Estado que recoñeza a pluralidade e a acepte como un valor da convivencia. Non hai lugar para o temor. A única esperanza de fraternidade ibérica, asegura, a única posibilidade de crear un verdadeiro patriotismo e un xenuino espírito español integrados pola cultura de cada pobo, reside na liberación destes pobos e a intensificación das súas características peculiares.

Desde un punto de vista ideolóxico-político, Plácido Castro manterase fiel ás raíces que vertebra nos primeiros anos mozos, se acaso con lixeiras inclinacións cara á esquerda nos anos trinta. Identifícase co movemento liberal e admira o réxime parlamentario, as formas democráticas, e repudia os autoritarismos e as intolerancias. É un liberal-demócrata, antitotalitario e progresista. Incialmente toma distancias dos laboristas, a quen considera socialmente inmaduros, se ben amosa en temas concretos, especialmente nos sindicais, certa proximidade; pero nada quere saber de loita de clases ou de sovietismos, como tampouco de conservadurismos. Na súa opinión, a consecución da xustiza social non pode esixir como prezo o sacrificio das liberdades.

Nesa perspectiva, amósase moi crítico co sistema soviético, chegando a asegurar, a propósito da ruptura anglo-rusa de 1937, que "a desaparición do comunismo é imprescindible para Europa"[5]. Non hai o máis mínimo coqueteo co espíríto marxista a quen atribuirá a uniformización do pensamento ou a manipulación das investigacións e teorías científicas para acomodalas ó seu ideario. A finais da década dos corenta, establecido en Londres, observa pola contra como tanto laboristas como conservadores presentan programas políticos ambiguos e pouco diferenciados, ata o punto de que, coa evolución do estado de benestar, pode rematar sendo un estado case socialista sen que se dean cambios violentos e cos conservadores defendendo esa legalidade establecida[6].

En *Confianza no porvir* asegura: "... somos moitos os que coidamos que é esencial que o grupo máis forte do nacionalismo se declare francamente liberal en todos os sentidos, se a causa da independencia de Galicia ha de triunfar nunha data próxima. Coidamos que así o esixe o ambiente actual de Galicia, de España e do mundo. E así opinamos que o espírito galego foi sempre tan fondamente liberal que incluso por tradicionalismo ten que ser liberal o galeguismo"[7]. O fundamental dese liberalismo é a defensa do sentido da independencia de cada individuo. Individuo, rexión e humanidade son para Plácido os tres niveis ou categorías sociais fundamentais.

5. *El Pueblo Gallego*, 3-VI-1927.
6. *Jornal de Notícias*, 4-VI-1949.
7. *A Nosa Terra*, 1-XII-1931.

Considera a cidadanía como o principal soporte dos valores democráticos: "Só se lle poden arrebatar os dereitos cidadáns ós pobos que nunca souberon exercelos"[8]. Na crítica a *Las dictaduras* de Francesc Cambó, asegura que en España non se pode falar de democracia xa que nunca existiu: os partidos están confabulados, os sistemas electoral e parlamentario son unha ficción e o caciquismo é apoiado por todos os cidadáns... Por iso considera que a sinceridade dos partidos vai ter máis importancia que os programas políticos e a marxinación da vida cívica española á que se someteu a Galicia pode favorecer a emerxencia dun galeguismo non contaminado e honesto.

Plácido confórmase como un demócrata convencido que vai pasar duras probas en anos nos que as liberdades públicas como valores indispensables para falar dunha sociedade civilizada pasarán serios apuros tanto en España como en Europa. Poida que tamén, seguramente, influíra nesta inclinación o ambiente familiar, de adscrición liberal, e a súa propia orixe de clase, manifestamente acomodada. A súa concepción da democracia afonda naturalmente nas raíces británicas: "¿Cal das dúas tendencias é a verdadeiramente democrática?, ¿aque ve a sociedade como unha escaleira cuns chanzos sinalados con cantidades de dólares, ou a que considera a todas as súas clases igualmente dignas e se preocupa da igualdade política de todos os seus membros?", escribe en *El Pueblo Gallego*[9] para criticar o modelo norteamericano que ofrece "como estímulo o mandar, tendo como consecuencia lóxica que quen non logra ascender un chanzo na escala social é un ser inferior, e facendo do diñeiro a medida da categoría social. Esta facilidade de cambiar de clases é o que máis acentúa a existencia da diferencia de clases", apostila. A pesar diso xa en 1929 vaticina que "Inglaterra e Estados Unidos terminarán por porse de acordo en cuestións como o equilibrio militar nos océanos"[10].

Con todo, unha vez en Galicia, chegará a colaborar con *Ser*, o semanario galego de esquerdas, como o autodefinía Suárez Picallo, e progresivamente irá afastándose dos sectores de dereita do galeguismo. É importante destacar tamén neste sentido a identificación co cooperativismo, que chegou a defender como fórmula económica e social idónea para conciliar intereses a priori contrapostos, idónea para Galicia porque nela, asegura, o colectivismo ten mais forza que o capitalismo.

8. *El Pueblo Gallego*, 3-IV-1927.
9. *Ibidem*, 22-II-1927.
10. *Ibidem*, 9-VII-1929.

## PLÁCIDO, O REXIONALISMO MUNDIAL E O UNIVERSALISMO

O nacionalismo é o noso punto de contacto co mundo. En Galicia, os que teñen un espírito internacional e universalista son os nacionalistas; o que defende unha España unitaria é quen pretende pechar as fronteiras a todo o universal, enfatiza[11]. O nacionalismo de Plácido é unha nova forma de unión: a verdadeira cohesión é a que teñen as asociacións voluntarias de pobos libres e non a falsa unidade imposta por un Goberno a rexións diversas[12]. Plácido cre nese rexionalismo mundial que xorde da constatación da existencia de intereses comúns e comenta con entusiasmo, por exemplo, o feito de que sete nacións libres e democráticas situadas en catro continentes (a Comunidade de Nacións Británicas) se reúnan en Londres para deliberar e construír a partir da súa liberdade e independencia unha nova cohesión por medio da cooperación económica. Por fin se entende que a concesión da liberdade é o único medio de chegar á cooperación. Son os alicerces dun rexionalismo económico mundial baseado nun sistema de barreiras aduaneiras que pode facer do Imperio Británico "unha grande unidade económica capaz de competir cos Estados Unidos e cunha posible federación europea"[13].

O universalismo é outra constante que se afirma no seu pensamento, traducido nun respecto escrupuloso por todos, na exaltación permanente do valor da convivencia, nesa afirmación da colaboración que podemos atopar na súa proxección xornalística (desde o *Informaciones* de Madrid a *El Pueblo Gallego*, ou *La Nación* de Bos Aires ou o *Jornal de Noticías* do Porto), un universalismo que partía dunha concepción de defensa dese nacionalismo que arranca das pequenas nacións (nas súas crónicas sempre haberá espacio para informar da evolución do nacionalismo en Escocia, Gales ou Irlanda). Aínda que tamén tiña as súas contradicións, como cando amosaba certa comprensión coas actitudes imperialistas do Reino Unido nas súas colonias (a propósito da penetración británica en China, por exemplo), comprensión máis próxima ó paternalismo cultural que ó imperialismo económico. Galicia, sendo galega, é mais universal e ten máis personalidade que se perde a súa identidade nun Estado español uniforme, asegura en *El Pueblo Gallego*[14]. Nese sentido, importa destacar a súa defensa do idioma galego a propósito da crítica dun certo cosmopolitismo que expoñía Johan Carballeira con quen mantén unha interesante polémica. Plácido non comprende como "pode crer que a actualidade europea revela o rápido

11. *El Pueblo Gallego*, 29-X-1931.
12. *Ibidem*, 2-XII-1930.
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*, 10-X-1933.

avance do cosmopolitismo e o predominio das grandes linguas". Na súa opinión, está agromando certamente un novo cosmopolitismo, mais, aínda que semelle paradoxal, asegura, é un cosmopolitismo nacionalista: "os que o senten teñen como ideal os Estados unidos do mundo, pero estiman que só se chegará a establecer cando se estimule o verdadeiro patriotismo en cada nación, e cando estas nacións sexan xenuínas unidades raciais e sentimentais"[15].

Un último elemento que me gustaría salientar como eixe definidor das súas convicción é o pacifismo. Crítico coa pena de morte, Plácido vivirá episodios convulsos (Primeira e Segunda Guerra Mundiais, a Guerra Civil, os conflictos con Irlanda, etc.). O aborrecemento da guerra, estaba aínda fresca a de 1914 e as súas secuelas, lévao a preconizar desde as súas tribunas xornalísticas, a esixencia de responsabilidades ós políticos que desatan conflictos armados ou a instar á fiscalización da política exterior por parte dos cidadáns como unha prolongación máis da política interior, e a salientar a importancia de que sexan os individuos e non os Estados os suxeitos da paz. Desconfiaba enormemente da diplomacia, "unha cousa tan delicada que non resiste a presencia da verdade", chegou a dicir. Pero aporta tamén outra arista do problema: "A solución dos problemas de minorías e de autonomías é unha das etapas indispensables na loita pola pacificación do mundo ceibando os pobos que se senten asoballados e debilitando ó mesmo tempo os grandes Estados imperialistas"[16]. Así, o nacionalismo, lonxe de constituír un motivo de apartamento e de división vén ser un axente de aproximación e de pacificación moito máis eficaz que as ideas internacionalistas, vas e inútiles porque ninguén as sente con convicción, afirma[17].

A mellor base para evitar a guerra é o pacifismo dos cidadáns de cada nación máis que dos seus políticos. Plácido reivindica en 1927, por exemplo, un sistema de xustiza internacional ó tempo que urxe un maior protagonismo cívico á hora de fiscalizar a política exterior: "Algo cambiará se a opinión pública de cada Estado dera igual importancia ós temas internacionais que ós nacionais"[18].

Con todos estes mimbres en avanzado estado de configuración, a comezos dos anos trinta volve a Galicia. Ata 1936 vivirá anos dunha intensa paixón e compromiso co ideario galeguista. En 1931 pronuncia a súa conferencia "O nacionalismo, credo moderno", organizada polas Irmandades da Fala da Coruña, da que emerxe como membro directivo.

15. *El Pueblo Gallego*, 15-IX-1928.
16. *A Nosa Terra*, 25-VII-1932.
17. *El Pueblo Gallego*, 8-V-1927.
18. *Ibidem*, 29-VI-1927.

Nada de tribalismo, nada de reaccionario, son as nacións pequenas as máis idóneas para afortalar o ideal de democracia, onde mellor se pode exercitar o debate e a participación, a maior garantía para evitar as tentacións militaristas e expansionistas. Cómpre matizar sempre á hora de falar de nacionalismo que Plácido aposta por el como medio para a dignificación do país, a nivel económico, político, social e cultural, e como vía para instrumentar unha cooperación internacional respectuosa cos demais pobos do mundo: "Un galeguismo sensato non impedirá que esteamos sempre en contacto coa cultura europea, un contacto máis íntimo que o que manteriamos por medio das traduccións das ideas europeas que nos presentan os pensadores madrileños", afirma.

Nesa etapa completa esas elaboracións intelectuais, remata a súa arquitectura conceptual básica e ten a oportunidade de confrontar as súas ideas na política práctica. Desde as Irmandades da Fala da Coruña pasa ó Partido Galeguista. Participa na Asemblea fundacional de Pontevedra e intégrase na súa dirección. Na II Asemblea pasa á Executiva, substituíndo a Boveda en organización, e na III asume xa a secretaría de relacións internacionais. Participa como un máis nas homenaxes e actos reivindicativos da época; cunha grande ilusión, implícase nas campañas políticas, toma partido nos debates, é, en suma, un membro activo, integrante dese núcleo duro de dirección do Partido Galeguista.

E medra progresivamente a súa comprensión da pertinencia dun movemento político de corte nacionalista, autoorganizando os galegos e galegas, mirando para dentro pero observando sempre atentamente canto acontece ó seu redor. En primeiro lugar, seguindo a evolución europea do momento: a implantación en Alemaña do nazismo, por exemplo, lévao á conclusión de que os grandes Estados son máis proclives á dictadura e ó imperialismo, adiantando que se Baviera fose independente, probablemente continuaría sendo democrática. Ou cando analiza a intención independentista de Australia occidental e a compara co caso galego. En ambas situacións, o centralismo é o que se mostra como reaccionario, mentres que o nacionalismo é de esquerdas. Por outra banda, o seu desencanto a propósito dos partidos estatais e o seu compromiso autonomista, lévao a reivindicar un total desvencellamento deles, reflexionando a partir do caso irlandés: Irlanda só logrou avanzar cando xurdiu un partido que non interviña na política británica, o Sinn Féin (Nós sós)"[19].

A súa fonda preparación e o dominio de idiomas leváronno á representación de Galicia e do Partido Galeguista no IX Congreso de Nacionalidades Europeas, celebrado en Berna en 1933, un fito que aínda hoxe non superou o nacionalismo galego e sobre o que, ademais, pasa, in-

19. *Ibidem*, 26-IV-1933.

comprensiblemente, con pés de lá. Plácido desempeña un papel clave na proxección exterior do galeguismo. Entón, case coma hoxe, unicamente os cataláns e vascos eran alguén. Plácido chegou alí coa súa Memoria, redactada por Vicente Risco, para explicar quen eran os galegos. E Galicia foi proclamada e aceptada como unha nación europea. Plácido entrevistouse co presidente do Parlamento suízo e do Consello da Sociedade de Nacións. Calquera que sexa o réxime político en que Galicia viva, a nosa terra autónoma, ou non, está xa proclamada moralmente como unha nación, afirmaría desde a súa tribuna en *El Pueblo Gallego*[20].

É un feito capital na nosa historia contemporánea. No propio *Sempre en Galiza*, Castelao, cando comeza a explicar por qué Galicia é unha nación, o primeiro que afirma é que esa condición goza do recoñecemento exterior, non é algo opinable por catro galeguistas, algo que debamos demostrar ante ninguén. Aquela participación, aquel recoñecemento, transformou a condición nacional de Galicia en algo obvio e indiscutible. Logo, as derivas da difícil política europea do momento, as contradicións daquel organismo, as propias prioridades da política galega, etc., levaron ó abismo a aquela organización coa que a partir de 1935 o Partido Galeguista reduce a súa relación, pero a participación foi sonada e tivo a súa repercusión tanto en Galicia como en Europa. Plácido, que sempre recoñeceu a necesidade de difundir o ideario galeguista entre os propios galegos como imperativo para avanzar socialmente, comprendía tamén a importancia de estar fóra. En 1934, na III Asemblea do Partido Galeguista, decídese a creación da Secretaría de Relacións Internacionais que el pasará a desempeñar como recoñecemento ó seu labor. Nesa Asemblea, Plácido é o candidato máis votado polos delegados, por diante incluso do propio Castelao.

Plácido esbozou a armazón do que podía ser a política exterior de Galicia, apuntando xa en 1931 os seus eixes básicos: fraternidade ibérica con vascos e cataláns (é participante habitual nos encontros do Galeuzka), intensificación das relacións cos pobos de cultura portuguesa de ambos os dous lados do Atlántico, estreitamento dos lazos que nos unen as terras célticas de Europa. Non houbo tempo histórico para levala á práctica.

Plácido estaba na Coruña cando estalou a Guerra Civil. Agochado na Costa da Morte, foi detido, procesado, e condenado a oito anos de desterro a máis de 100 quilómetros de Muxía, ó pago dunha multa de 25.000 pesetas (dos anos trinta) e a 15 anos de inhabilitación. Probablemente salvouno dunha condena maior ou quizais da propia morte, algunha influencia familiar, dada a posición do seu pai, quen ademais

20. *Ibidem*, 10-X-1933. Ver tamén Ríos, Xulio. *Galicia e a Sociedade das Nacións*. Editorial Galaxia, Vigo, 1992.

de empresario de minas fora en tempos deputado liberal. En Vigo, cidade que elixe para cumprir coa pena de desterro, mantén o contacto cos galeguistas, Paco del Riego, Xaime Illa (con quen fundará a editorial Sept), os Álvarez Blázquez, se ben acusa o desánimo polo enorme revés sufrido. É o tempo da pintura, das acuarelas, dos paseos polas praias de Coruxo, é o tempo de reorientar a súa vida persoal, de imaxinar outra existencia.

A Londres foxe para exercer de locutor na BBC, cun programa en castelán, en inglés e outro tamén en galego. Sería o primeiro programa no noso idioma no mundo da radiodifusión, e nas colaboracións volve sobre os seus temas habituais e lembranzas. Unha ollada a estes traballos, aínda por publicar, descóbrennos claramente como a vertebración das grandes liñas do seu pensamento, as súas preocupacións e pareceres collen forza na primeira etapa.

En 1956 volve a Galicia e comeza a dar clases de inglés en Vilagarcía, no Instituto Laboral. Regresa á prensa (*Faro de Vigo, Diario de Pontevedra, La Noche, El Pueblo Gallego*) e aborda fundamentalmente temas de naturaleza social e cultural, algúns deles pioneiros: o desenvolvemento do turismo, o Camiño de Santiago, a importancia da formación; e segue a darlle voltas á recuperación da nosa historia e da nosa identidade (romaría viquinga de Catoira) dentro dos límites do sistema, claro está, e participa nas tertulias literarias (Ateneo del Ullán). A posta en valor das nosas riquezas de todo tipo estará sempre presente no seu facer. De cando en vez aporta a súa erudición en temas que van da literatura á zooloxía ou aproveita para evidenciar o seu dominio na arte da traducción, que sempre fará directamente ó galego, aínda que os artigos estean en castelán.

Con estes antecedentes, é claro que os méritos de Plácido Castro para figurar entre as personalidades máis destacadas do pensamento e da acción galeguista son máis que sobrados. Ogallá que este centenario contribúa á dignificación da súa figura e a reivindicar o seu pensamento.

X. R.

# Plácido Castro e o problema político de Irlanda

Fernando Pérez-Barreiro Nolla

## PLÁCIDO E IRLANDA

Irlanda é un lugar de predilección para o intelecto de Plácido R. Castro e para a súa sensibilidade estética, moral e política. A combinación pouco frecuente destas tres dimensións é unha fonte da riqueza desta personalidade á que a atención de Galicia chega con tanta demora, no centenario do seu nacemento e máis de sesenta anos despois da traxedia colectiva e persoal que interrompeu o que con certeza tería sido una contribución valiosísima ó desenvolvemento político e intelectual do noso país. Chegou a hora de abeirarnos a esa corrente somerxida da que estamos tan necesitados e que, polas razóns que fose, estivo desaproveitada neses decenios de incerta orzada que van daquela catástrofe á situación actual, que aínda é cedo para cualificar. Máis vale tarde que nunca, e o pensamento de Plácido Castro aínda pode servirnos hoxe, o que proba tanto a súa fecundidade como que a historia non acabou e que o país e os que nel matinamos temos tarefa abondo diante de nós, e non podemos darnos o luxo de desbotar nada.

Irlanda era tema do galeguismo da xeración de Plácido, pero ninguén tivo a oportunidade de ver esa realidade tan de preto coma el. O correr da vida deste gromo dunha familia de Corcubión anglófila non só por sentimento senón por relacións económicas importantes con Gran Bretaña e o Norte de Europa xa nos anos de pasaxe do século XIX ó XX —pois Galicia non estaba daquela tan illada do mundo como ás veces din— educouse desde os seis anos en Escocia, primeiro no colexio Scarborough e despois na Universidade de Glasgow. No Reino Unido bebeu nas fontes dunha cultura artística e política moi madura. Vai debalando o

esplendor outonizo da época eduardiana e éntrase no abastado inverno da xeorxiana, que terá que atravesar a terrible crise da guerra chamada entón europea. Son os anos da volta ó poder do Partido Liberal, de Asquith e Loyd George, a formación política homónima da que atraía a lealdade familiar dos Castro de Corcubión. E o problema de Irlanda, vello xa de séculos, atea as polémicas e as dificultades da política do Reino Unido, e vai entrando na canle que, co intermedio da Guerra do 14, rematará na creación do Estado Libre, a guerra civil irlandesa e a partición da illa. Neses anos Plácido Castro pasa de neno a home. Irlanda ten para el un interese especial. "Para nós, a nación máis interesante do mundo" dirá dela. Plácido entende ó mesmo tempo, como poucos, a perspectiva inglesa do problema, que é a que vive e coñece, e os dilemas do liberalismo gobernante fronte desa problemática. Pero a súa relación con Irlanda ten outros aspectos que van alén da política. No madurecer do seu pensamento galeguista vai chegando á formulación do binomio identidade-universalismo, que é a súa grande aportación ó pensamento —e á práctica— do galeguismo do século XX (non sabemos a influencia que puido ter na "Galicia, célula de universalidade" do programa do PG, unha das moitas cousas por estudiar) e, polo lado da identidade, ancora no celtismo. Chega a velo como alternativa a outras civilizacións no cadro universal. O esplendor do renacemento das letras irlandesas enleva a súa sensibilidade literaria. O teatro, sobre todo, que é sempre unha das súas afeccións dominantes, encontra praceres e tamén ensinanzas para Galicia na experiencia do Abbey Theatre de Dublín. De todo iso virán as maxistrais traduccións de Yeats e as súas esperanzas no papel do teatro canto ó reforzamento da identidade galega. A crónica das súas viaxes pola Illa para *El Pueblo Gallego* expresa con forza e engado a súa visión de galego en Irlanda, e vai acompañada de fotografías de considerable valor artístico, que lembran por veces a estética dos documentais en branco e negro de John Grierson e os seus sucesores nas décadas seguintes. Merecen comentario á parte esas crónicas. Todo isto configura a estreita e rica relación entre Plácido Castro e Irlanda, tan rica en facetas como a personalidade de quen foi político, escritor e fino acuarelista. Pero aquí imos centrarnos na súa visión do problema político de Irlanda, do que foi agudo observador nun momento decisivo da evolución daquel país, e que poden ser útiles aínda hoxe na nosa reflexión sobre a difícil realidade irlandesa.

## AS EMOCIÓNS DE BASE

Máis ou menos manifesto, pódese enxergar sempre un tecido emocional na política e mesmo na economía política. O celtismo e a loita dun pobo dependente animan o interese de Plácido por Irlanda. Por outra banda, o cadro institucional e o día a día da vida política británica

acordan unha admiración intelectual e emocional tamén nese observador galego que, naturalmente, os contrapón á práctica política da España da Restauración e da Dictadura de Primo de Rivera. O rexeitamento da miseria da vida política peninsular é un dos impulsos do galeguismo, compartillado con outros movementos ben diferentes pero coincidentes con el nese noxo pola deturpación moral do sistema político.

Non é fácil para Plácido conxugar esas dúas actitudes, pero coidamos que o consegue. Repetindo unha e outra vez que o galeguismo ten que ser liberal, foxe das tentacións autoritarias doutros críticos do sistema español e, polo contrario, presenta o desenvolvemento autonómico como modelo para a rexeneración das *mores* políticas da Península. Do lado británico, a súa comprensión das institucións e, aínda máis importante, do estilo e da vida pública do país —do Imperio— afástano da anglofobia primordial que inspiraba e segue inspirando as análises do conflicto anglo-irlandés. Nas emocións políticas placidianas parece como se a afirmación e o desenvolvemento de Galicia fose rematar na dignificación da vida política da Península toda.

Outra *rareza* de Plácido Castro é a de ser un dos poucos que non recoñece o inglés real no estereotipo que tanto persiste. "Non son fríos nin flegmáticos, nin tampouco fieis observadores da lei", escribe. Fai xustiza así a un pobo esencialmente imaxinativo, improvisador e audaz. E con iso rexeita o fácil recurso ó contraste entre uns irlandeses imaxinativos e emocionais e uns ingleses racionais, fríos e sen imaxinación.

Antes de deixar o tema das emocións convén salientar algo que, aínda que non está explícito nos escritos de Plácido, pódese inferir sen forzar os textos. Subxace a todos os comentarios e as análises que fai un contraste coas argumentacións da polémica en termos de "separatismo" que dominaba entón na opinión española e que aínda non desapareceu da escena. O que chama a atención é que xa entón, e máis agora, a opinión inglesa e o inglés en xeral non senten como un insulto ou unha agresión á súa personalidade o feito diferencial doutras comunidades e culturas. Plácido insinúao ó falar de Escocia. Ningún inglés pensa que os escoceses sexan ingleses, nin moito menos. E xa non digamos os irlandeses. Seguramente isto ten moito que ver coa ideoloxía imperial. Interpretouse moitas veces como arrogancia e afastamento, pero leva un elemento de respecto que, evidente nas relacións interpersoais, pódese transferir ás intercomunitarias. Nin que dicir ten o importantes que son estes elementos para o dificilísimo problema da sociedade multicultural. Ábrese todo o campo do contraste co integracionismo, máis xacobino, da ideoloxía imperial francesa, e co do imperio español, naturalmente. A intuición desa actitude emocional básica encóntrase en moitas opinións de Plácido sobre a política imperial británica, a evolución dos Dominios, a preferencia arancelaria imperial e outras cuestións semellantes.

## A HERDANZA DE GLADSTONE

Os liberais volverán ó poder en Inglaterra en 1905, cando a división do goberno de Balfour no debate da reforma arancelaria, levou a Eduardo VII a encargar a formación de novo goberno ó líder do Partido Liberal, Henry Campbell-Banermann. As eleccións do ano seguinte déronlle unha gran victoria ós liberais, e Campbell-Bannerman seguiu sendo Primeiro Ministro ata a súa morte, dous anos despois. Seguíronlle no número 10 de Downing Street outros compoñentes brillantes do seu goberno, Asquith primeiro e despois Lloyd George, xa comenzada a Guerra Europea. Chega Plácido neno ó Colexio Scarborough o ano da morte de Campbell-Bannerman. E xa ós seus dezoito anos asistiu probablemente a unha cea de honra a Asquith, ex-Primeiro Ministro por entón, no Club Liberal da Universidade de Glasgow.

Ó chegar ó poder os liberais traían na bagaxe a herdanza do proxecto de Home Rule ou autonomía para Irlanda que lles deixara Gladstone. O gran Primeiro Ministro da Raíña Victoria "convertérase" á causa autonomista en 1886. O seu proxecto de lei de Home Rule fracasou na Cámara dos Comúns ese mesmo ano e levouno a dimitir, abríndolle camiño ós Conservadores. No seu último goberno, un segundo proxecto de Home Rule foi aprobado desa vez polos Comúns, pero derrotado nos Lores en 1893, e Gladstone dimitiu de novo poucos meses despois, ós oitenta e cinco anos de idade. Quedábanlle catro de vida.

Non están moi claros os motivos da conversión de Gladstone á causa autonómica. Acaíalle moito ó carácter de imperativo ético que lle daba sempre á súa política, pero poden ter influído tamén as iniciativas liberalizadoras do anterior goberno conservador, cando o virreinato de Lord Carnarvon e o entusiasmo de Lord Randolph Churchill abriron vías conciliadoras nos problemas agrarios e educativos de Irlanda, que reclamaban una superación polo lado liberal. Pero foi decisiva, sen dúbida, a alianza de Gladstone co Partido Parlamentario Irlandés liderado por Parnell. O Partido Parlamentario —por estar representado no Parlamento de Westminster e esperar conseguir os seus obxectivos por medios parlamentarios— foi durante todo o século XIX e comezos do XX o portavoz "natural" do autonomismo irlandés. Actuaba, por suposto, na máis aberta legalidade, en contraste coas aventuras conspiratoriais da Irmandade Republicana e os Fenianos. Co liderato de Parnell acadou una popularidade enorme, con brillante táctica parlamentaria a prol da autonomía. Mantivérase independente, aínda que entrara en tratos cos persoeiros conservadores de que falamos como máis "proirlandeses", e incluso con Joseph Chamberlain, que tamén tiña os seus proxectos para Irlanda. O éxito do Partido Parlamentario Irlandés nas eleccións de 1885 foi enorme; conseguiu máis do dobre dos deputados

que antes tiña, e gañou en todos os distritos de Irlanda, non sendo o Leste do Ulster e a Universidade de Dublín. Esa forte voz en Westminster, serviu de apoio a Gladstone para insistir no proxecto autonómico ó chegar ó poder por terceira vez en 1896. A alianza de Gladstone con Parnell provocou moita controversia e acabou por dividir o Partido Liberal, coa separación de Joseph Chamberlain e os chamados Liberais Unionistas. Gladstone e o seu partido foron asumindo a promoción do Home Rule, sobre todo despois do escándalo do adulterio de Katherine O'Shea con Parnell, a loita de Parnell por manter o liderato do Partido, a escisión nas filas deste e a morte do líder en 1891.

Os liberais que coñeceu Plácido Castro na súa xuventude tiñan asumido o compromiso moral de completar a obra autonomista que tanto lle custara a Gladstone. De novo a aritmética parlamentaria favorecera ós seus aliados do Partido Parlamentario Irlandés, reconstituído e dirixido agora por John Redmond; o veto dos Lores fora reducido a un simple poder de demora pola Lei de 1911, e en 1912 Asquith presentou o terceiro proxecto de lei de autonomía para Irlanda. Foi aprobado polos Comúns e enerxicamente rexeitado polos Lores, pero a Cámara Alta xa non tiña máis poderes que os de retrasar por dous anos a entrada en vigor da Lei.

No entretanto, crecía a oposición dos unionistas do Ulster, dirixidos con habelencia por Carson, ían e viñan propostas e contrapropostas de partición da illa, e o problema de Irlanda entraba cada vez máis como uha carta no xogo dos partidos británicos. Asquith non tiña o entusiasmo moral de Gladstone nin estaba tan identificado como o antigo líder coa idea do Home Rule. Pemitiu o armamento dos resistentes do Ulster, non foi moi enérxico cos oficiais amotinados da guarnición do Curragh que declaraban que non intervirían contra os unionistas se chegase o caso, e convenceu a John Redmond da posibilidade de que os condados do Ulster quedasen fóra da xurisdicción do futuro parlamento irlandés durante seis anos. Así se chegou á guerra europea do 14, e os plans de creación dun parlamento irlandés quedaron adiados ata despois da fin do conflicto bélico. Redmond acabou de desacreditarse facendo campaña polo servicio militar dos irlandeses no exército británico. A impaciencia dos nacionalistas levou a un sector deles ó Levantamento da Pascua de 1916. A brutal e mal pensada reacción do goberno de Londres radicalizou a opinión. En 1918, á fin da guerra, un novo partido, exclusivamente irlandés, o Sinn Féin (Nós mesmos), caracterizado como independentista e republicano, varreu ós liberais e ós outros partidos, incluído o dos nacionalistas parlamentarios, e declarou o boicot a Westminster. Os deputados do Sinn Féin reúnesen en Dublín e, constituídos en parlamento irlandés (Dáil Éireann) declaran a independencia. O panorama político muda por completo, o Home Rule é xa unha idea

do pasado. Lloyd George, Primeiro Ministro liberal desde os días da guerra, consegue a aprobación da Lei de 1920, que establece un Parlamento en Dublín e outro en Belfast, con autonomía limitada. Nas eleccións ó de Dublín gañan outra vez os candidatos do Sinn Féin. Lloyd George negocia cos independentistas, e así se concerta o Tratado de 1922, polo que se funda o Estado Libre de Irlanda. Os sectores nacionalistas que non aceptan o Tratado, encabezados por de Valera, provocan a guerra civil, que vai durar ata 1924. De Valera non aceptará a entrada no parlamento do Estado Libre ata 1927 co seu novo partido, o Fianna Fail. En 1932 será Xefe do Goberno. O partido dos antigos defensores do Estado Libre é o Fine Gael. Ambos os dous son aínda hoxe os dous principais partidos irlandeses, a esquerda e a dereita, se queremos chamalas así, en termos moi relativos. Nos anos da xuventude de Plácido Castro goberna en Dublín o Fine Gael.

## ¿NÓS SOS?

A evolución histórica que acabamos de reseñar ven ó caso, porque semella claro que nela se inspirou Plácido Castro ó defrontarse cun problema político da Galicia á que volvera en 1930. En 1931 participou na asemblea de constitución do Partido Galeguista e foi elixido membro do Consello Permanente e directivo provisional. Reelixido e confirmado na II Asamblea en 1932, representa en 1933 ó Partido no IX Congreso das Nacionalidades Europeas celebrado en Berna. Ese mesmo ano ocúpase en *El Pueblo Gallego* (26-IV-33) dun problema esencial que atinxe á xustificación da existencia e da estratexia de actuación da nova formación política. E aí pon a render Plácido a súa experiencia de Inglaterra e Irlanda. Sostén que as arelas nacionalistas só poden atopar canle axeitada nun partido á parte. Non faltaba quen pensase que a ORGA, por exemplo, aínda que Castro non a cita polo nome, ou algunha resurrección do republicanismo federal, poderían levar á realidade esas aspiracións. Por tradición familiar e preferencia ideolóxica, Plácido Castro era liberal, e presenciara en Inglaterra con simpatía o decorrer do modelo entón dos partidos liberais europeos, o de Gladstone, Asquith e Lloyd George. A súa simpatía pola causa irlandesa vírase defraudada, sen embargo, como a dos propios nacionalistas irlandeses, polo enguedellamento dos intereses autonomistas co xogo político de Westminster. Para todos eles estaba claro que, sen o arredamento dos deputados do Sinn Féin e a declaración de independencia do Dáil Éireann, por non falar xa do levantamento da Pascua, porque Plácido non se refire a el expresamente e de seguro que lle provocaría outras reflexións, non tería existido o Estado Libre.

> [...] mentres os nacionalistas, mestres de estratexia política, se dedicaron a intervir no xogo político do Parlamento británico, non conseguiron para a súa terra a máis pequena autonomía. Foi preciso o arredismo e o exclusivismo do Sinn Féin para acadar a independencia de Irlanda.

Aínda que nese artigo non fala Plácido de Irlanda ata o último parágrafo, o título, "Nós sos" indica claramente de que se trata. E o artigo remata así:

> Non esquezamos o exemplo histórico de Irlanda, que só conseguiu a súa liberdade cando o nacionalismo que interviña na política británica foi aniquilado por un partido cunha conducta que estaba reflectida no seu nome: "Nós sos" – "Sinn Féin".

"Nós sos" é como se traducía entón "Sinn Féin". Hai quen di que a soidade non entra verdadeiramente nesas expresión, e que sería mellor dicir "Nós mesmos". Eu atreveríame a pensar que Castro preferiría ese matiz, porque ninguén insistiu máis ca el en que os galegos na política tiñamos que ser "nós mesmos", pero non estar "sós" nin illados. Que só como "nación entre as nacións" podiamos ser nós mesmos.

## REXENERACIÓN

Hai un argumento que reforza o recurso de Plácido Castro ó exemplo irlandés, ou tal vez máis ó exemplo británico. Nese mesmo artigo de 1933 artéllase una fundamentación moral da intervención independente do galeguismo na vida política, que sitúa a Plácido Castro e ó Partido Galeguista nun panorama amplo de rexeneración da vida pública.

Comeza o autor por amosar o desencanto coa República, que era o de moitos cidadáns que puxeran grandes esperanzas na capacidade do novo réxime para ventilar e sanear a vida política.

> Os nacionalistas galegos tiveron a esperanza de que, unha vez implantada a República, se desenvolvería a vida política de Galicia nun ambiente de cidadanía superior ó que coñereceran baixo o antigo réxime. Confiaron tamén na sinceridade doutras agrupacións políticas que levaban a autonomía no seu programa e agardaban destes partidos algo máis que a expresión dunha aspiración. Debemos recoñecer, sen embargo, que en ambos aspectos sufrimos unha completa decepción, que se acrecenta ó observar o desprestixio e a desorganización dos citados partidos [...].

E di máis adiante:

> En medio da actual podremia da política galega, un partido san nos seus ideais e os seus procedementos, conquistará pouco a pouco a simpatía da opinión pública.
>
> [...] no actual ambiente político de Galicia é unha honra non ser "políticos", e un motivo lexítimo de orgullo se-lo que somos.

Hoxe podemos confirmar, lendo esas reflexións de Plácido Castro, que os nacionalismos ou autonomismos da Península teñen unha das súas orixes na toma de conciencia da necesidade de rectificar o curso histórico do país e de instaurar unhas formas de convivencia máis sas e productivas, máis axeitadas ás realidades sociais e, por conseguinte, máis capaces de satisfacer as necesidades económicas, morais e incluso estéticas dos cidadáns.

Trátase dunha das formas que tomou o rexeracionismo. O descontento coa vida política creada no sistema da Restauración, coa súa artificialidade e desligamento do país real, características sempre propicias á corrupción e á perda do concepto de servicio público, levou ás mellores intelixencias políticas a procuraren outros camiños. Algúns remataron no abandono da democracia, simplemente; outros procuraron un nivel máis alto de convivencia. Houbo mozos inquedos na Compostela dos decenios de 1920 e 1930 que, impacientes e incómodos coa política ó uso, dubidaban entre o fascismo e o galeguismo. Aínda que hoxe poida parecer raro, ambos eran modernos e de avangarda.

Plácido encontrou espacio para a súa inquetude e os seus degoiros dunha vida política máis semellante á británica que, ó mesmo tempo, prometese unha nova civilización, no partido dos "bos e xenerosos". Como el mesmo di:

> [...] temos o dereito a afirmar que a idea nacionalista é a única verdadeiramente creadora e constructiva, e polo tanto avanzada, no máis amplo sentido da palabra, que na actualidade vibra no ambiente da nosa terra[1].

## O NACEMENTO DUN ESTADO

Plácido Castro transmitía nos seus artigos o interese e a simpatía con que seguiu o nacemento e a evolución da Irlanda independente. Non

1. "Optimismo nacionalista", *El Pueblo Gallego*, 5-XII-1931.

temos na obra publicada testemuña directa da súa impresión dos tempos da guerra civil irlandesa e dos comezos do Estado Libre. Pero está clara a fascinación con que vía a creación dun Estado en Irlanda. Tiña moi presente, como se pode ver nos seus artigos, a evolución do Imperio cara a unha Comonwealth, na que vía mostras interesantes de solucións graduais e evolutivas do desenvolvemento de nacións diversas cunha experiencia colonial común. Vivira o gran problema político da reforma arancelaria e as preferencias imperais, que tanto afectara ó seu partido afín, os liberais británicos. Se Joseph Chamberlain podía parecerlle culpable da escisión do partido nos tempos de Gladstone pola política deste a prol da autonomía irlandesa, debía simpatizar tamén coa súa política posterior de defensa das preferencias arancelarias dentro do Imperio. Nun artigo de 1930, o ano do seu retorno a Galicia, titulado "Cara ó proteccionismo oficial", refírese Castro á Conferencia Imperial de 1926 e di que

> a Comunidade de Nacións Británicas —que se compón [...] de nacións autónomas, iguais en categoría, de ningún modo subordinadas unhas ás outras, unidas pola súa común fidelidade á Coroa e libremente asociadas como membros da citada Comunidade— constitúe sen ningunha dúbida o máis alto exemplo do liberalismo levado á práctica en tan enorme escala. Demostra a posibilidade da existencia dunha Asociación de Nacións libres que saben facer compatible o internacionalismo co nacionalismo [...]. O exemplo do Imperio Británico é neste aspecto dun enorme interese para todas as nacións e en especial para as que desexan a implantación dun réxime federal, posto que representa unha superación do federalismo. Podería dicirse que constitúe o ideal ó que deben aspirar as confederacións de nacións ou de rexións.

O problema irlandés non sempre encaixou doadamente no camiño da Commonwealth. Houbo sempre un fondo emocional antibritánico do lado nacionalista irlandés, pero non faltaron outras perspectivas máis conciliadoras. Con certeza se advirten nas formulacións do Partido Parlamentario Irlandés, por exemplo. Plácido sabe desa irregularidade e alude a ela, de maneira algo oblicua, no mesmo artigo de 1930:

> Inglaterra tivo a sabedoría de admitir gradualmente cantas reclamacións de independencia presentaron os Dominios. A conferencia de 1926 resolveu nas súas grandes liñas todos os problemas constitucionais. Mesmo concedeu tacitamente ós Dominios o dereito de secesión, coa consecuencia agardada de que agora que o posúen, todos declararon que non teñen a máis remota intención de exercelo [...]. Só Irlanda, por razóns de política interior, segue concedendo algunha importancia ás cuestións meramente constitucionais.

Despréndese dos escritos de Plácido Castro a súa preferencia, polo menos durante algún tempo, pola solución do Estado Libre. Esa é a Irlanda que visita e na que admira o labor constructivo do goberno de Cosgrave. As esperanzas que Castro acubillaba dunha evolución polo camiño da Commonwealth, na que se conciliarían as súas simpatías irlandesas e autonomistas en xeral coa súa admiración pola política de Londres (sobre a base dun tempero liberal común) non lle impiden ver que pode haber algúns atrancos nese camiño. Chámalles, con delicadeza, "cuestións meramente constitucionais". Pode estar aludindo a problemas como o da recusa ó xuramento de lealdade á Coroa ou o da existencia dun Gobernador Xeral, como nos Dominios, que eran polémicos nos primeiros anos do Estado, pero seguro que non se lle oculta que, agachado tras deles, está o republicanismo. Parécelle difícil entón a Plácido Castro substituír o papel da Coroa como lazo común da Commonwealth. Semella que a Coroa se presenta aquí, igual que noutros aspectos da vida británica no senso máis amplo, como garantía do liberalismo, que é o valor máis importante para Plácido. Esa preferencia de Plácido, republicano en España, non se explica simplemente por unha admiración por case todo o que cheiraba a británico, como pensaron algúns, senón que obedecía a outra lóxica política e vital.

Plácido Castro non perde ocasión de contar e loar cantos exemplos de liberalismo e conciliación atopa nas relacións anglo-irlandesas. E Cosgrave, Primeiro Ministro do Estado Libre, dálle moitas ocasións para facelo. En 1927, desde Londres, salienta Plácido a colaboración irlandesa na Conferencia Imperial Británica e a ratificación polo Dáil Éireann da política que a ese respecto seguiran os representantes do goberno de Dublín. Ao final da Conferencia, celebrada en Manchester, pronunciou Cosgrave un discurso no que expresou con retórica optimista, pode ser que excesiva pero grata para as esperanzas de Plácido, o seu firme convencemento de que "os pobos destas dúas illas, situadas polo Creador en tan próxima veciñanza na superficie do océano, aínda que tan diferentes en raza e carácter, adicaranse de hoxe en diante a descubrir terreos de común esforzo e de común triunfo, máis que a rebuscar nas páxinas da historia as lembranzas de amargores que deben ficar sepultados para sempre".

Plácido Castro non só se comprace afectivamente nesas afirmacións de Cosgrave, senón que corre a contarlles ós seus lectores galegos[2] o significado que o *Manchester Guardian* lles atribúe como motivo para aproximar á Gran Bretaña a moitos estadounidenses de orixe irlandesa. E ve Plácido con satisfacción como, poucos meses despois, Randolph

2. "Irlanda, Inglaterra y el mundo", *El Pueblo Gallego*, 12-II-1927.

Hearst, o grande artífice da prensa norteamericana, ata entón inimigo declarado da política de Londres, afirma que a unión moral entre Inglaterra e os Estados Unidos é esencial para garantir a paz do mundo. A perspectiva de Plácido é sempre ampla, o seu norte é a paz liberal, e nese marco vai situando canto acontece, coa esperanza de que Galicia non perda oportunidades de entrar nese camiño.

Aproba Plácido Castro constantemente a política de Cosgrave. A solidaridade monetaria entre Irlanda e Inglaterra parécelle moi prometedora e indicativa do afianzamento dunha futura convivencia pacífica entre os dous países. Aproveita para extraer consecuencias para a teoría do nacionalismo, saíndo ó paso dos receos que puidese haber en Galicia e en España. O nacionalismo non implica atraso económico, visto que os sectores máis avanzados da sociedade irlandesa desexan crear un gran país industrial, di xa en 1927, e refírese anos despois como exemplo ó "Shannon Scheme", o plan hidroeléctrico do río Shannon, e ó desenvolvemento do turismo (un tema moi de Plácido Castro, tamén para Galicia). Tampouco pon en perigo o nacionalismo as finanzas do país, xa que Irlanda di, xunguiu o seu sistema monetario ó de Inglaterra, o máis sólido do mundo. Nin aumenta o odio entre os países separados; abre o camiño, pola contra, para que esas dúas nacións, Inglaterra e Irlanda, xunguidas voluntariamente por razóns ideais e prácticas, desenvolvan no mundo unha política de cordialidade e de paz que antes non era posible.

## O ESTADO LIBRE CARA Á MAIORIA DE IDADE

Poderíase dicir que estas esperanzas de Plácido Castro se asentan no liberalismo inglés máis que no patriotismo irlandés. Sen embargo, cando a política irlandesa mostra un pendor de resistencia contra o poderoso veciño, está claro que a simpatía de Plácido vai cara a Irlanda. Non hai que pensar, pois, que a súa fe nunha utopía de convivencia fose estática. Mesmo cando acentúa os valores de tolerancia e comprensión mutua, deixa sempre claro que, no trasfondo, ten que haber sempre unha forma activa de defensa dos propios intereses e de enfrontamento que é o aspecto creativo e dinámico desa convivencia. O entendemento desa tensión creativa vaise reflectindo no decorrer das súas observacións, e afástao dun simple desexo utópico de non ver as diferencias nin recoñecer os conflictos. Iso está na base do seu galeguismo e do seu apoio á independencia irlandesa. En 1932, xa en Galicia, cando De Valera leva xa algúns meses na presidencia de Irlanda e reivindica maior independencia, escribe Castro:

> Irlanda, *non satisfeita pola independencia case completa* que hoxe goza, arrisca todo o seu benestar económico nunha loita aduaneira e política contra un rival tan formidable como Inglaterra[3].

Non esquece Plácido, sen embargo, a súa experiencia directa e a súa admiración polo goberno de Cosgrave. Nun artigo algo anterior dese mesmo ano comenta a chegada ó poder de De Valera e, ó tempo que a celebra dicindo que é de importancia capital na historia dos movementos nacionalistas, lembra con eloxio a situación anterior:

> Irlanda gozaba desde 1921 dunha independencia practicamente absoluta e un estado de prosperidade moi satisfactorio nas actuais circunstancias; desde logo máis favorable que o de Inglaterra. Os seus habitantes gozaban dos privilexios dunha dobre cidadanía, irlandesa e británica. O convenio financeiro con Inglaterra foi sumamente favorable a Irlanda, que se librou da terrible carga de débeda nacional e só contraeu o compromiso de pagar un número de anualidades, de tres millóns de libras, para liquidar os préstamos feitos polo Goberno británico ós agricultores irlandeses con obxecto de que adquirisen as terras que traballaban. É dicir, que Irlanda gozaba de todas as vantaxes da súa independencia, e ó mesmo tempo beneficiábase da súa asociación co Imperio, en canto esta asociación supuña que Irlanda obtiña no Imperio un trato favorable no terreo arancelario e económico; que os seus habitantes eran tamén cidadáns dun conxunto de nacións que ocupan a quinta parte do mundo, e que a súa seguridade nacional estaba garantida por toda a potencia naval e militar do Imperio Británico. Engádase a todo isto que Irlanda estaba rexida por un dos gobernos máis activos e eficientes do mundo, o cal levou a cabo transcendentais reformas na economía do país e cun labor durante dez anos que foi magnífico en todos os aspectos[4].

Sen embargo —escribe Plácido— "o misticismo patriótico de De Valera triunfou sobre a experiencia e a magnífica historia do Goberno Cosgrave". Pode ser que simplifique un pouco o contraste entre a política de Cosgrave e o "misticismo" de De Valera, político dos políticos se algún houbo. Dálle gran valor o noso autor, como punto decisivo nas eleccións, á cuestión de xuramento de fidelidade á coroa británica polos deputados, no que di que vían os irlandeses unha reliquia intolerable. Despois diso, parécelle que só queda o paso definitivo da transformación do cargo de gobernador xeral, nomeado polo monarca a proposta do Goberno de Irlanda, nun verdadeiro presidente, elixido polo pobo irlandés ou polo seu parlamento. Non tardou en darse ese paso, como Castro prevía, e, desaparecido ese atranco, non lle parece que vaia haber gran-

3. "Escocia, Irlanda, Bretaña, Galicia", *El Pueblo Gallego,* 2-XII-1932.
4. "Irlanda libre", *El Pueblo Gallego,* 19-IV-1932.

des problemas na amizade anglo-irlandesa. O único que lle parece problemático é o desexo de implantar o gaélico como idioma nacional.

> Non é aventurado supoñer que o réxime definitivo de idiomas sexa bilingüe. Fai falta extremar un pouco a política progaélica nestes primeiros anos para salvar o idioma nativo do atraso que padecía. Pero cando estea resucitado e establecido como idioma nacional, non é de esperar unha política de intransixencia respecto do inglés. Os irlandeses hanse de impor o traballo de aprender ambos os dous idiomas, por razóns de conveniencia práctica e cultural, ó se decatar que os beneficios e compensacións resultantes serán unha ampla compensación [...]. Coido que o factor lingüístico é transitorio, máis que nada, e non ha ser obstáculo para a amizade dos dous países.

Ese futuro do gaélico era o soño de De Valera, pero non se cumpriu. Non lle foi difícil ó Presidente e ó Goberno impor o uso do gaélico na vida oficial, pero como lingua de uso no país, fóra da reducida e protexida área do Gaeltacht, e dun certo volume de literatura —poesía, sobre todo— non compite, nin moito menos, co inglés. Hai certificados en gaélico, e ó gaélico tradúcense en Bruxelas os documentos da Unión Europea, pero é rarísima unha carta de correspondencia normal nesa lingua.

## A VIOLENCIA

Aínda que poida parecer o contrario, Plácido Castro, tolerante, pacifista e pacífico, non era cego ó papel da violencia na loita irlandesa. Refírese a ela expresamente algunhas veces, lamentándoa. Descríbea con vigor plástico abondo, falando non só dunha guerra que durou virtualmente sete séculos, senón tamén dos anos de 1916 a 1921 en que "o pistoleiro foi o heroe e o árbitro de Irlanda". O motivo desas evocacións[5] foi defender unha vez máis a política de Cosgrave, e en concreto os poderes excepcionais que lle tiña outorgado en 1931 unha lei de defensa das institucións do Estado contra as ameazas dunha conspiración terrorista. A prensa antiautonomista española destacou iso como proba da incapacidade de Irlanda para ser país independente e como "tristes ensinanzas" para os nacionalistas galegos. Plácido invocou en defesa desa lei a situación moral anarquizante que, segundo el, era culpa do centralismo, e que a Lei de Defensa era un procedemento que seguira tamén a República española, "sen que por esa razón se atreva ninguén a afirmar que España non mereza ser independente".

5. "Ensinanzas irlandesas", *El Pueblo Gallego*, 7-XI-1931.

O que si esperaba Plácido Castro —e é unha nobre esperanza— era que o sangue verquido fose xa abondo e que con el se tivese gañado un futuro pacífico. Sabemos que non foi así.

## O SILENCIO

¿Que non dariamos por saber o que pensou Plácido Castro do problema político de Irlanda nos moitos anos que lle quedaron de vida privada despois de ter que calar na vida pública? Todo o que levamos comentado escribiuno antes dos trinta e catro anos, por incrible que pareza. Morreu ós 65. Nas colaboracións de prensa máis serodias hai temas irlandeses (o seu encontro con AE (George William Russell) e con Eoin Mc-Neill, por exemplo, a súa amizade con Thomas Esmonde), de carácter literario ou histórico, que nos fan pensar que tería seguido a evolución política daquel país. Hai tamén traduccións e publicacións de tema irlandés. ¿Canto quedaría de desilusión ou de esperanza naquela mente optimista, pero lúcida? Nada nos dixera antes do problema do Ulster, pero non o descoñecería despois. Pecharíase tal vez no silencio, pero é de lamentar que ninguén pareza terse ocupado de incitalo a saír del. ¿Ou non terían conseguido nada os hipotéticos pesquisadores? ¿Ou non nolo contaron? Quen sabe... Non é doado reconstruír a historia dos silencios.

## INCITACIÓNS

O tema está aberto. Aquí non podemos facer máis que apuntar algunhas cuestións. Habería que pescudar na biografía de Plácido Castro, na Gran Bretaña e en Galicia. Sería fecundo analizar as dimensións do optimismo placidiano, e ver, por exemplo, a que obedeceu que non vise a diferencia fundamental que no caso de Irlanda decorría do problema relixioso. No problema do xuramento de lealdade á Coroa, que el só ve como constitucional, pero que tiña unha importante dimensión relixiosa. De aí pode vir una das raíces máis fondas da violencia que chega ata os nosos días, ben contra as xenerosas esperanzas de Castro.

Estamos no ano do centenario desta egrexia personalidade. É boa ocasión de estudiala, para facerlle xustiza, máis que debida, e para proveito do país ó que serviu. E para ver de entender e compensar o silencio.

F. P.-B. N.

# Plácido R. Castro, traductor

Vicente Araguas

Plácido R. Castro foi, sen dúbida, un adiantado do mundo traductor galego, ese que hoxe goza dun evidente auxe, aínda que nel faga falla un criterio, un canon que —para empezar— poña en marcha unha especie de Bibioteca Universal verquida ó noso idioma. En efecto, moitas son as obras claves da literatura que aínda non viron a luz en galego, mentres si o fixeron outras (sobre todo no ámbito mal chamado "xuvenil") que poderiamos chamar, suavemente, "prescindibles". Plácido R. Castro seguramente houbo de esquecer outras pulsións para atender a chamada traductora, nun momento no que, anos vinte e trinta, moitos eran os ocos que tiñan de ser cubertos no noso campo cultural. Plácido R. Castro, traductor sobre todo do inglés, posuía ó seu favor a facultade de manexar de primeira man —de moi primeira man— este idioma, consecuencia da súa estadía escocesa (e despois inglesa). Pois Castro, como é sabido, vivira desde os seis anos (isto é, desde 1908) en Glasgow, e nesta cidade, a máis populosa das Terras Baixas escocesas, pasaría a nenez e mais a mocidade, chegando a ser membro do Glasgow University Liberal Club. Glasgow era —hoxe o raseiro globalizador que todo o pretende igualar anda a mudar tamén as paisaxes urbanas— unha cidade basicamente industrial, cun sector proletario procedente na súa meirande parte de Irlanda (ronsel da "famine" do século XIX) e xa que logo católico, ó tempo que a clase social hexemónica era protestante, inscrita sobre todo na Igrexa de Escocia. En Glasgow, por mor dos importantes estaleiros do río Clyde, había un bulir de grande actividade, sendo as súas *trade unions* ou sindicatos dos máis importantes de Gran Bretaña. Glasgow, en fin, non tiña nin ten —hoxe é unha cidade moderna abondo uniforme na comparación con outras semellantes nas di-

mensións—, nada que ver con Edimburgo, capital de Escocia e auténtica xoia tanto na súa parte medieval como no New Town, e non obstante posúe un seu aquel, moito máis chamativo/distintivo na época en que morou nela Plácido R. Castro. Dese tempo é o folleto de Francisco de las Barras de Aragón titulado *Notas tomadas en Inglaterra, Escocia e Irlanda en 1909*[1] no que entre outras cousas non menos gustosas pódese ler:

> En esto había anochecido, las luces estaban encendidas y pude admirar magníficos escaparates perfectamente iluminados en la callle inmediata a la del hotel. La concurrencia a aquella hora era enorme y el número de omnibus, coches, tranvías, etc., que obstruían el paso de una acera a otra; mayor que en Londres, si cabe. Me he referido a Trogate Streeet, pero en la inmediata calle de Jamaica, en el puente (Glasgow Bridge) y en la calle que sigue al otro lado ocurría lo mismo. La animación era muy grande, y en un rato en que, no sé por qué, se interrrumpió, la marcha de los tranvías, se reunieron más de veinte, cortando el paso por completo de un lado a otro.

Sirva esta reflexión sobre Glasgow, berce de Sir John Moore, a quen inevitablemente houbo de acudir nalgún momento o Plácido R. Castro escritor, para situar o lugar onde o corcubionés aprendería o idioma que habería de servirlle como vehículo para as súas aportacións, tan precoces como importantes, á nosa literatura.

Plácido R. Castro, despois de estadías esporádicas, volveu a Galicia nos anos anteriores á proclamación da República, tomando parte, unha vez establecida esta, na constitución do Partido Galeguista, e en canta batalla daría este a prol do Estatuto de Autonomía. Despois do 36, Plácido R. Castro, obviamente entre os represaliados, habería de gardar un silencio obrigado, a penas roto polas colaboracións na BBC ou naqueles países americanos onde o facho galeguista conseguira se manter aceso. De novo o traballo básico de Plácido R. Castro sería en tanto que traductor, case sempre do inglés ó galego, e con especial predilección polas letras e os poetas irlandeses, aínda que con calas nos escoceses, como Robbie Burns, ou ingleses, atal Christina Rossetti.

Plácido R. Castro non soamente foi un avanzado das traduccións ó galego, senón tamén desa preferencia polas culturas "celtas" que desde o Rexurdimento deixou translucir a nosa. Nese senso Plácido R. Castro, desde o observatorio privilexiado que ocupaba en Europa, tomou unha atención temperá no que acontecía, literalmente falando, en Escocia e mais en Irlanda. Sendo así que o interese pola cuestión irlandesa, onde

1. Impreta Placentines, Sevilla 1915, pp. 57 e 58.

o nacionalismo estaba moito máis enraizado que en Escocia, xa tiña alicerzado en Galicia, acadando puntos álxidos coas Irmandades da Fala. En todo caso, Plácido R. Castro cando se anuncia como traductor, na década dos vinte, bota man de autores escoceses e irlandeses, volvendo a eles nos anos sesenta, que é cando retoma os seus labores como traductor. De entre os autores irlandeses hai algunha recorrencia en Castro, así a do poeta e violinista cego Raftery (1774-1835), ó que o de Corcubión lembra unha e outra vez. Pero tamén sobrancea o interese que en Castro esperta George Russell, AE, un autor que hoxe —moito me temo— non di nada fóra de Irlanda, e que non obstante acadara no período de entreguerras unha importante significancia. Eses anos nos que William Butler Yeats poñía os alicerces, os banzos da escaleira que habería de situalo no plano inmenso que hoxe ocupa, e iso malia as súas derradeiras veleidades políticas parafascistas; pero é que —afortunadamente— a literatura na súa evolución demostra estar por riba de "correccións políticas". (No ano 77, con motivo da publicación dun poema de Ezra Pound, verquido por min ó galego, na revista —mellor diriamos *fanzine*— *Loia*, fun amoestado por un "integrista" a quen non lle parecía nada ben traducir a un "facha" como Ezra Pound, en fin). Por certo, hai quen segue vituperando a Fernando Pessoa polas mesmas razóns, sen entender que a paixón literaria pode —e debe— estar á marxe das posicións políticas do autor ou do lector.

En calquera caso, Plácido R. Castro "existe" como traductor nos derradeiros anos vinte e primeiros trinta (fundamentalmente en *El Pueblo Gallego*, xornal do que era colaborador e corresponsal, pero tamén en *Céltiga*, *Diario de Pontevedra* e *Correo de Galicia*); nos corenta, e logo da pausa bélica que lle supuxera o obrigado desterro vigués, retoma os traballos traductores para a BBC e tamén para ese libro modélico publicado na Arxentina, e do que falaremos máis adiante, no que os traballos traductores de Plácido R. Castro xorden á beira de outros de Loís Tobío e de Delgado Gurriarán. Innecesario dicir que, dos tres, Castro é o brillante traductor do idioma inglés, e nos primeiros sesenta, na súa década definitiva, e agora no *Faro de Vigo*, o de Corcubión volve tomar a pluma de trasladar da lingua anglicana á nosa, ben que en moitos casos non faga senón retornar ó xa visto (isto é, a Christina Rossetti, William Butler Yeats, etc.).

Nos seus primeiros pasos, nada dubitativos nin vacilantes, Castro bota man dos autores máis evidentes para el; é dicir, daqueles pertencentes ós países chamados celtas. Consideremos ademais que nos anos vinte, recén independizada Irlanda, aínda que a custa dunha cruenta guerra civil, había un evidente "revival" da literatura e máis do folclore *celtas* (e poñamos todo o coidado posible diante deste esvaradizo adxectivo), ó que non foi alleo Plácido R. Castro, tan próximo a esta reali-

dade. Tanto é así que en colaboración con Villar Ponte, Plácido R. Castro traduciría un par de folk-dramas de procedencia irlandesa. En efecto, este tipo de obras tería grande influencia na formación dun teatro "nacional" galego, por máis que este anceio non ficase senón na utopía. A propósito, nin sequera hoxe foi posible semellante creación; sendo o CDG unha alternativa ben cativa ó que suporía o artellamento dun Abbey Theatre. Ben que aquí nunca tivesemos unha Lady Gregory; o máis parecido a esta tería sido Emilia Pardo Bazán, que tiña pouco de filántropa e moito menos de galeguidade.

Volvendo ó anterior, en 1935 Plácido R. Castro traduciu xunto cos irmáns Villar Ponte, *Catuxa de Houlihan* e *O país da saudade* de William B. Yeats. *Catuxa de Houlihan* é, sen dúbida, *Cathleen ni Houlihan*, estreada en Dublín en 1902, con Maud Gonne, o amor irredento de Yeats, no papel de protagonista. *O país da saudade* debe de corresponderse con *The Land of Heart's Desire* que é de 1894. En todo caso, os alicerces idiomáticos da versión das dúas pezas de William B. Yeats débense obviamente a Plácido, quen no ano 1935 andaba como moitos dos galeguistas, na misa e repinicando, isto é, facendo labor político e artístico, á parte do profesional que a cada quen correspondese.

Na prehistoria do Plácido R. Castro traductor, atopamos as xa citadas colaboracións en *El Pueblo Gallego*, onde xa hai referencias comparativas entre os nosos poetas e os dos países "celtas". Así en "Saudade e Arte[2]" Plácido —en español, que este idioma era o por el empregado, alomenos de momento, para expresar as súas ideas en prosa— di que a prolixidade toponímica dos poetas escoceses, galeses e irlandeses só atopa parangón na poesía galega, sobre todo na de Eduardo Pondal. E, polo de agora en español, Plácido R. Castro escolle poemas escoceses para concluír que cando o poeta de Escocia di: "Aquí todo es alegre y bonito pero este lugar me asusta", trátase dun "sentimento paralelo al de nuestro *Lonxe da terriña*". E de Escocia Plácido R. Castro pasa a Irlanda para citar o poeta e músico Raftery, cantor das saudades do condado de Mayo. (Raftery, xa se dixo, constituirá unha recorrencia na obra traductora do de Corcubión, e a el volverá xa nos anos sesenta).

Unha vez en Irlanda, Plácido R. Castro aborda por vez primeira a William B. Yeats, para traducir un anaco do poema *La Isla de Lago de Innisfree*. Aínda que o fai en español; claro que axiña veremos o Castro traductor ó galego, neste caso dunha canción das Illas Hébridas. Significativamente o autor da versión di agora: "La he traducido al gallego porque me parece que suena mejor que en castellano". Sendo este o resultado:

2. *El Pueblo Gallego*, 5-X-1927.

*Desde lonxe un murmullo está turrando por min,*
*Cando saio ó camiño, c'unha vara na man,*
*Son as Coolins lonxanas que m'están namorando,*
*E non levo outra carga qu'a do sol da mañán.*
.....
*Si coidas que é fachenda o que ves no meu paso*
*E que nunca cheirades os argazos das illas.*

Entrando xa en materia, Plácido R. Castro relaciona a palabra inglesa "home" co noso lar. Para máis adiante reflexionar verbo de "homesick" é literalmente doente do lar, unha poética e perfecta reducción idiomática, ben estudiada por Plácido R. Castro, un auténtico "scholar" para tempos como aqueles tan precarios de todo.

Este artigo sería o antecedente do ensaio *La saudade y el arte en los pueblos célticos*[3]. O antecedente é tamén o manancial de onde coller a auga que enche de humidade poética o traballo, tan ben documentado por outra banda. Un dos cernes do estudio é a consideración da saudade, igualmente desde os aspectos da vellez e da decadencia, expresando que ningunha poesía (como a céltica) observa estas con semellante arrepío. Da poesía galega cita Plácido R. Castro de novo a Eduardo Pondal no seu poema *Carballos de Carballido*, pero tamén a Rosalía de Castro no coñecido

*Agora cabelos negros*
*máis tarde cabelos brancos;*
*agora dentes de prata*
*mañán chavelos querbados;*
*hoxe fazulas de rosa*
*mañán de coiro enrugado...*

Castro atopa paralelismos entre estes poemas e o coñecido *Auld Lang Syne* (tan desvirtuado polo folclorismo ambiental) de Rabbie Burns, *Deirdree* de James Stephens, pero tamén (título en español, versión galega), as *Meditaciones de un viejo pescador* de William B. Yeats, onde lemos:

*Ouh ondiñas, podedes bailar ós meus pés*
*como nenos*
*e brillar e brincar murmullando un ron-ron,*
*pero eu lémbrome d´ondas máis ledas*
*en xunios mais quentes*
*cando eu era neno, sen fendas no meu corazón.*

3. Imprenta El Pueblo Gallego, Vigo, 1928.

Para comparar máis adiante as expresións saudosas de Curros Enríquez, Rosalía de Castro, Pondal ou Cabanillas coas de poetas hoxe descoñecidos fóra de Irlanda como Aubrey de Vere ou Fanny Parnell, ou tal vez James Clarence Mangan, autor tamén dunha *Dark Rosaleen*, un máis deses infinitos poemas que nos falan de *Dark Rosaleen*, na traducción que de Aubrey de Vere fai Plácido R. Castro, *La Rosita Negra*. Todo isto demostra, ó meu entender, non soamente o coñecemento que Castro tiña da poesía irlandesa senón tamén da súa gran sensibilidade. E non deixa de se preguntar qué tería sido hoxe do Plácido R. Castro traductor cos medios de que se dispón actualmente, tamén económicos desde logo. E é o que Plácido R. Castro levou a cabo, o seu labor "for sake of art". Demostrando, por outra parte, ser tamén neste traballo un adiantado nos estudios comparativos entre os diferentes países célticos, ben que neste caso a través da poesía. Á parte en Plácido R. Castro había tamén un poeta, alomenos *in pectore*, que dominaba os recursos métricos e rítmicos. As súas non son, á hora en que aparece o poeta e non soamente o recolector, traducións de "andar por casa", senón sobranceiras mostras de poderío estético mais tamén técnico.

Pouco sabemos das actividades de Plácido R. Castro durante a Guerra Civil. O forno, obviamente, non estaba para empanadas senón para aquela, mesta e reaccionaria, que cubría o ceo e os campos e os mares galegos. Así que Plácido abondo tivo con salvar o pelexo, desterrado —como se sabe— na propia terra. Desa maneira nos últimos trinta e primeiros corenta non houbo aportacións traductoras, tampouco teóricas, do de Corcubión. A quen veremos, case rematada a década dos corenta, colaborando na BBC. Aquí Plácido moi probablemente se sentiu como peixe na auga. Así, o 4 de xullo do 49 vémolo participando nun programa chamado *Spanish Programme*, editado e presentado por Javier González. Neste día en concreto, Plácido leu unha vez máis poemas da súa recorrente Christina Rossetti (en 1963 verquería en edición bilingüe doce poemas desta poeta) a quen houbo de comparar de novo coa autora de *Follas novas*: "Hai nela esa nota de rebelde e tráxico desespero que vibra no verso de Rosalía". Ese día, por certo, un Celso Emilio Ferreiro precavidamente agachado baixo o pseudónimo Emilio Celanova, falaba de *Curros Enríquez en Londres*.

O día 6 de febreiro do 50 volvemos ter constancia dunha intervención de Plácido R. Castro na BBC, agora no chamado *Galician Programme*. Desta volta Plácido leu poemas de Ernest Dowson e William Butler Yeats. Por certo, que antes de proceder á lectura dos poemas Plácido sinala que se trata de dous "dos vintecatro poemas traducidos por min do inglés". Isto é moi significativo, porque demostra que se consideramos que a partir de aquí Plácido segue dando voltas ós mesmos poemas e ós mesmos poetas practicamente, a súa obra traductora

foi cativa pero de sobranceira (e veño de repasar esas traduccións case con lupa, sendo o único que desentoa *hoxe* o galego empregado, nada normativo, por suposto) fidelidade e calidade, no que se refire ó sentido poético impreso polo traductor ó facer a versión. O día devandito Plácido R. Castro fixo igualmente crítica literaria, falando de dous libros publicados en Bos Aires por Alborada. O 25 de setembro de 1949 Plácido R. Castro, en fin, volvía de novo a Christina Rossetti, agora en compañía de William Blake: dous exemplos importantes da poesía inglesa, no segundo caso de evidentes coloracións metafísicas. Digamos de novo que en tempos de tribulación Plácido R. Castro non confundía ética con estética, mesturando ambas nun *blend* de alta voltaxe.

En 1949, e este será o legado máis importante (pois colle maneira de libro) de Plácido R. Castro, Editorial Alborada de Bos Aires publica un fito na historia das traduccións á nosa lingua. Trátase de *Poesía (inglesa e francesa verquida ao galego)*, por Plácido R. Castro, Lois Tobío Fernández e F. M. Delgado Gurriarán. Castro ocupouse das traduccións o inglés, facendo unha selección comprensiva e intelixente, sendo os resultados dos seus esforzos, óptimos. Os poetas escollidos foron un feixe sobranceiro de procedencia inglesa e irlandesa: Ernest Dowson, Thomas Hardy, George W. Russell (AE.), A. E. Housman, Yeats, William Henry Davies, Walter de la Mare, John Masefield e Pedraic Colum. Non hai unidade entre estes poetas senón a esixencia estética que os xungue; todos eles, mesmo os hoxe en día máis esquecidos, pousan uns alicerces de rigor que demostran, por outra parte, o esforzo absoluto do traductor (tamén o seu gusto á hora da selección) e igualmente o seu criterio cheo de autoridade. Obvio dicir que nestes eidos daquela (e hoxe sospeito que tampouco) a penas William Butler Yats, e iso polo premio Nobel, era coñecido o que reafirma o papel protagonista que Plácido R. Castro quería darlle ó seu idioma, o que é igual á súa cultura, enguedellada nunha loita desigual. En canto as traduccións estas son de mérito, en parte pola sabedoría idiomática de Plácido R. Castro —xa se dixo— pero tamén pola súa sensibilidade poética. Nos anos cincuenta Plácido R. Castro viviu en Vigo (en Coruxo concretamente) pero tamén en Lisboa e en Londres. Nesa década e na posterior Plácido colabora en *Faro de Vigo*, con máis traduccións e diferentes artigos, dando ó prelo en 1965 (na revista *Grial*) a súa versión galega das *Rubáiyát* de Omar Khayyan, a partir da traducción inglesa de Edward Fitzgerald. De novo Plácido demostraría, traducindo esta vitalista e dionisíaca secuencia de poemas, que ía contracorrente. Eran os anos, lémbrese, da discusión entre literatura comprometida e literatura "for sake of art". Plácido R. Castro, que non tiña que probar nada desde o punto de vista ético, aliñábase unha vez máis na banda da excelencia literaria, co que non facía outra cousa que apostar pola cultura. Para traducir as

*Rubáiyát*, Plácido R. Castro optou polos versos alexandrinos, facendo rimar en cada cuarteta, en asonancia, os versos primeiro, segundo e cuarto. Quérese dicir, xa que logo, que esta traducción debeu de ser moi traballosa para Plácido R. Castro, quen —e penso que non había dúbida ningunha— demostrou nela os seus dotes poéticos. E cos versos de Omar Khayyán de Naishápúr rematamos este traballo que só quere reivindicar unha figura senlleira en tempos, especial e obrigadamente, irregulares para a nosa literatura:

I

*¡Despertai! que a Mañán xa lanzou a súa Pedra*
*na cunca desta Noite i escorrenta as Estrelas:*
*e o cazador do Leste, no seu Lazo de Luz,*
*á Torre do Sultán ten feito Prisioneira.*

XX

*Éncheme, Amor, a Copa que limpe o Día de Hoxe*
*de Remorsos pasados e vindeiros temores.*
*¿Mañán? ¿E quen me di que entón non vou toparme,*
*eu tamén, cos pasados Sete Mil Anos de Onte?*

LXXV

*E cando pases Ti, na túa Romaxe leda,*
*por entre os Convidados que estrelecen a Herba,*
*e con Pés rebrilantes chegues onde eu xacía*
*entremeles ¡dálle volta a unha Copa baleira!*

V. A.

# Os artigos de costumes e a crítica social

David Reinero

A relación de Plácido Castro co xornalismo iniciouse sendo el mozo, ó finalizar os seus estudios de Filoloxía, coma tantos outros xornalistas da época. Foi en 1927, cando comezou a colaborar con diversos xornais españois e estranxeiros *como El Pueblo Gallego* de Vigo, *Informaciones* de Madrid ou *Jornal de Notícias* de Porto, enviando crónicas e reportaxes desde as illas británicas. Entre os seus textos atópanse desde noticias políticas sobre a actividade parlamentaria ata críticas teatrais e literarias pasando por unha serie de reportaxes sobre Irlanda realizadas durante unha viaxe por aquel país e ilustradas por el mesmo con fotografías. A súa entrada no mundo do xornalismo presenta tamén algunha que outra implicación familiar coma a curiosidade de que o seu pai, Plácido Castro Rivas, deputado liberal, doara en 1928 varios inmobles á Asociación de Periodistas de Madrid para que fosen destinados a usos sociais.

A paixón declarada de Plácido Castro polo sistema político inglés parece estenderse tamén ós medios de comunicación. Durante a súa estancia en Londres, Castro foi membro da *Society of Foreign Journalist* e *The Foreign Press Association in London.* Incluso de volta en Cambados continuaría lendo a prensa e revistas inglesas que chegaban ó porto de Vigo e que facía que lle enviasen. Ese "universalismo" dos medios de comunicación británicos foi tamén apoiado persoalmente por el coa súa participación coma redactor e locutor nos programas en galego da BBC, entre 1949 e 1955, e que constitúen a primeira emisión regular nesta lingua da historia da radio.

## DO COMPROMISO POLÍTICO Á CRÍTICA LITERARIA

Na producción periodística de Plácido Castro pódense distinguir dúas etapas claramente diferenciadas. A primeira abranguería desde os seus primeiros escritos ata o comezo da Guerra Civil e nela pódese observar unha clara implicación política do autor. É a época das súas colaboracións en *A Nosa Terra* ou *Ser*, publicacións do Partido Galeguista, e nas que critica o centralismo do estado español ou eloxia o sistema británico da Commonwealth —mantendo á marxe, iso si, as actitudes inglesas con respecto a Irlanda—. Nesta etapa, incluso os seus artigos literarios teñen un marcado carácter nacionalista, recollendo maioritariamente comentarios acerca de obras irlandesas, escocesas ou galesas.

Trala ruptura que supón a Guerra Civil e a súa condena por "fomentar la situación anárquica en que se encontraba España", os seus escritos periodísticos tamén experimentan un cambio substancial. Nos anos inmediatamente posteriores á guerra, naturalmente condenou a un relativo abandono este tipo de creacións e refuxiouse na traducción ó galego de poesías irlandesas e noutras expresións artísticas coma a pintura e a música. Será nos seus últimos anos, trala súa nova estancia en Londres colaborando coa BBC, cando retome a ocupación de articulista en prensa diaria. Non embargante, aínda coa presencia dun fondo e referentes comúns, a temática dos seus textos durante esta etapa cambiaría notablemente. E o mesmo lle sucederá ós xéneros empregados abandonando completamente os informativos e centrándose nos de opinión e nos interpretativos coma as crónicas. Mentres segue cos comentarios literarios a obras principalmente irlandesas, os temas políticos vense substituídos agora polos que se poden considerar coma "artigos de costumes" ou de "crítica social".

Nesta segunda etapa da súa creación periodística, destacarán pola súa cantidade os textos aparecidos no *Faro de Vigo* entre 1960 e 1967. Neste diario publicará os dous tipos de artigos mencionados: "literarios" e "de costumes". Os primeiros, dentro da sección "Arte y Letras", versarán recorrentemente sobre Yeats, Hemingway ou William Blake, entre outros, e insertos nestes comentarios, escritos en castelán, aparecerán numerosas traducción ó galego de poemas irlandeses. Pero Castro non se contenta con referirse unicamente á literatura; o seu interese alcanza tamén a música, a pintura e a vida cultural en xeral —chega incluso a dedicar varios artigos ó fenómeno que supoñía naquel entón a aparición dos *Beatles* e incluso ás peculiaridades dalgún libro publicado por John Lennon que relaciona co *Finnegan's Wake* de James Joyce.

## O "COSTUMISMO"

O outro gran grupo de artigos desta segunda etapa vén determinado por unha temática "costumista", entendida en Plácido Castro coma unha exposición do "característico" galego sobre o que aplica categorías ou costumes universais, froito das súas viaxes e coñecementos, para enxalzar o positivo e criticar o negativo. Polas datas dos artigos, parece que tamén este tipo de escritura "castrense" ten a súa orixe en Inglaterra. Será nas súas colaboracións desde Londres co *Jornal de Notícias* do Porto cando comecen a aparecer, mesturados con crónicas políticas, algúns comentarios acerca da forma de comportarse dos británicos ou sobre noticias curiosas ó modo dunha "revista de prensa".

En xeral, a estructura deste tipo de artigos pódese considerar retórica. Castro emprega unha longa exposición de antecedentes, exemplos, argumentacións para, moitas veces, descubrir só ó final do texto o motivo do mesmo. O autor a miúdo comeza referíndose a modo de pretexto a outras informacións ou opinións publicadas das que vai derivando temas colaterais ata chegar ó punto que lle interesa destacar. Así, son numerosas as citas que realiza de artigos de Álvaro Cunqueiro publicados no mesmo diario baixo o título de "El Envés". En moitas ocasións, os comentarios de Castro son meras glosas; noutras, pártese dos presupostos de Cunqueiro para aventurar novas conclusións. E o mesmo fará cos artigos de Vicente Risco en *El Pueblo Gallego*.

O turismo será un tema moi recorrente neste tipo de artigos e servirá como punto de vista externo e medio de referencia para observar "o galego". Desta forma, as súas *Consideraciones sobre el turismo* tamén poden enmarcarse dentro da categoría de "crítica social". Esta serie de catro artigos numerados e correlativos apareceu publicada en abril de 1962 no *Faro de Vigo*. Non son os únicos textos nos que o escritor se refire ó tema, pero si os que sistematizan dunha forma máis clara e explicativa as opinións de Castro con respecto a aquel novo fenómeno social que comezaba a chegar a Galicia.

O estilo aquí é meramente expositivo, enumerativo. Nestes artigos avogarase pola formación dos profesionais da hostelería, a hixiene nos establecementos ou a diversificación da oferta de ocio. Presenta incluso solucións prácticas inmediatas como a posta en marcha de cursos formativos aproveitando os recursos educativos e persoal existentes, á espera da creación dunha escola de hostelería especializada. Pero Plácido Castro, ó mesmo tempo que pide unha mellora de infraestructuras e comunicacións, advirte dos perigos da urbanización incontrolada. Denuncia, xa en 1962, a ameaza que supoñía para a natureza e a beleza das costas un desenvolvementismo aínda incipiente asociado ó turismo.

Coma sempre, Castro comparará a situación de Galicia coa doutras rexións e intentará aplicar nela solucións universais. Así, e recorrendo de novo a exemplos británicos, recomendará publicitar adecuadamente os reclamos turísticos das nosas costas invitando a periodistas estranxeiros de "los más importantes periódicos y revistas, los cuales —por ejemplo en Inglaterra— publican cada semana tres o cuatro grandes páginas de artículos, fotografías y anuncios relacionados con los viajes y las vacaciones en el país y en el extranjero".

Castro tamén xogará neste tipo de artigos cos elementos característicos dos seus comentarios artísticos. O que comeza coma un artigo literario sobre as illas e as implicacións culturais do seu illamento, remata sorprendentemente coa reivindicación concreta e localista dunha ponte á Illa de Arousa, destacando o aproveitamento que suporía das súas grandes calidades turísticas.

O turismo servirá de enlace e pretexto para falar da arte galega. Castro non só defenderá a conservación dos espacios naturais e das obras de arte. Considerará que a conservación pola conservación non serve de nada, que hai que aportar algo novo ó que legaron os antepasados e dinamizar as expresións culturais. De novo recorrerá á comparación entre o tratamento que se lle daba en Galicia á arte románica, por exemplo, co que se lograra en Navarra vinculando ambas rexións a través do Camiño de Santiago, "histórica vía internacinal" e "tradicional punto de unión de España —y naturalmente de Galicia— con el resto de Europa".

A súa análise sociolóxica tamén se estende ós "coches de liña", "uno de los más instructivos observatorios de la vida cotidiana de nuestro pueblo". Deles sérvese para destruír tópicos galegos como a reserva e o pechado do seu carácter. Das conversacións alí producidas extrae conclusións tales como que "el exhibicionismo gallego no se manifiesta con tanta insistencia en ninguna otra ocasión, como en estas exposiciones públicas de enfermedades, operaciones, padecimientos. Se saca todo a relucir".

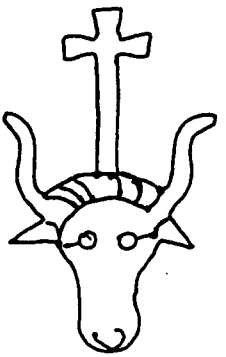
A pesar de semellante variedade temática, Castro era consciente en parte do minoritario do seu público e así o expresa con modestia. En *Faro de Vigo* do 25 de novembro de 1961, por exemplo, ironiza acerca do número de lectores e da súa autoría ou contribucións novidosas: "Perdóneme el lector —y por qué no ser optimista y decir "los lectores"— estas divagaciones sin trascendencia, y que por lo tanto son también inofensivas, en atención a que le he dado a conocer un bonito cuento. Lo cual es para mí una satisfacción relativa, ya que es la única parte de este artículo que no es mía".

O ton empregado neste tipo de textos periodísticos destaca pola súa claridade e accesibilidade. Castro, que presenta sempre unha notable profundidade de contido nos seus textos —tanto se fala da obra de

Chesterton coma se describe a evolución das romarías galegas—, emprega nos seus artigos de crítica social un léxico chan, sinxelo. En ocasións incluso cun ton humorístico ou irónico, distorsionando e esaxerando a realidade case ó nivel dun Larra. Así escribirá cando se refira ós avances da medicina e ás implicacións éticas que suporía a implantación de partes artificiais no corpo humano —tema, coma tantos outros, aínda vixente e de plena actualidade—. Para el, "el humorismo de nuestros días, cuando no es completamente elemental, no puede librarse de ser negro, a su manera tremendamente serio, apto para encararse con los más angustiosos problemas que nos rodean, quizá en el fondo la única manera sensata de apreciarlo".

Será ás festas populares ás que dedique o seu derradeiro artigo en prensa, o domingo 21 de maio de 1967. Nas páxinas de *Faro de Vigo* dedicadas ás Festas de Santa Rita en Vilagarcía amosaba o seu temor ante a progresiva desaparición e distorsión das romarías. Dous meses antes da súa morte, Plácido Castro continuaba reafirmando o seu desexo de convivencia entre o galego e o universal: antes, desde os seus artigos políticos e conferencias; agora, desde as súas columnas de crítica social e as súas particulares descricións dos costumes populares.

D. R.



# Plácido Ramón Castro del Río

## Cronoloxía

1902

Nace en Corcubión o 25 de xaneiro.

1908

Inicia en Glasgow os seus estudios.

1919

Matricúlase na Universidade de Glasgow para cursar estudios de Filoloxía Inglesa.

1923

Solicita a convalidación dos seus estudios adquirindo o títulode profesor de idiomas.

1927

Comeza a colaborar cos diarios *El Pueblo Gallego*, de Vigo, e *Informaciones*, de Madrid.

1928

Publica *La saudade y el arte en los pueblos célticos.*

Traduce ó inglés *Almas Brujas* de Manuel Linares Rivas.

1931

Pronuncia a conferencia "O nacionalismo, un credo moderno".

Participa na Asemblea de constitución do Partido Galeguista.

Elixido membro do Consello Permanente e directivo provisional.

1932

Na II Asemblea do Partido Galeguista é reelixido membro do seu Consello Directivo.

Forma parte da comitiva que participa no mitin de Carral.

1933

Representa o Partido Galeguista no IX Congreso de Nacionalidades Europeas celebrado en Berna os días 16, 17 e 18 de setembro.

1934

Na III Asemblea do Partido Galeguista obtén, en votación secreta, 1.654 votos. É o máis votado para a Secretaría Executiva asumindo a responsabilidade de relacións internacionais.

Elixido Conselleiro primeiro do Grupo do Partido Galeguista da Coruña.

Participa na reunión de Galeuzca celebrada en Compostela.

1935

Publica na Editorial Nós *Teatro irlandés. Dous folk-dramas de W.B. Yeats*, traducidos directamente do inglés, en colaboración cos irmáns Vilar Ponte.

Na IV Asemblea do Partido Galeguista é reelixido secretario de relacións internacionais e membro do Comité Executivo.

Elixido presidente da nova directiva da Irmandade da Fala da Coruña.

Preside a tribuna da homenaxe rendida a Curros Enríquez na Coruña.

Representa o Partido Galeguista no Consello Galego de GALEUZCA

1936

Designado representante da Asociación de Escritores de Galicia na Coruña.

Participa activamente na campaña a prol do Estatuto.

Consumada a rebelión fascista, establécese en Muxía na casa duns familiares.

1940

Condenado a quince anos de inhabilitación absoluta, oito anos e un día de desterro a máis de 100 quilómetros de Muxía e ó pago dunha multa de 25.000 pesetas.

Traslada a súa residencia a Coruxo-Vigo.

1944

Casa en Cambados con dona Jesusa Sineiro Vidal.

1945

Trasládase a Vigo.

1946

A Federación de Sociedades Galegas da Arxentina premia as súas traduccións de poesía inglesa ó galego.

1948

Recibe en Galicia a Mr. George Hills, da emisora BBC.

Exíliase en Portugal.

1949

Publícase *Poesía inglesa y francesa vertida al gallego* (Bos Aires, en colaboración con Luís Tobío e F. M. Delgado Gurriarán).

De novo en Londres, comezan as súas colaboracións na BBC.

Colabora co *Jornal de Notícias* de Porto.

1950

Publica *Un tema de Galicia: la saudade y la poesía* (Boletín do Instituto Español de Londres).

Colabora co diario *La Nación* de Bos Aires.

1955

Anima a celebración da I Festa do Viño Albariño.

1956

Regresa a Galicia definitivamente.

Incorpórase como profesor de inglés ó Instituto Laboral de Vilagarcía.

1957

Colabora ocasionalmente co *Diario de Pontevedra* e *El Pueblo Gallego.*

1960

Principia as súas colaboracións con *Faro de Vigo.*

1961

Un dos principais impulsores da Romaría Viquinga de Catoira.

1964

Participa en Baden (Viena) na V Conferencia de Ministros Europeos de Educación dedicada ó estudio *Da civilización do país da lingua que se ensina.*

1965

Publica na revista *Grial* 8 a traducción de *Os Rubáiyát* de Omar Khayyán, poeta persa do século XI, a partir da versión inglesa de Edward Fitzgerald.

1967

Falece en Cambados o 17 de xullo.

Publícase en *Grial,* a título póstumo, un traballo seu dedicado á figura do poeta e Nobel irlandés W. B. Yeats

1974

Publícase en *Grial,* "Laios gaélicos", obra inédita de Plácido Castro.

LIBROS

SECCIÓN A CARGO DE:
LITERATURA: **DOLORES VILAVEDRA.** HISTORIA: **XAVIER CASTRO.** CIENCIA: **MANUEL RODRÍGUEZ. GUSTAVO A. GARRIDO.** FILOSOFÍA: **CARLOS FERNÁNDEZ.** LINGÜÍSTICA: **HENRIQUE MONTEAGUDO.** CIENCIAS SOCIAIS: **XAN BOUZADA.** POLÍTICA E DEREITO: **ÁLVARO X. LÓPEZ MIRA.** ECONOMÍA: **XOAQUÍN FERNÁNDEZ LEICEAGA.**

# A historia escríbea Bieito Iglesias

● BIEITO IGLESIAS. *A historia escríbese de noite.* Editorial Galaxia, Vigo, 2001.

Bieito Iglesias é un autor consolidado dentro do panorama literario galego. Autor de obras como *Aventura en Nassau* (1991), *Vento de seda* (1992), *Miss Ourense* (1994), *O mellor francés de Barcelona* (1999), *A noite das cabras do aire* (1999, premio Merlín), *A vida apoteósica* (2001) e coautor, xunto con Manuel Vázquez, da traducción galega da *Biblioteca Sherlcok Homes* (1995-1997). En 1999 obtivo o premio Ciudad de Salamanca coa novela en castelán *Bajo las más bellas estrellas.*

*A historia escríbese de noite* é unha novela introspectiva, unha viaxe intimista pola vida de Clemente, o protagonista, un profesor de instituto que colabora habitualmente coa prensa galega, coincidencias —xunto con outras varias— que nos fan pensar por veces nun eventual alter-ego do autor: "Clemente sabíase un escritor domingueiro que precisa ver a sinatura ó pé dun artigo de xornal, sequera sexa dun prólogo, como tantos colegas do ensino medio" (p. 29).

Preparando unhas colaboracións para a revista *Tempos Novos*, aparece o personaxe ó principio da novela, obrigas que acaban por desesperar á súa muller e torcer aínda máis as cousas entre eles. Nin unha viaxe ¿romática? por terras catalanas, nin o relato da vida e aventuras dun tataravó seu carabineiro que batallou en Girona contra as partidas carlinas de Savalls, conseguirán impresionar a Claudina, a súa muller "e onde Belisario comezara, el terminou co seu matrimonio" (p. 25).

A partir do primeiro capítulo, narrado desde a primeira persoa narrativa, o pasado e o presente de Clemente únense nun relato onde a súa vida queda espida dese afogante saio de hipocrisía, nunha cidade, Ourense, onde calquera movemento en falso pode ser delator. E xunto a este, a vida de Edi-

tina, desde a terceira persoa narrativa, o amor de Clemente neno, que este atopará de adulto exercendo de prostituta nun club da cidade.

Un reencontro que ten lugar porque a citada revista lle encargou describir para un artigo o mundo da prostitución en Galicia, mundo que o noso protagonista —¿e / ou quizais ou autor?— plasmará en tres entregas de "Noticias de Babilonia". Clemente non só vai descubrir o mundo do sexo de pago senón tamén o máis íntimo de si mesmo, esa gran mentira que é a súa vida: unha infancia na aldea cos avós e cuns pais ausentes en Suíza do franco poderoso que lles permitiría cambiar as vacas, o mobiliario, a lareira por unha cociña de ferro; a súa época de estudiante de Historia en Compostela, nunha pensión do Tránsito dos Gramáticos; ou o seu matrimonio estereotipado cunha muller que casara por seguir unha serie de pautas cívicas impostas, casorio pola Igrexa e con inmaculado traxe de noiva. Arquetípica estampa familiar completada cun fermoso churumbel e cun divorcio.

Pasado e presente dunha vida onde o amor se presenta derrotado. E en paralelo, a historia dese outro mundo, o da prostitución, onde o amor devén negocio. Un relato esperpéntico dunha Galicia agochada, miserenta e alonxada da sociedade ben pensante. Alegoría desa outra realidade, que é a nosa e da que os medios de comunicación tampouco se fan eco porque tamén é miserenta, porque tampouco é politicamente correcta. Unha realidade dos que están dentro desas porcentaxes que indican unhas taxas de paro demasiado elevadas ou dun malestar social e económico amolado. E para completar este cadro, a pantasma da emigración, sempre axexando e chea de historias fantásticas de novos ricos que atoparon o seu dourado despois de sabe Deus cantas miserias e humillacións pasadas.

Lonxe de todo idealismo, mostra tamén a realidade lingüística galega, vergoñosamente diglósica, que devén tanto para os gobernantes como para os seus representantes no mundo da comunicación, harmoniosamente bilingüe. Porque se ficcionalmente todo podería ser posible, Bieito Iglesias opta pola verosimilitude literaria. Clemente é así víctima da desagradable impresión que produce "explicarse nunha lingua de cortello" (p. 41)

"Clemente, aínda confiado no seu traxe raiado, de excelente corte, no chaleco e na gravata e na nómina de profesor, hesita sobre o idioma no que debe dirixirse á morena. O manicomio e o prostíbulo son hostís á lingua proletaria. [...] Idéntica inquina contra o dioma dos labradores, dos peós e das peixeiras se obseva no entorno do sexo de pago. Clemente carece de experiencia directa, ata a data non tivo intercambios lingüísticos ó alcance da saliva [...]. Leu máis de mil anuncios de relax e compañía na prensa galega laica e [...], non tropezou cun triste monosílabo en romance vernáculo" (pp. 40-41).

*A historia escríbese de noite* ofrece, cun vocabulario irónico e pródigo en matices, unha visión á súa vez cómica e grotesca dos personaxes e da realidade que os rodea. Unha viaxe polos desenganos amorosos dun home tremendamente só: con Editina, de neno, coa fermosa filla de indianos de curvilíneas cadeiras, en Compostela, ou do home adulto coa "áxil bailarina" de "longos cabelos negros" (p. 72), mais sobre todo con Claudina. E para coroar este percorrido, un pequeno intre de celebridade nas páxinas de sucesos por un

"zafanazo de mao armada cun quinto de Estrella Galicia" (p. 148) propinado ó chulo de Editina. A novela péchase así coa terceira persoa narrativa.

A novela devén así viaxe nostálxica polo pasado de Clemente, do que foi e do que non ha de ser endexamais: "porque o lema dos Medici, O tempo volve, é mentira. O tempo non regresa e non volverei estremecer as pernas de Claudina cunha apalpadela" (p. 91). Unha viaxe á que se lle ha de engadir o percorrer nocturno, "cultural" polos burdeis de Ourense. E no presente, Clemente consegue sincerarse consigo mesmo.

Tras algunhas das mentiras que protagonizaron a vida do protagonista, e como por accidente, aparecen esas outras que caracterizan a realidade social e lingüística galega. Coa esperanza de vela distinta, algúns seguen a ollar cara a Portugal, como derradeira táboa de salvación. Mais "por ben que me digan, ese país das marabillas non é deste Reino" (p. 54).

MARÍA LUÍS GAMALLO

## Casa atlántica, casa cabaret

● MARÍA LADO. *Casa atlántica, casa cabaret*. Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 2001.

María Lado amósanos as súas dúas casas nun intento de renovación dentro do ámbito da poesía galega, en xeral, e da súa producción, en particular. Agora o seu espacio non pretende ser sentimental-afectivo. No caso de María Lado tamén temos algúns poemas de *Casa atlántica*, os menos, que sinalan cara a esa afectividade, mais non deixan de ser illas dentro da totalidade do poemario; o espacio do recordo familiar, en particular, dos que xa non están é o que ten un maior protagonismo: "porque non é un lugar a casa é un sentimento / unha terra para a soidade" (p. 39). Dentro da producción particular da poeta caracterízase este poemario por ser máis íntimo do que foi *A primeira visión* (1997), que tiña por protagonista da "escena *colgada* —o subliñado é meu— da marxe esquerda da pantalla" unha voz aberta cara ó xeral, o que lle daba pé para falar máis ben desde o nós que desde o individuo. No caso de *Casa atlántica* a poesía adquire un cariz intimista, case coa tonalidade dunha confesión individualizada, sempre con voz de muller, mais en distintos papeis: unhas veces nai, outras filla; ás veces desde a inocencia, outras desde a madurez... Para expresar todo isto sempre temos unha casa como de pano de fondo, que ela percorre dunha estancia a outra e onde os obxectos viven coas súas historias, cos seus recordos, cos seus versos...

O conxunto de dezaseis poemas que constitúen a totalidade organízase en dous bloques: un formado por seis poemas e outro de dez. A primeira parte

lévanos a esa casa do pasado, espacio máis grato e cómodo para ela, a *Casa atlántica*, onde estaba a súa familia, mentres que a segunda é a casa nova, fría, polas ausencia do tempo perdido, mais que aquece coa calor das conversas xurdidas en torno ó bote de azucre; son as conversas dos amigos.

Xa desde a entrada da casa temos a sensación dun espacio con obxectos con cadansúa historia, onde mesmo o baleiro non é a nada sen máis, senón que adquire peculiaridades de obxectos materiais: "Como se pega a min esa cousa que quedou na casa baleira"; "porque levastes todo o que facía falla para marchar / menos esa cousa que ten a casa baleira / esa que me traspasa" (p. 7), que transmiten emocións a esa ollada que vai percorrendo a casa. Moitas veces, e en particular neste primeiro poema, o eu está escravizado por eses obxectos —"dáme a man o coitelo de serra / e tenme atada a deshora a cortar pan / duro coma o óso" (p. 7)— onde observamos unha relación lonxe de ser harmoniosa e unha falla de quentura; para suxerir tal efecto a propia diposición das palabras no verso contribúen a construír a imaxe visual do caos, da desorde, duns vómitos en que se acabou convertendo o propio espacio do entorno, mais sen quedarse no espacial, no aparente, senón para suxerir un espacio de ausencias, —"esta ausencia de familia numerosa" (p. 15)— que seguen a estar vivos, presentes e ós que ela se dirixe: "todo o que deixou marcas nas paredes / de que estiverades aquí e de que marchárades / porque levastes todo o que facía falla para marchar" (p. 7). Actúa este primeiro poema como preludio de todo o conxunto, suxerida a súa orixe desde a casa actual das ausencias para ir á casa do pasado, a dos recordos.

O emprego da letra grosa serve para focalizar elementos da casa, do uso cotián, e máis en particular nesta primeira parte; serán "a televisión", "un luqui con dous cigarros", "as fotografías", "o chineiro" e "o espremedor" os que dean motivos, razóns para a creación de poemas —característica común ós poetas dos 90— sendo todos eles relatos de vivencias que marcan o paso desde o pasado —onde estaban o pai, a nai, a avoa, a nena...— a un presente saudoso, caracterizado polo emprego dunha tecnoloxía que actúa como destructora da marca do pasado; os currunchos da casa agora zumegan soidade —"ando polo corredor / na soidade que deixaron os bolsos de viaxe" (p. 11)—, frialdade, mais que van ceibando recordos de diálogos, voces pasadas —"¿valos fumar? Non che vou dicir nada pero" (p. 11); "papá meu pai estaba aprendendo a pai / ¿tírasme unha foto? e tirouma" (p. 13)—. Outras veces serán as paredes da casa as que falan para levarnos ó recordo:

> *¿e se temos unha fiestra tamén de madeira por que*
> *non outra fermosa a luz filtrada a borrar os pousos*
> *e facer calar as paredes da cociña?* (p. 13)

Pódese pensar que a ollada de quen vai percorrendo distintos lugares da casa ás veces opta por fusionarse cos elementos do entorno: "este día ordenei vestirme de chineiro" (p. 15), polo que consideramos desde a nosa lectura, a necesidade deses obxectos que a rodean para facerlle a vida máis doada, ata o extremo de verse indefensa se eles non existiren: "cando faltan as cousas un vól-

vese pequeno ¿verdade?" (p. 17). Coa escusa da fixación neses obxectos da casa vaise proxectando en cada poema a mirada desde o máis particularizado, desde o *hinc et nunc* da escena visualizada —sempre fría; a calor só provén dos vínculos co pasado— ata poder abranguer toda a cidade, nomeadamente Santiago de Compostela, "santiago inxusto sempre cuberto" (p. 13), que tamén acaba por ser un lugar tan desolador como a casa da que se nos abriron as portas.

A segunda parte do poemario comeza con dous versos: "están as cousas da casa todas mirando / como se enche a tarde de café" (p. 19), versos que nos sitúan noutro momento da *casa atlántica*, no momento da "casa nova" (p. 21), da *casa cabaret*. É neste intre cando temos a impresión de estarmos nunha casa nova, cunha ambientación distinta, viva, con luz e conversas, que ten cubertos os baleiros das ausencias da familia, ben por medio dos encontros cos amigos, "bisco" e "fonso", ben mediante o ser amado, mais sen eclipsar nunca a familia: papá, mamá, avoa e "tía veva" seguen a ser recordados. É curioso cando menos, como o suxeito lírico adquire a condición de nai, da que antes falamos, mais é nai da casa que un día caeu no seu colo. Deste xeito non se trata a casa dunha forma obxectiva, senón como un espacio vivencial, de encontros, de conversas, de horas de café compartidas..., e que ela desexa que se proxecten no futuro para recordar eses intres nun obxecto particular; a saber, "un tostador de pan", por exemplo. Por conseguinte, cada obxecto dese cosmos que a rodea actúa como interlocutor das súas conversas, das súas confesións diarias, para deste xeito lembrar historias pasadas que enchan de luz e calor o baleiro de ausencias: "quero un obxecto que nos recorde / que vaia amarelando con nós" (p. 25); "nada na casa quixo dicirme se os vira" (p. 27), e en particular, cara ó final do poemario, é a ausencia do amor a que fai que a humidade e o frío estean presentes.

María Lado emprega unha linguaxe poética con resultados desiguais, pecando unhas veces de ser excesivamente evidente e explicativa polo emprego de perífrases léxicas que só dan un rodeo —"que o aire dun lóstrego matara a única filla de miña avoa" (p. 9) e "pagounas coa nai de meu pai" (p. 25)—, afortunadamente, as menos, mais é no emprego dunha linguaxe metafórica, cando se acadan as súas máis elevadas cotas, sempre servíndose do espacio da casa e dos obxectos que hai nela, que aparecen humanizados nos seus versos; tamén os xogos de palabras fan que pasemos a estar diante dunha poesía agradable en grao sumo como nos amosan algúns dos seus versos: "e miro como consolas as paredes" (p. 29), "e ben que chorei eu por casa de ti o perderes" (p. 33)... Ó mesmo tempo, a disposición da palabra no verso contribúe a que sexa unha palabra viva que, ademais de ser lida, ten que ser vista e escoitada. A favor do xogo creativo empréganse combinacións tipográficas para suxerir as pausas que se farían na oralidade, marcando o diálogo, os turnos de palabras, as réplicas: "pedireille que che debuxe / xa xa saio agora xa non son máis chineiro perdoa / eu tamén [...]" (p. 16); o uso indiscriminatorio da minúscula suxire que é unha poesía en liberdade.

Obxectos con cadansúas historias, cadansúas lembranzas, corredores, amor, amizade, conversas... todo isto, e mais o que quedou nas sombras da *Casa atlántica, casa cabaret* dános boas razóns para achármonos cunha Ma-

ría Lado que nos traslada ó seu mundo do recordo, da infancia, o que nos leva a enfrontarnos agora ás nosas respectivas casas con ollos transcendentes, na procura de ver alén do que se nos amosan... E non é pouco.

XOSÉ LUÍS CASTRO GONZÁLEZ

## Os rudimentos da lingüística galega

● FERNANDEZ SALGADO, BENIGNO. *Os rudimentos da lingüística galega. Un estudio de texto lingüísticos de principios do século XX (1913-1936).* Verba, Anuario Galego de Filoloxía, Anexo 47. Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2000.

A xa histórica revista filolóxica galega *Verba* segue o seu alto nivel científico ó ofrecernos este Anexo 47. Como é ben sabido polos lectores os anexos da revista serven desde o ano 1974 para a publicación de traballos lingüísticos que de non existir unha publicación destas características terían moi difícil ver a luz nunha editorial convencional. Cómpre lembrar esta cuestión porque ante os fenómenos tan acelerados de rendibilidade, productividade e utilidade que está a vivir a universidade pública é preciso resaltar a súa importancia para que ámbitos "non productivos" do mundo científico manteñan o seu peso dentro da nosa colectividade.

Este libro está baseado na tese de doutoramaneto elaborada polo seu autor e lida na Universidade de Oxford en 1996. A tese foi redactada orixinalmente en inglés, segundo afirma o autor, para realizar o seu traballo "cunha certa obxectividade". De certo que esta afirmación pode ser facilmente rebatida e en todo caso pódese escribir en calquera lingua sen ser por iso subxectivos.

O estudio analiza nove obras lingüísticas no paso do rexionalismo ó nacionalismo un proceso de evolución no que a lingüística tamén sofre un acelerado proceso, unha das principais conclusións ás que chega o lector é que a máis galeguismo máis e mellor lingüística en galego. O autor mostra un ambicioso estudio e presenta de maneira clara os contidos e as súas concepcións histórico-lingüísticas co obxectivo de caracterizar un período tan importante e emocionante da lingua galega e da súa historia.

Segundo analiza Benigno Fernández Salgado, a ideoloxía rexionalista e nacionalista tiveron unha influencia moi claras na elaboración das obras examinadas na súa tese que cronoloxicamente van desde 1912 ata 1913, o que certamente contradí, en certo modo, o título da tese, aínda que como explica, o autor ten un enfoque de época "feble" que lle permite atender a fenómenos e deixar de lado períodos fechados ou visións xeracionais.

O tema central do estudio é encadrar a lingua dentro dos movementos políticos rexionalista e nacionalista galegos de principios do XX. Este período é transcendental para o rol social e político da lingua, pois pasou a ser o centro argumentativo do discurso galeguista. Se durante o Rexionalismo o argumento ideolóxico estaba asentado na historia e na raza, a lingua ocupou este lugar co nacionalismo da Xeración Nós. É por isto que os textos analizados teñen que ser encadrados dentro do proceso de mudanza do rexionalismo ó nacionalismo. Debido a este contexto os textos lingüísticos só se poden avaliar atendendo o contexto no que foron escritos.

O proceso de evolución ideolóxico que en Galiza supón o paso do rexionalismo ó galeguismo reflectiuse na consideración social do galego que pasou de ser considerado un dialecto ata a lingua cooficial declarada no Estatuto de Autonomía de 1936. Polo tanto ó longo de toda a tese a comparación entre a lingüística e a historia son constantes porque a lingua galega sufriu no seu tratamento metalingüístico os mesmos debates e transformacións que sufriu o debate ideolóxico. Ó mesmo tempo existe tamén unha dualidade na concepción que se ten da propia lingua entre as obras lingüísticas do rexionalismo e as do nacionalismo. A lingua de análise é a mesma, a focaxe non.

Na primeira parte do primeiro capítulo "Introducción: historia e lingüística en Galicia" (pp. 19-61) o autor realiza un estudio comparativo entre o galego e a historia de España e o castelán e a historia de Galicia. Neste apartado analízanse os acontecementos lingüísticos da época, fortemente influídos pola historia, pero sobre todo pola ideoloxía. E segundo a ideoloxía sexa galeguista ou españolista os resultados lingüísticos son inversamente diferentes. (Importante reflexión para os que aínda consideran a lingua unicamente un sistema de comunicación). Neste trafegar constante da ideoloxía á lingua a figura clave na España da altura é Menéndez Pidal que introduce a unidade histórica e lingüística de Castela e do castelán para reconstruír unha identidade nacional española forte.

Neste dobre xogo histórico-lingüístico galego-español, no ámbito do rexionalismo, a figura de Murguía é transcendental. Segundo o autor, para Murguía e o rexionalismo que el impulsou, o galego non é escollido conscientemente pois o obxectivo era chegar á xente erudita, é dicir ás camadas cultas e burguesas das cidades que falaban castelán. En definitiva, o que explica de maneira moi clara o autor da tese é que é neste período onde se produce o salto ideolóxico desde o rexionalismo historicista e racial ó nacionalismo lingüístico.

No capítulo segundo (pp. 63-119) titulado "A 'Historia da lingua' como marco filolóxico" analiza as obras filolóxicas marcadas pola historiografía ou aquelas nas que as súas análises establecen unha clasificación degradativa: historia, literatura e lingua. Este apartado céntrase nas obras de *Filología de la lengua gallega* (1918) de Santiago y Gómez e *El idioma gallego* (1935) de Couceiro Freijomil. Estas dúas obras, segundo Benigno Fernández, marcan, respectivamente, a filoloxía do vello rexionalismo do século XIX e a culminación dos estudios lingüísticos anteriores a 1936, o que significa o encontro coa filoloxía románica da altura.

O capítulo terceiro (pp. 121-95) "As gramáticas galegas do período 'Nós'" explica moi polo miúdo como nesta xeración se abre un novo ciclo gramatical monolingüe en galego e por primeira vez cun carácter prescritivo. A análise do *Compendio de gramática galega* (1919) de Leandro Carré Alvarellos e a *Gramática do idioma galego* (1922), (1931 na súa edición definitiva), de Lugrís Freire, intenta non só explicar as propostas gramaticais senón que persegue encadralas no contexto histórico do 16 ó 36 onde hai un movemento nacionalista forte e consolidado politicamente, xunto cun auxe da literatura en galego.

Daquela o doutor Benigno Fernández non ten tanto en conta as críticas sobre a súa calidade que de maneira retroactiva lle fixeron a estes gramáticos outros filólogos senón que destaca as súas intencionalidades programáticas: colocar o galego no estatus de "nacional" e de "lingüístico" a través dunha gramática.

"Os diccionarios galego-castelán de principios do século XX" é o título do capítulo cuarto (pp. 197-285) é desde logo un traballo moi amplo e interesante pero que sobre todo achega unha visión diferente da que vén sendo normalmente aceptada na nosa tradición lingüística, exemplificada polas críticas de J. L. Pensado e Antón Santamarina, que tiveron só en conta a calidade das obras mais non as circunstancias sociais e históricas nas que estas se encadraban. Na opinión do autor hai que ter en conta a formación lingüística dos seus autores, pero sobre todo as súas escasas posibilidades de coñecemento filolóxicos. Outro dato que salienta é que os destinatarios destas obras eran persoas alfabetizadas en castelán, é por isto que estes diccionarios sempre teñen como lingua meta o castelán.

Os diccionarios analizados son: O *Diccionario da Real Academia Galega* (1912-1928), o *Diccionario do Seminario de Estudos Galegos* (1926-1928), o *Diccionario galego-castelán de Leandro Carré Alvarellos* (1928-1931) e o *Vocabulario das Irmandades da Fala* (1933). Fernández Salgado contrasta pormenorizadamente a metodoloxía dos distintos diccionarios, resulta moi interesante observar como detrás da elaboración de cada diccionario hai unha loita ideolóxica e programática entre as distintas correntes galeguistas. Se o Diccionario da RAG pretendía ser unha obra de referencia ampla equiparable ás obras lexicográficas en español e portugués, a publicación do SEG e de Carré Alvarellos pretendían acceder a un público máis amplo, así comprendemos as características dunha e doutra obra sendo o diferencialismo e a traducción a través de calco as principais notas destes diccionarios.

Acho que é neste apartado onde o doutorando deixa aberta unha grande eiva na súa tese. O profesor Benigno cita en numerosas ocasións a publicidade que se lle fai ó traballo de Eladio Rodríguez, membro da RAG, pero en ningún momento explica por qué Rodríguez non cedeu, participou ou incluíu o seu material no Diccionario da RAG. E ó mesmo tempo tampouco sinala se houbo algún tipo de debate na RAG porque un dos seus membros anunciase un diccionario nos xornais, cando esta institución estaba a elaborar un propio, que ficou sen publicar durante tantos anos.

O capítulo quinto (pp. 287-316) enúnciase como "Conclusión: lingua e lingüística en Galicia". Sen embargo o título non coincide co contido, neste capítulo analízase de maneira pormenorizada as obras *Consideraciones sobre la decadencia y rehabilitación de la lengua gallega* (1912) de Manuel García Blanco e *Algunhas normas para a unificazón do idioma galego* (1933) e a *Engádega ás Normas pra a unificazón do idioma galego* (1936), as dúas elaboradas polo SEG.

Destaca a importancia da obra de García Blanco por ser a obra con reflexión "máis profunda e madura" sobre as condicións sociais do galego durante o Rexurdimento e pola súa banda as normas constitúen o cumio programático das Irmandades da Fala, da Xeración Nós e do Nacionalismo galego, que non debemos separar da consecución da cooficialidade do galego establecida no Estatuto de Autonomía de 1936.

Teño que destacar a grande influencia ideolóxica e lingüística que representa o catalanismo na intelectualidade galeguista da altura, a tese, ó longo de toda obra pero sobre todo no capítulo cuarto, está ateigada de citas e referencias ós máis coñecidos persoeiros do rexionalismo e do nacionalismo catalán.

En canto á presentación do libro, só quero facer un apuntamento, hai que chamarlle a atención ó autor ou á traductora, sobre as numerosas grallas que presenta a obra, habituais nas obras en galego pero que sobresaen máis nunha obra de tipo lingüístico: tres obra (p. 247), taáboa, autorizáa (p. 269), lecicograficas (p. 270), pequeño (p. 272), aportado (p. 273), podennas (p. 274) estilistica (p. 276), proposito (p. 277), dúas lingua (p. 278), as limitación (p. 285).

É obrigado sinalarlle, por último, ó autor que respondeu con éxito nesta obra as preguntas que o levaron a realizar o traballo: "¿Como chegaron a existir o galego e os estudios lingüísticos galegos?", e, "Como representaran os textos lingüísticos esas ideas?" Xa para concluír a miña recensión só quero chamar a atención dos lectores e especialistas na filoloxía galega para que lean con detemento este libro e para que reflexionen na importancia que na lingüística exerce a historia e a política. Porque na historia hai moi poucos acasos.

XURXO FERNÁNDEZ CARBALLIDO

## A nova poesía catalana

■ JORDI VILLARONGA. *Sol de Sal. La nueva poesía catalana. Antología 1976-2001*. DVD, Barcelona, 2001.

En setembro, quizais por aquilo de que é o mes das novidades, da *rentrée*, e non só literaria, apareceron tres escolmas de poesía catalana. Dúas queren

ser unha proposta para presentar poetas para este século. Destas dúas, unha é unha antoloxía de, digamos, proposta poética, aínda cando o antólogo sabe que quedaron bos poetas fóra, mais a idea inicial do editor era que o antólogo só escollese nove nomes. (O antólogo non sabe por qué o editor reduciu a nove o número de poetas, mais sabendo que é do Grupo 62, o mesmo que acaba de reeditar *Nueve novísimos poetas españoles*, de José María Castellet, supomos que o editor espera que o presente volume goce dun culto cando menos similar ó da antoloxía de Castellet, recentemente reeditada, mais non facsimilarmente, polo que a preciosa gralla da páxina 261 non se mantén. A gralla era: "Oda a Valencia ante el mar de los teatros" por "Oda a Venecia...", título dun poema do poeta, "coqueluche" daquela, Pedro Gimferrer.) De aí que sexa unha antoloxía, como di o seu autor, Manuel Guerrero, "xeracional e esteticamente transversal. Non politicamente correcta segundo os criterios ben pensantes. Non abranxe todos os territorios da lingua catalana —por exemplo, non se inclúe ningún poeta valenciano— nin respecta ningunha cuota feminina", trátase da escolma *Sense contemplacions. Nou poetes per al nou segle* (Editorial Empúries, Barcelona, 2001). A outra antoloxía que propón poetas para o século XXI é a de Ernest Farrés, *21 poetas pel XXI* (Proa, Barcelona, 2001). Esta, máis correcta —politicamente—: hai mulleres, poetas de todos os territorios de lingua catalana e o antólogo non se "molla", por se acaso. Con todo, estructuralmente, o autor oficia de cóengo, é dicir, intenta unha antoloxía canónica, que é o que lles vai ultimamente ós antólogos —de todo xénero e literatura— confundindo o papel de informador, presentador ou crítico co de membro da curia literaria. Se estas dúas antoloxías se dirixen, en primeira instancia, ó lector catalán, a terceira diríxese, na mesma instancia, ó lector non catalán, xa que se trata dunha escolma bilingüe, *Sol de sal. La nueva poesía catalana. Antología 1976-2001*, debida a Jordi Villaronga. Máis que propor unha serie de nomes para o presente século —dous dos escolmados están mortos e outros dous non escriben, cando menos non publican, poesía desde hai dez e catorce anos respectivamente— tenta unha antoloxía dos últimos vintecinco anos. Noutras palabras, estamos perante un ambicioso intento de dar a coñecer ó afeccionado non catalán a poesía catalana desde a morte do xeneral Franco.

*Sol de sal*, ó tratarse dunha antoloxía dirixida a un público non catalán, debe servir para dar a coñecer o maior número de poetas posibles. Por outra parte, ó ser unha antoloxía dun período determinado, os últimos vintecinco anos, non pode ser unha antoloxía de futuro ou de aposta, senón, máis ben, unha antoloxía, unha escolma "informativa" e de "constatación" ou confirmación do existente. Con todo, o antólogo, Jordi Virallonga, no seu pequeno limiar, informa a grandes trazos da súa escolma, ben que non diga palabra sobre unha posible caracterización da poesía catalana dos últimos vintecinco anos e se limite a discutir a oportunidade de "poesía catalana" (na lingua propia do país) ou "poetas cataláns" (que poden escribir en diferentes idiomas). Debido a isto, o lector pode pasar por riba do prólogo e introducirse nos poetas, que tampouco son presentados individualmente, é dicir, non se di palabra sobre a súa poesía, sobre os poemas escollidos.

Se ben esta é unha maneira como outra calquera de presentar uns poetas, achamos que non estaría nada mal unha pequena caracterización xeral, aínda que os poetas sexan —como pensa o autor da escolma— diferentes entre si, ou, en palabras súas, "transiten por diversidade de camiños" (quizais non tantos). Claro que di que teñen "algúns rexistros comúns, e non todos eles: coñecen ben a literatura grecolatina e posúen un notable coñecemento das literaturas románicas, a mediterraneidade, o risco a través do experimentalismo estrófico, a moi moderna utilización do simbolismo e da alegoría, a ausencia de retórica concibida como elemento ornamental do poema ou como un fin en si propia, a conservación de certa terminoloxía pertencente ós seus lugares de residencia para profundizar no intimismo e a singularidade das súas voces poéticas, a provocación léxica e temática a fin de deconstruír o pasado e fuxir de clixés e tópicos ou unha laboriosa atención da palabra vital, tensada, densa, á vez que moi afastada xa do afectado normativismo léxico que tanto imperara e aborrecera ó longo dos anos oitenta" (pp. 17-18). Quizais sexa así, nalgún dos poetas escolmados, mais á vista —lectura— dos poemas antologados, os trazos fundamentais desta poesía poderían resumirse en tres: a) un academicismo da transgresión —academicismo que vai ó par do academicismo da tradición—; b) unha certa falta de pensamento poético —o poema comeza cando hai un pensamento poético, e un pensamento poético é un pensamento que inventa a poesía—; e c) un certo esquezo do ritmo, é dicir, da política do ritmo que expresa con forza a solidariedade entre ética, poética e político; noutras palabras, nótase a faltar en moitos dos poetas, dos poemas, escolmados, unha política do suxeito. (Esquezo do ritmo non significa esquezo da rima, pois algúns dos poetas restablecen a rima na súa versificación, mais é unha rima para poder ler os poemas en voz alta e levar o ritmo, como dicía Manuel-Antonio, "cos pés no piso e os cotelos sobre da táboa", esquecendo que existe unha rima "cosmogónica".)

Sobre a traducción non somos quen de dicir palabra, mais, achamos, se ben non se trataba de inzar o texto de notas aclaratorias, que certos versos (como por exemplo o de Esther Xargay "Qui dimonis déu ésser" traducido correctamente como "Quen demos Deus será?", mais que soa igual que "Quen demos debe ser", e outros) deberían ser esclarecidos.

Por outra banda, os poetas escollidos son vinte, a comezar por Maria Mercé Marçal, que nun principio non ía ser antologada por considerar Jordi Virallonga que a escolma debía comezar onde acababa a de José Agustín Goytisolo, *Veintiún poetas catalanes para el siglo XXI* (Editorial Lumen, Barcelona, 1996), mais a súa prematura morte fíxoo cambiar de parecer. Os poetas escollidos son, como avisa o prologuista, ben diferentes entre si e nacidos todos con posterioridade a 1950. Para constatar a diversidade, Virallonga bota man de explicacións un pouco "peregrinas". A diversidade é debida á falta de "capelas", "grupos", *lobbies*, etc., na poesía catalana actual. As explicacións de Villaronga, porén, aínda que poidan parecer correctas non son certas e, por outra parte, a diversidade poética, a variedade de voces poéticas non se pode explicar só mediante un comentario máis ou menos sociolóxico, senón mediante un estudio polo miúdo das diferentes lecturas dos diversos poetas —o que sobardaría as intencións de Virallonga e, quizais, de calquera antólogo.

(Non existen grupos, capelas etc., na poesía catalana porque, ó non estar institucionalizada ata hai ben pouco, a falta de atención das administracións públicas cara á literatura, a poesía, catalana era nula, de aí que non houbese loitas polo "poder". Esta sería a sumaria explicación de Virallonga. O que non é certo, e non imos enumerar as diversas loitas dos diferente grupos poéticos e literarios cataláns para "tomar" o poder literario, mais só cabe recordar a loita, "a morte poética" que se levou a cabo, na segunda metade da década dos 70, entre os grupos formado por "Llibres del Mall" e o que conformaría "Quaderns Crema". As loitas polo poder acadaron o seu cumio cando en 1975 ou 1976 o grupo formado polos poetas que publicarían en "Quaderns Crema" —Antoni Marí, Francesc Parcerisas, Salvador Oliva, Narcís Comadira, a crítica Dolors Ollé, o poeta e editor Jaume Vallcorba, etc.— presentaron un libro ó premio Carles Riba, tal vez o máis prestixioso da poesía catalana, copado polos poetas do "Mall" —Maria Mercé Marçal, Xavier Bru de Sala, Miquel Alzueta, etc.— O volume titulábase *Les flors del Mall*, e asinábao Carlos Bau de l'Aire. Infelizmente, o libro só foi coñecido polos membros do xurado, entre eles algún dos poetas do grupo "Mall", e algúns privilexiados ós que os poetas do outro grupo lles fixeron chegar fotocopias. Hoxe, ambos os dos grupos están desintegrados, e membros dun e doutro repártense cargos nas diversas institucións de poder literario xeradas pola Generalitat. Outro exemplo, máis próximo no tempo, é o contido, e os diversos ataques ós que se viu sometido, do libro de Albert Roig, *L'estiu de les paparres o la societat secreta dels poetes*, ver *Grial* 118, pp. 285-87.)

Respecto ós poetas escolmados, digamos que dos vinte que antologa Virallonga sobra algún, do cal a calidade está por demostrar, e o lector do volume axiña dará con el. Poetas de dubidosa calidade e que non se entende a inclusión, por exemplo Margalida Pons —a poeta que leva catorce anos sen publicar—, autora dunha poesía inzada de demasiados adxectivos "bronzíneos"; Carles Torner (poeta católico que non supera en moito as xaculatorias dun López-Picó, o poeta católico catalán por excelencia) facedor de sonetos moi decimonónicos, ou Esther Xargay, compañeira de vicisitudes transvangardistas de Carles Hac Mor, que compón uns versos onde a sensación do *déjà lu* é permanente. A audacia (*sic*) social e técnica tanto de Hac Mor como de Xargay non pasa de ser unha técnica de relacións públicas que ten como obxectivo a suposta indignación dunha clase media —literaria— que deixou de existir hai unhas cantas décadas (¿seis, sete?). A indignación de tal clase media inexistente é explotada tamén polos conservadores sociais e estéticos. A única disxuntiva real consiste en aceptar un papel na comedia radical-conservadora ou afirmar a tradición da secesión crítica, que hoxe conduce ó silencio real. Hoxe ninguén está contra a creación nin contra o xenio. As institucións, e os bancos e caixas de aforros, apoian a arte —o que produce unha arte, poesía, institucional e/ou bancaria: radicalmente iguais—. De modo que, ou nos opomos á sociedade no seu conxunto ou calamos, ou aceptamos bolsas e subvencións. Queda a opción de asumirmos unha política radical por razóns culturais —logo, fóra bolsas e subvencións—. Ó non ser así, acontece o que acontece: cada vez brillan menos as navallas na escuridade.

Virallonga antologa poetas que non faltan en ningunha antoloxía da poesía catalana dos últimos dez anos: Enric Casasses, Andreu Vidal, Albert Roig, Xavier Lloveras e David Castillo, poetas de calidade máis que probada, ben que un deles, Lloveras, sexa o outro poeta que leva dez anos sen publicar un verso. Por outra parte, e para o amante dos datos, nesta escolma aparecen un total de cinco voces femininas; ademais das tres citadas, Montserrat Rodés e Anna Aguilar-Amat. Celebremos as inclusións de Enric Sòria, poeta —e crítico cultural— que renova a gran tradición do romanticismo alemán e de Manuel Forcano, un poeta que asumiu, sen decidirse por calquera outra, as tradicións occidental e oriental (en realidade a hebrea, en menor grao a árabe). Verbo dos poemas escollidos de cada poeta, como sempre o gusto —sobre o que hai tantas cousas e tan ben escritas— de cadaquén manda, por iso acho que o poema que abre o apartado dedicado a Maria Merçé Marçal (DIVISA: "Ó acaso agradezo tres dons: nacer muller / de clase baixa e nación oprimida. / E o turbio azul de ser por tres veces rebelde") sobra, por masoquista. Ninguén debe celebrar que a vida lle gaste tantas putadas de golpe.

X. G. G

## Universais e linguo-diversidade

■ TERESA MOURE. *Universales del lenguaje y linguo-diversidad*. Editorial Ariel, Barcelona, 2001.

Cando se preparaba este especial dedicado á figura do autor de *Sobre a diversidade da estructura da linguaxe humana e a súa influencia sobre o desenvolvemento espiritual da humanidade* (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*) semellounos oportuno incluír un comentario sobre este libro publicado hai uns meses, en castelán, pola profesora Teresa Moure. Divídese en cinco capítulos, precedidos dun interesante Prefacio e sucedidos dun Epílogo igualmente recomendable. Completan o texto tres anexos nos que se nos ofrecen os universais de Hockett, os de Greenberg e a clasificación das familias lingüísticas do mundo máis moderna e completa en opinión da autora, a de Ruhlen. No primeiro capítulo enuncia a concepción de *universal lingüístico* sobre a que fundamenta a súa aproximación, para a continuación repasar o enfrontamento histórico que na lingüística do século XX se produciu entre os programas de investigación tipolóxica e xenerativista á hora de enfocar o estudio dos universais lingüísticos, e como a tensión entre os seguidores da postura de Greenberg (presunta pero precariamente máis "empiristas") e os máis favorables á doutrina de Chomsky (en principio máis "racionalistas", máis "teóricos") foise resolvendo, na década dos setenta, nunha

aproximación paulatina que propiciou unha interactuación integradora entre dúas posturas que na década anterior parecían irreconciliables. No segundo capítulo explica as vantaxes que percibe na perspectiva tipolóxico-funcional que adopta como soporte teórico e metodolóxico. Nos dous restantes, expón algunhas das implicacións que se derivan de revisar algúns supostos filolóxicos sobre os que se cimenta a tradición occidental de estudios gramaticais (capítulo cuarto) ou doutras disciplinas (capítulo quinto) á luz da investigación sobre universais, e probar así como moitas suposicións sobre a natureza e as manifestacións do feito lingüístico adquiren unha dimensión diferente no panorama global das linguas do mundo.

Ben sabemos que a procura de universais lingüísticos e a pescuda tipolóxica actuaron moitas veces como unha especie de coartada para cantar as excelencias (gramaticais, semánticas...) do idioma propio, que, vehiculizado como trasunto da cultura e da civilización do investigador, resultaba sempre moito máis rico, lóxico, harmonioso, axeitado para falar con Deus ou acaído para a arte literaria cás variedades lingüísticas extraoccidentais ás que se enfrontaba. Outro tanto poderiamos comentar das valoracións sobre a linguodiversidade. Non hai moitas semanas recolliamos exemplos paradigmáticos das dúas posicións máis comúns a este respecto. Por unha banda, Fernando Lázaro Carreter, académico (e ex-presidente) da española afirmaba: "El bantú, por ejemplo, será una lengua muy hermosa y muy rica y gramaticalmente admirable en sus modulaciones, pero, lo siento, la importancia de una lengua está en su peso en la cultura mundial y por su contribución a la historia de la humanidad. Eso es un hecho objetivo". Pola outra, George Steiner sostiña o contrario ó avogar pola *défense et illustration* "de cada idioma sen excepción, por moi reducido que sexa o número dos seus falantes, por moi modesta que sexa a súa matriz económica e territorial". De ter que escoller, a nosa autora decantaríase pola segunda opción. Así entendemos a súa defensa, a través dunha aproximación empírica (tipolóxica), da procura do patrimonio común que gardan todas as linguas do mundo.

Na lectura de *Universales del lenguaje y linguo-diversidad* atopamos capítulos máis interesantes ca outros. Así, poderiamos recomendar, á parte do Prólogo e do Epílogo, apartados soltos como o 2 do capítulo segundo ("Las lenguas del mundo", pp. 53-65), o 3 do capítulo cuarto ("Ecolingüística: hacia una gramática respetuosa con la linguo-diversidad", pp. 137-43) ou incluso capítulos enteiros, como o quinto. Logo, coidamos que os interesados en sintaxe gozarán dalgunhas pasaxes (por exemplo, os comentarios sobre a transitividade do capítulo cuarto, pp. 126-37) que a outros resultarán demasiado minuciosas. Pero mesmo nuns apartados tan específicos como os dous primeiros do capítulo cuarto atopamos o subapartado 1.2.1. ("La jerarquía de términos de color básicos", pp. 105-13), que, sobre todo nas súas páxinas iniciais, xulgamos accesible a un público máis amplo. E consideramos esta unha das características que a publicación presenta para quen nin asistiu nin ten pensado asistir no futuro ás clases desta profesora da Universidade de Santiago e, daquela, aproveitará menos, se cadra, as especulacións sobre a "ergatividade", a "iconicidade" ou a "sintaxe tipolóxica" que aquí se expoñen: no medio de desenvolvementos pormenorizados, con exemplos

multilingüísticos e complexas explicacións, atopamos reflexións moi suxestivas, que ás veces ocupan páxinas enteiras.

Detectamos ademais algúns outros aspectos susceptibles de mellora. No primeiro capítulo dedica unha nota a pé de páxina a explicar unha lingua, o luiseño. Parece, xa que logo, que non imos ter problemas na lectura dunhas páxinas onde van aparecer mencionadas ducias de variedades lingüísticas do mundo. Máis adiante, cando se nos ofrece unha comparación interlingüística entre galego, francés, finés, húngaro e newari (pp. 66-69) podemos se cadra lembrar que o newari nos fora presentado na páxina 29 como unha lingua tibetano-birmana falada no Nepal. Sen embargo, non se dan aclaracións semellantes de, entre outros, o *lakhota* (p. 70), o *dyirbal* (p. 73), o *nutka* (p. 86) o *quileute* e unhas poucas linguas *salishanas* veciñas (p. 92) o *kung-parlang* (p. 103) o *yukulta* e o *yidin* (p. 120) o *burushasquí* ou o *nahalí* (p. 174).

Rexistramos tamén, todo ó longo da exposición, unha reiterada loa da excelencia científica do programa de investigación escollido. Unha e outra vez se nos lembra que o estudio dos universais é unha empresa *fundamental* (p. 43) ou *central* (p. 81) en lingüística; que o marco funcionalista-tipolóxico é unha das correntes máis fértiles da lingüística contemporánea (p. 50); que o seu cruce con outras disciplinas achega resultados *brillantes* (se se trata da gramática histórica, p. 94) ou *poderosos* (se é a psicolingüística, p. 126)... e toda unha serie de afirmacións afíns que consideramos tan evitables coma parciais.

Achámonos, con todo, diante dun grande ensaio. Os interesados en osixenar firmemente o seu arquivo de información lingüística atoparán nel moitas páxinas do seu interese. A heterodoxia dalgunhas conclusións, as reflexións sobre o pensamento-linguaxe ou a mesma vontade universalista —globalizadora— que dá sentido á obra compensan a prolixidade dalgúns capítulos para nos abalar intelectualmente mentres se nos convida, ousada pero criteriosamente, a reconsiderar algúns dos nosos (pre-) conceptos metadisciplinarios máis antigos e establecidos.

SERAFÍN ALONSO PINTOS

## Literaturas minorizadas e conceptos identitarios

■ JAVIER GÓMEZ-MONTERO. *Minorisierte Literaturen und Identitätskonzepte in Spanien und Portugal*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

De cando en vez resulta un sopro de aire fresco descubrir que a vida non dá voltas en círculo sobre o noso pequeno recuncho de terra e que hai xente alén das nosas fronteiras tamén preocupada do que nos pasa a nós. Máis

alá dunha mera reafirmación da nosa autoestima, para o caso da literatura galega, este tipo de aproximacións supoñen ás veces tamén un afastamento necesario, co cambio de perspectiva que leva implícito. Nun caso tal ponnos, sen dúbida, o volume editado por Javier Gómez-Montero co título *Minorisierte Literaturen und Identitätskonzepte in Spanien und Portugal.* Como o propio título 'Literaturas minorizadas e conceptos identitarios en España e Portugal' indica, o libro non se centra exclusivamente na literatura galega, senón que intenta poñer en relación as literaturas minorizadas de toda a península a través de artigos redactados en alemán, castelán, catalán e portugués (desgraciadamente, ningún nin en galego nin en vasco).

Precisamente esta primeira característica resulta xa digna de gabanza, xa que poucas veces se nos presenta a ocasión de contar cunha perspectiva conxunta das realidades das literaturas catalana, galega, vasca e portuguesas (tamén asturiana e andaluza, aínda que presentes en moita menor medida). E esa falta de relación está na base tamén da propia cuestión da minorización e da identidade. Precisamente este intento de estableceren un diálogo as literaturas minorizadas (e xa non só da península, senón do mundo enteiro) entre si e coas maioritarias en pé de igualdade e sen intermediarias parece ser un primeiro paso para superar a propia minorización.

Pasando agora ó propio tema do volume, cómpre sinalar que se atopa dividido en varias seccións, que de seguido comentarei, centrándome especialmente nos aspectos que afectan á literatura galega, sobre todo por ese afán de obter unha nova perspectiva sobre o propio. Así, a primeira sección está dedicada ós sistemas literarios, e nela preséntanse dous artigos de carácter xeral e de suma importancia para centrar o debate que logo se formulará a un nivel máis exemplificado para as diferentes literaturas. O artigo de González-Millán versa sobre o problemático do concepto de "literatura nacional" e as repercusións que isto ten para as literaturas minorizadas, que se ven atrapadas nun concepto que debe ser redefinido para serlles de utilidade. O outro artigo de carácter xeral preséntao van Hooft Comajuncosas, ó que volverei de contado para falar da traducción en todo este debate.

Por outra banda, a segunda sección está dedicada á consciencia lingüística e á autoafirmación, e nela atopamos exemplos xa moi concretos deste tipo de fenómeno, con estudios de diferentes realidades e épocas, desde a Idade Media europea, a cargo de Antoni Rossell, pasando pola *decadència* catalano-valenciana, a cargo de Franz Josef Klein, un estudio da recepción da literatura alemana traducida ó galego, realizado por Jaime Santoro, e un artigo xa moito máis concreto sobre as interxeccións nunha gramática elemental do galego, a cargo de Busse e Castiñeiras. De todos eles gustaríame determe no de Santoro, para regresar ó tema das traduccións, que deixei postergado anteriormente.

Curiosamente, a traducción parece revelarse como un lugar ideal para o diálogo sobre a identidade, de aí se cadra que nun volume tal se lle preste atención en dous artigos diferentes. Será, tal vez, porque nela a identidade propia sempre se vén confrontar con outra nunha práctica dialogante. O valor da traducción para avaliar o estado dunha literatura déixao claro o artigo

antes mencionado de van Hooft Comajuncosas. As táboas de traducción que el elabora valen como medida das relacións entre, neste caso, as literaturas catalana, galega e vasca, e inevitablemente, a castelá. Os vínculos que parecen existir son sempre a través dela. E este autor fala dun perigo inminente para a identidade propia destas literaturas, xa que, ó pasar sempre por unha traducción española, poden ser apropiadas pola literatura maioritaria. Sen embargo, no estudio de Santoro sobre a traducción do alemán ó galego, esta pasa a ter outro papel totalmente diferente, non como ameaza á identidade, senón como afianzamento e apertura da propia. Sobre todo ó principio do desenvolvemento dunha literatura minorizada, a traducción conta cun papel crucial ó permitir desenvolverse o sistema literario coa natural apropiación de xéneros (non esquezamos que foi a través de traduccións como entrou o soneto na nosa literatura, ou a novela picaresca na literatura inglesa) e apropiar obras que se consideran pertencentes á "literatura universal". Sen embargo, e se cadra diso peca o estudio de Santoro, a traducción non é un lugar de intercambio "aséptico", xa que está cargado das desigualdades que se dan entre sistemas literarios, como comentaba anteriormente van Hooft Comajuncosas, e tamén das forzas do mercado e dos supostos (por parte das editoriais) intereses do público. De calquera maneira, en canto ó tema da identidade, podemos concluír que a traducción representa unha institución social na que as relacións de poder se fan claramente patentes e onde o debate sobre a identidade se fai especialmente agudo, de aí a súa relevancia neste tipo de estudios.

A partir de aquí, o volume presenta unha serie de artigos que pretenden explicar o desenvolvemento das identidades actuais na historia recente das comunidades estudiadas. Así, nunha primeira sección, a terceira do libro, preséntanse as achegas do século XIX, cos seus grandes mitos de base para a creación dunha conciencia común. No caso de Galicia, sen dúbida, o celtismo preséntase nesta época como un intento de imaxinario colectivo que una a identidade comunitaria fronte á ameaza da disolución noutra dominante. Igualmente no resto das comunidades (a catalana durante a *Renaixença*, a asturiana durante a Modernidade) hai unha busca desas bases sobre as que cimentar un *ethos* común.

Por suposto, sen esta visión histórica recente resultaría moi difícil comprender as achegas actuais ó tema da identidade e a literatura, que trata a última sección de artigos. As propostas de identidade do século XX parecen seguir, ata certo punto, influídas polo século anterior, e ó tempo afastadas radicalmente. Deste tema fala con indubidable propiedade Gómez Montero no prólogo, desta progresión que se dá desde o modelo romántico de identidade como esa busca dun algo fixo e definido, ata as perspectivas posmodernas e poscoloniais que poñen en dúbida esa fixación de conceptos coas novas realidades do multiculturalismo e a necesidade de definicións máis amplas dos suxeitos en relación coa comunidade á que pertencen.

A selección de artigos que integra esta última sección de estudio presenta diferentes realidades e propostas de busca da identidade na Iberia actual. Por unha banda, tanto os artigos de Armbruster como o de Baltrusch men-

cionan o poscolonialismo como unha nova corrente que se fai presente nas reflexións sobre a identidade da península. Sen dúbida, o poscolonialismo, entendido non como a etapa posterior á colonización senón como un corpus teórico amplo e sumamente sólido, presenta, na actualidade, algunhas das respostas máis atrevidas e reflexionadas ó tema da identidade. Ó igual cás literaturas minorizadas da península, as literaturas poscoloniais están inmersas nunha innumerable cantidade de conflictos identitarios, debido á presencia dunha literatura maioritaria ou colonial que as relegou á periferia. Se cadra a aposta máis desafiante do poscolonialismo reside precisamente na ruptura coa bipolaridade centro-periferia e o recoñecemento dunha pluralidade moito maior. Neste sentido, se cadra, bótase en falla no volume a presencia dalgún estudio destes casos de aínda maior complexidade en canto á formación dunha identidade, como por exemplo a dos suxeitos emigrantes ou, esta aínda máis grave, a das mulleres. Sería, se cadra, a única crítica de peso que se lle podería facer a este interesante estudio, a ausencia de ningunha achega á identidade literaria das mulleres que, no caso da literatura galega, comezan nos anos noventa a aparecer, se ben aínda moi relegadas unicamente ó campo da poesía. Os conflictos identitarios das mulleres coas ideas de nación elaboradas no século XIX constitúen unha grande área de luz para o debate sobre a identidade en xeral.

Como conclusión a esta última compilación de artigos podería dicirse, xa que logo, que a identidade na literatura minorizada se vai movendo duns conceptos fixos, dunha busca de raíces comúns (e segundo o posmodernismo, falaces) ó valor da diferencia e da pluralidade. Isto exemplifícao de maneira sobresaínte a pequena antoloxía de textos das tres literaturas minorizadas máis importantes da península que se inclúe ó final do volume. Nela inclúese unha selección de poemas vascos, traducidos primeiro ó castelán, na maioría dos casos polos autores, e logo ó alemán por Manfred Bös, así como unha selección de poemas de Jaume Pont traducidos por Alexandra Ihmig do catalán. Curiosamente, só o fragmento escollido para representar a literatura galega neste tema da identidade está en prosa, "Apoteose do churrasco" de *Polaroid*, texto do autor Suso de Toro, verquido de maneira excelente ó alemán polo traductor e poeta Franck Meyer, encargado xa habitual de abrir a literatura galega ó público de fala alemana (e viceversa). Sen dúbida, a inclusión destes textos permite levar a reflexión teórica a un campo moito máis palpable no que as contradiccións, os vellos e novos discursos se fonden no material literario que é o que chega, á fin, ó público, xa non só do pequeno terruño senón, gracias á traducción, ó de alén das nosas fronteiras.

Para rematar cun desexo, oxalá que toda esta reflexión teórica sumamente interesante regrese a nós e nos enriqueza tanto como as nosas autoras e autores poderán enriquecer a literatura doutras linguas minorizadas, que, cómpre lembrar, malia a todo, por sorte ou por desgracia, seguimos sendo maioría no mundo.

MARÍA REIMÓNDEZ MEILÁN

# Un modelo de organización territorial para Galicia

■ ÁLVARO XOSÉ LOPEZ MIRA. *Un modelo de organización territorial para Galicia*. UNED, Madrid, 2000.

O Estatuto de Autonomía de Galicia recolle en diversos preceptos (artigos 2, 27, 40, 41) a posibilidade dunha nova organización territorial artellada en torno á comarca e á parroquia rural, entidades organizativas tradicionais do País. Non embargante, transcorridas dúas décadas da súa vixencia, esa posibilidade aínda está sen desenvolver. Desta maneira, cremos que se dilapida a oportunidade de aplicar á realidade galega o coñecido principio da subsidiariedade e, simultaneamente, de afondar na democratización.

Precisamente, *Un modelo de organización territorial para Galicia* semella encher ese baleiro xurídico-político e, en boa medida, parece facer unha chamada de atención ó lexislador galego para que lle dea cumprimento ós referidos preceptos estatutarios. En efecto, o doutor López Mira, profesor de Ciencia Política da Universidade de Vigo, realiza unha proposta de artellamento territorial de Galicia a partir da parroquia e da comarca. Este traballo, lonxe de nutrirse dun romántico sentimentalismo ou dun estéril voluntarismo, está concibido desde o fundado convencemento de que ambas as dúas entidades son instrumentos organizativos válidos e axeitados ás necesidades presentes. Así, como indica o propio autor, "que os tempos van co noso suposto arcaísmo —en referencia á parroquia e á comarca— parece algo indubitado" (p. 286).

Por outra parte, este traballo vén encher un certo baleiro existente no eido dos estudios sobre a organización territorial, xa que a atención dos expertos se centrou nos últimos anos, con algunha excepción, nas Comunidades Autónomas en prexuízo da esfera local. Neste sentido, debemos subliñar o acertado da súa publicación nun momento como o actual no que académicos e políticos poñen o seu interese na reforma do Senado, sen reparar a fondo na obsolescencia das provincias.

*Un modelo de organización territorial para Galicia* non é un traballo divulgativo. Pero, a pesar da súa especialización, non espanta ó non iniciado nestas materias gracias ó seu enfoque multidisciplinar. A historia, a socioloxía, a antropoloxía, a economía, etc., danse a man contribuíndo a facer este traballo asequible a un lector minimamente interesado nestas cuestións políticas e xurídicas. Sen dúbida, a isto tamén contribúe o amplo aparato cartográfico e os cadros estatísticos que acompañan ó texto. Sen embargo, ó noso entender, dada esta riqueza temática, cumpriría ter incluído un índice tópico, que resultaría útil para o manexo da inxente información fornecida.

En canto á arquitectura interna, a obra descansa sobre catro grandes capítulos. O primeiro, titulado "La ordenación del territorio gallego: una síntesis" detecta e recolle unha ringleira de disfuncionalidades relacionadas coa ordenación territorial galega (vías de comunicación, urbanismo, organiza-

ción administrativa, estructuras agrarias). Como conclusión extráese que a planificación organizativa territorial require, por unha banda, dun exame multidisciplinar e, por outra banda, da consideración das estructuras tradicionais galegas, é dicir, a comarca e a parroquia. En suma, neste capítulo amósasenos a disfuncionalidade existente entre a actual organización político administrativa (Comunidade Autónoma, provincia e municipio) e a realidade galega ou, noutras palabras, entre a Galicia oficial e a real. Así, unha vez detectados os males, os capítulos que seguen van na procura de alternativas realistas que os remedien.

Deste xeito, o capítulo segundo, que leva por título "En defensa de la parroquia y de la comarca", tenta xustificar por que Galicia se debe dotar dun modelo organizativo-territorial de seu. Esta xustificación realízase desde unha óptica multidisciplinar (histórica, xeográfica, sociolóxica, antropolóxica, etc.). É un apartado especialmente recomendable para os amantes dos estudios históricos, pois nel atopamos un interesante e detallado percorrido polos fitos que incidiron no actual réxime local. Por exemplo, hai referencias á orixe castreña da dispersión do poboamento galego, á consolidación da organización parroquial sueva, etc., ata chegar ó século XIX, intre no que fica establecida a vixente configuración territorial de inspiración liberal e centralista arredor da provincia e do municipio. Así mesmo, refírese ó comezo, case coetáneo, das demandas do provincialismo encamiñadas a lograr unha reestructuración territorial de Galicia. Esta converteríase nunha reivindicación común e permanente tanto para o galeguismo coma para o nacionalismo. Como xa apuntamos, o Estatuto de Autonomía de 1981 acolleu de forma expresa a posibilidade de organizar territorialmente o noso País arredor da parroquia e da comarca.

A xeito de peche, este segundo capítulo contén un repaso das diferentes propostas comarcalizadoras de carácter global efectuadas desde a etapa franquista ata a actualidade. Precisamente, chegados a este punto, quizais o lector bote en falla o exame detallado da Lei 7/1996, de 10 de xullo, de desenvolvemento comarcal e da situación presente. A explicación e xustificación hai que buscala no retraso na publicación desta investigación, non imputable ó autor nin á editorial, senón a unha institución pública galega que a acubillou nun principio para abandonala máis tarde. Non obstante, o autor preferiu publicala na súa versión orixinal, a pesar de verse superada pola realidade neste aspecto concreto.

O terceiro capítulo, que responde ó título "Legislación gallega vigente", acomete o estudio do *corpus* normativo estatal e autonómico, así coma o da xurisprudencia do Tribunal constitucional, susceptible de afectar á organización territorial galega. A conclusión que se tira é que o vixente marco xurídico permitiría a implantación dunha nova organización territorial que pivote sobre a comarca e parroquia, isto é, respectuosa coas tradicionais formas de convivencia galegas.

E, por último, o capítulo cuarto aparece baixo o epígrafe "Un modelo de imbricación de las instituciones y el territorio". Neste apartado da exposición, que constitúe o seu núcleo esencial, o profesor López Mira formula o modelo

de réxime local para Galicia que debería responder ás seguintes liñas básicas: imbricación de parroquias, comarcas, supracomarcas e Comunidade Autónoma; planificación global territorial desde o cumio coa intervención das entidades inferiores e conforme ó criterio de descentralización administrativa para procurar eficacia e participación; e, como remate, implantación dun modelo participativo axeitado ó modelo organizativo territorial. A partir de aquí, o autor elabora o cadro institucional e competencial parroquial e comarcal. Deste modo, acádase a meta perseguida consistente na proposición dun modelo organizativo racionalizado, axeitado á realidade xeográfica, social e económica galaica artellado sobre o binomio parroquia-comarca.

Xulgamos que esta proposta, concibida desde e para Galicia, é inmerecedora do cualificativo de especulativa, xa que afonda as súas raíces na lexislación vixente tanto estatal coma galega. Tras dela agáchase unha concepción deliberadamente posibilista e realista. A súa viabilidade práctica, á marxe da ausencia de vontade política, está avalada polo caso portugués (fregresía) ou polas reformas organizativas emprendidas en países do noso entorno asentadas en entidades semellantes ás aquí empregadas.

Ó longo das case seiscentas páxinas das que consta este libro vanse debullando variadas cuestións, das que non podemos dar noticia por extenso. Pero, si subliñaremos a relevancia política concedida, seguindo as pegadas de clásicos coma Tocqueville, ó réxime local como xerme e sustento da democracia. O autor establece un estreito nexo entre a reforma do réxime local galego e o afondamento na democratización do País. Curiosamente, sitúanos ante un paradoxo como é o de que se estea a producir un intenso debate sobre a necesidade de encauzar democraticamente a Unión Europea e sen embargo, óbvianse —sospeitosamente— as referencias en favor dunha maior democratización no eido máis próximo o cidadán, nas comunidades máis pequenas (parroquias e comarcas).

A proposta de organización territorial ofertada nesta publicación semella responder ó principio de subsidiariedade, noción, hoxe tan en voga por mor dos ventos centralistas que soplan de Bruxelas; en termos xerais, significa que todo aquilo que poida realizar a comunidade inferior (parroquia, comarca, comunidade autónoma, etc.) que non o faga a superior (Estado, Unión Europea). Polo tanto, a subsidiariedade apunta a evitar a innecesaria e inxustificada centralización do poder nas instancias superiores e, contrariamente, a impulsar a transferencia de responsabilidades ás inferiores, polo que contribúe á democratización.

En definitiva, a subsidiariedade ha de atopar acomodo, non só no eido das relacións estados membros-Unión Europea, senón que debe ter acubillo no eido interno, é dicir, nas relacións estado-comunidades autónomas-entidades locais. E para iso, as formas de convivencia tradicionais galegas, parroquia e comarca, son entidades idóneas.

CELSO CANCELA OUTEDA

# Os exiliados republicanos e a súa contribución á ciencia mexicana

■ GERARDO SÁNCHEZ DÍAZ e PORFIRIO GARCÍA DE LEÓN (coords.). *Los científicos del exilio español en México*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología e Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas. Morelia (México) 2001.

Nos últimos anos, diversas iniciativas ben encamiñadas, tanto mexicanas como españolas, comezan a cubrir unha inquedante lagoa da historiografía española: a que fai referencia ó exilio republicano. Entre outras cómpre destacar os diversos encontros promovidos pola Residencia de Estudiantes e El Colegio de México, e o recente traballo "L'exili cultural de 1939: Seixante anys després" (2001), editado pola Universidade de Valencia. Non embargante, nestas inciativas a ciencia segue a ocupar un espacio discreto, como viña ocorrendo nos traballos anteriores, a pesar de que constitúe un dos pilares fortes das aportacións dos exiliados españois. Tanto é así que o traballo de Francisco Giral *Ciencia española en el exilio (1939-1989)* (Anthropos, 1994) segue a ser non só referencia obrigada (como tal permanecerá, sen dúbida, por moitos anos), senón tamén o único traballo de certa envergadura que analiza de xeito sistemático a dimensión científica da aportación cultural dos exiliados españois.

O libro que reseñamos acóplase, en certa medida, ó libro de Giral, mais para penetrar con luz propia no entramado social e institucional en que se produce o exilio, e para estender as súas ponlas cara ás contribucións científicas menos coñecidas, pero non por iso menores. Recolle os traballos presentados no I Simposium Internacional México-España de Historia da Ciencia e da Tecnoloxía, que tivo como tema central "Os científicos do exilio español". O evento estivo auspiciado polas sociedades mexicana e española de Historia das Ciencias e das Técnicas, e tivo lugar os días 26 e 27 de agosto de 1996 no Instituto de Investigaciones Históricas da Universidade Michoacana de Morelia (México), fermosa cidade que, dito sexa de paso, foi destino de non poucos exiliados, entre outros o biólogo Fernando de Buen, o farmacéutico Juan Xirau ou a filósofa María Zambrano. Inmellorable escenario para desenvolver un tema no que resulta particularmente oportuno o debate aberto entre profesionais mexicanos e españois.

En total, dezasete artigos son recollidos nesta obra, elaborados por recoñecidos historiadores e científicos españois e mexicanos, que polo seu rigor e pola súa temática diversa coidamos satisfará non xa ós profesionais directamente implicados nestes temas, senón tamén a un sector máis amplo interesado en penetrar nun dos capítulos máis relevantes da historia recente do noso país. Algúns dos traballos debuxan un panorama xeral das delicadas relacións políticas e diplomáticas entre os dous países ("El contexto interna-

cional del exilio: Las relaciones hispano-mexicanas entre 1931 y 1977", por A. Sánchez), das institucións que lles deron acollida e lles permitiron retomar as súas investigacións ("El fomento de la actividad científico-técnica por las instituciones de la república en el exilio", por L. A. Baratas) ou mesmo ofrecen un estudio cuantitativo do perfil profesional dos refuxiados ("Los científicos del exilio español en México. Un perfil", por M. Ordóñez).

Outra serie de artigos propón unha revisión do estado da ciencia española nas décadas anteriores ó exilio —conforman un dos seus períodos máis brillantes—, imprescindible para comprender o rumbo que tomaron as investigacións no país de acollida ("Ciencia y conciencia bajo los tilos. Los laboratorios de la residencia de estudiantes y el exilio de 1939", por J. Llombart; "Los expedientes de depuración del profesorado de la Escuela de Ingenieros Industriales de Bilbao como consecuencia de la guerra civil española. Santiago Alonso Izaguirre, exiliado en México", por I. Garaizar e R. Álvarez).

Finalmente, un conxunto de artigos detéñense a volorar a contribución dos exiliados en disciplinas científicas concretas: as Matemáticas ("Maestros de matemáticas del exilio republicano español en México", por P. García de León e G. Estrada), a Física ("Aportes de Pedro Carrasco Garrorena científico y educador español exiliado en México", por M. T. Gutiérrez), a Xeografía médica ("Carlos Sáenz de la Calzada y la historia de la geografía médica en México", por A. M. Carrillo), a Antropoloxía ("Ángel Palerm: Antropólogo y maestro excepcional", por T. Rojas, e "Ángel Palerm y la institucionalización de la antropología social en México", por L. Vázquez), a Botánica ("Los naturalistas españoles exiliados en México" por A. Gomis; "Faustino Miranda: Un cuarto de siglo en la botánica de México" por G. Zamudio, A. Butanda e M. A. Puig-Samper) e a Oceonagrafía ("La etapa científica española de los biólogos Rafael y Fernando de Buen Lozano", por F. Pelayo, e "El Dr. Rafael de Buen: el trabajo de un exiliado español en la Universidad Michoacana", por G. Sánchez). O libro recolle ademais un pequeno apuntamento biográfico do eminente zoólogo Cándido Bolívar, elaborada polo botánico mexicano Jerzy Rzedowsky, quen o tratou persoalmente, que xa fora publicada anteriormente pero que, na actualidade, resultaba difícil de adquirir en España.

Da lectura do libro é posible derivar os trazos máis salientables da aportación dos exiliados españois á ciencia mexicana. Así, por enriba das contribucións particulares no eido específico de cada investigador, que en non poucas ocasións é máis que notable (pensemos no caso dos químicos Francisco Giral e Antonio Madinaveitia, os biólogos Enrique Rioja e Bibiano Fernández Osorio Tafall, o médico Isaac Costero e un longo etcétera), cómpre subliñar a competencia destes científicos para levar a cabo a institucionalización en México de non poucas disciplinas científicas. Foron os casos, por citar algúns que se comentan no libro, do asturiano Faustino Miranda (impulsor do estudio das plantas tropicais mexicanas e artífice do Xardín Botánico da UNAM), o balear Ángel Palerm (auténtica *alma mater* da Antropoloxía moderna mexicana), o catalán Fernando de Buen (promotor dos estudios oceaográficos e limnolóxicos) ou o

leonés Carlos Sáenz de la Calzada (introductor da Xeografía médica en México). O xeito moderno de comprender a ciencia destes exiliados —que moitos deles aprenderan, nos anos anteriores, ó carón dos principais especialistas mundiais das materias—, xunto coa dedicación en corpo e alma á investigación e á docencia, marcaron unha indeleble impronta nos seus alumnos e discípulos mexicanos, que continúa a bater con forza no corazón da actual sociedade mexicana. Por certo, segue pendente un estudio do estado da ciencia en México no momento en que se incorporaron os investigadores españois, que sinale algo máis que a súa evidente receptividade. A obra inclúe, como outro dos méritos que a fan máis que recomendable, personalidades pouco coñecidas do exilio, como é o caso do enxeñeiro vasco Santiago Alonso Izaguirre, o xa mencionado xeógrafo leonés Carlos Sáenz de la Calzada, o biólogo mariño catalán Rafael de Buen, etc. Recomendamos, para unha edición posterior, a incorporación dun índice onomástico, que con pouco esforzo permitiría un mellor aproveitamento do libro.

En definitiva, sen formar parte dos seus obxectivos cubrir definitivamente a lagoa historiográfica da que falabamos ó inicio da reseña, o libro bota non poucas luces que permiten profundizar en aspectos concretos das contribucións científicas dos exiliados e aventúrase en camiños que abren novas perspectivas no estudio deste complexo e apaixonante capítulo da nosa historia. Sen dúbida, unha lectura máis que recomendable.

FRANCISCO JAVIER DOSIL MANCILLA

## A conquista do xenoma humano

■ KEVIN DAVIES. *La conquista del genoma humano. Craig Venter, Francis Collins, James Watson y la historia del mayor descubrimiento científico de nuestra época.* Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

En 1986 foi lanzada a idea de levar a cabo a secuenciación completa do xenoma humano. O premio Nobel Renato Dulbecco publicou un sonado artigo no número 231 da revista *Science* no que defendía que para abordar con eficacia a loita contra o cancro era necesario proceder a secuenciar o xenoma humano completo, xa que a estratexia de illamento e secuenciación de xenes individuais, aínda que estaba a reportar éxitos importantes, resultaba demasiado lenta e laboriosa. Así poderían estudiarse unhas cantas doenzas hereditarias concretas e algúns tumores, como o retinoblastoma, mais non constituía unha boa vía de avance para a curación da meirande parte dos tipos de cancro coñecidos.

Desde 1990, en que se puxo oficialmente en marcha o consorcio público do Proxecto Xenoma Humano, primeiro baixo a dirección de James Watson ata 1993 e despois de Francis Collins ata a actualidade, o proxecto cos seus avances e as súas polémicas non deixou de estar presente tanto nos medios de comunicación como nas revistas especializadas de ciencia, de bioética ou de biodereito (se se me permite a expresión). Finalmente, o luns 26 de xuño de 2000, realizábase na Casa Branca a presentación pública da culminación dun borrador de secuencia do xenoma humano que abranguía aproximadamente o 90 por cento do mesmo. Neste acto estaban presentes, xunto ó presidente dos Estados Unidos, Bill Clinton, Francis Collins en representación do Proxecto Xenoma Humano público e Craig Venter, presidente de Celera Genomics, a empresa privada de biotecnoloxía que nos dous últimos anos mantivera unha dura pugna co consorcio público para intentar rematar primeiro a secuencia e poder facerse así non soamente coa gloria do éxito senón tamén, e moi fundamentalmente, para poder facer rendibles economicamente as aplicacións científicas e farmacéuticas derivadas do coñecemento do xenoma.

O libro de Kevin Davies relata con detalle os pormenores desta historia e as súas distintas derivacións, comezando co descubrimento en 1953 da estructura do ADN por parte de Watson e Crick, que principiou a era da bioloxía molecular e que agora desembocou na culminación do Proxecto Xenoma Humano. O interese do libro é múltiple. En primeiro lugar, o autor é un biólogo molecular reconvertido en xornalista científico, director de *Nature Genetics*, revista filial da prestixiosa *Nature*, pero dedicada especialmente a temas de xenética, en particular de xenética molecular. É, xa que logo, unha persoa cualificada para escribir sobre esta historia, tanto pola súa formación científica como polo seu coñecemento dos principais recantos destas investigacións. Efectivamente, o libro resulta interesante e ameno. Está escrito co dinamismo típico das reportaxes periodísticas mais está, ó mesmo tempo, moi ben documentado.

O libro, como se indica no subtítulo, é unha historia do descubrimento da secuencia do xenoma. Ó longo dos once capítulos de que consta vanse explicando con claridade como se foron constituíndo os diversos grupos públicos e privados que participaron na mesma, así como o papel representado polos personaxes más importantes, nomes na actualidade tan coñecidos como James Watson, Francis Collins, Craig Venter, William Haseltine, Eric Lander ou Sydney Brenner, entre outros. Ó tempo que se degrañan os acontecementos, explícanse con claridade as principais estratexias científicas, aínda que sen entrar en fondura nas mesmas e fuxindo do uso de tecnicismos. De feito, a estratexia de secuenciación utilizada por Craig Venter en Celera Genomics é explicada con moito máis detalle que a empregada polos centros de secuenciación do consorcio público que, para as persoas non moi informadas, aparece como pouco perfilada e esvaída.

Ademais dos méritos derivados do pulso narrativo do autor, son de salientar dous aspectos do libro. Un é o relativo ás aplicacións científicas e biomédicas que se están derivando xa do coñecemento do xenoma e que acadarán unha meirande proxección nos vindeiros anos. Os capítulos dedicados ás enfermidades humanas cunha base xenética e os estudios acerca da evolución hu-

mana son particularmente interesantes. Mais se cadra o principal mérito do libro sexa o de poñer de relevo os intereses económicos en xogo. As distintas estratexias empresariais, por exemplo a de William Haseltine á fronte de Human Genome Sciences fronte á de Craig Venter con Celera Genomics, resultan moi ilustrativas. A primeira dedicada case por completo a solicitar patentes dun gran número de xenes de potencial interese farmacolóxico para vender despois os dereitos ás grandes multinacionais do sector. A segunda encamiñada á secuenciación completa de varios organismos de interese, ademais do xenoma humano, e crear así unha enorme base de datos. La rendibilidade económica viría da man do cobro de subscricións polo acceso á base de datos. Ademais, a información dalgúns xenes de interese sería reservada para, una vez solicitada e obtida a patente dos mesmos, vender os seus dereitos de comercialización a importantes empresas interesadas. Aínda que no libro non se abordan os problemas sociais e xurídicos relacionados coa polémica sobre as patentes de xenes humanos, o marco económico no que se desenvolven estes problemas aparece claramente reflectido.

Tamén aparece ben descrita a pugna entre o Proxecto Xenoma Humano público e o interese privado, representado por Celera Genomics. Como anécdota curiosa, cóntase que a empresa propietaria de Celera Genomics, PE Corporation, é ó mesmo tempo a constructora e vendedora das máquinas de secuenciación dos principais centros de secuenciación do proxecto público. Nesta pugna, Craig Venter apareceu perante a opinión pública como representante de intereses egoístas e privatizadores fronte ó que debería ser un patrimonio público e común da humanidade. Sen embargo, o autor, aínda que de forma sutil, amosa a súa simpatía con este audaz científico-empresario que combina o éxito nas súas empresas científicas coa súa habilidade para engrosar a súa conta bancaria con números millonarios. Sen embargo, máis aló da distinta estratexia duns e doutros, todos parecen estar de acordo, aínda que non o recoñezan explicitamente, en que aínda que o xenoma en conxunto non poida ser obxecto de patente, xa o está a ser por partes, cousa que todos ou case todos aceptan plenamente. A excepción constitúea John Sulston, o principal investigador do Sanger Center de Cambridge, que forma parte do consorcio público, e que chegou a afirmar que a secuenciación do xenoma, na que el participa, se é realizada con fins comerciais é "totalmente inmoral e vergoñosa".

Quizais a parte máis frouxa do libro sexa o capítulo dedicado á relación dos xenes con enfermidades multifactoriais, especialmente aquelas relacionadas co comportamento, como a esquizofrenia, a depresión ou a conducta adictiva. Aínda que adopta algunhas precaucións que son de agradecer, cae, como a maioría dos biólogos moleculares, en formulacións algo simplistas e excesivamente optimistas acerca dos posibles avances na dilucidación da relación dos xenes con moitas destas doenzas ou simplemente con trazos de conducta.

En conxunto, o libro de Kevin Davies constitúe a obra traducida ó español máis actual e informada sobre a historia do Proxecto Xenoma Humano e ten méritos máis que sobrados para ser recomendada a todas aquelas persoas que se interesan por tan importante e apaixonante tema.

DANIEL SOUTULLO

# ÍNDICE DE COLABORADORES

VICENTE ARAGUAS. É autor dunha ducia de libros, que abranguen diferentes xéneros, desde a poesía ata a novela, pasando polo ensaio. Da súa poesía editouse unha escolma bilingüe, galego-español: *Billarda.* Como ensaísta publicou *Voces Ceibes*, a súa última novela é *A canción do verán.* Crítico literario e traductor, verqueu ó galego a Stevenson, James Joyce e Seamus Heaney, e ó español a Derek Walcott, Vinicius de Moraes e Mário Cesariny.

CRISTINA LAFONT. Doutora pola J. W. Goethe-Universität de Fráncfurt. Actualmente é profesora na Northwestern University (USA). Autora de *La razón como lenguaje*; *Sprache und Welterschliessung* (traducción castelá: *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*; edición revisada en versión inglesa: *Heidegger, Language, and World-disclosure*) e *The Linguistic Turn in Hermeneutic.*

HENRIQUE MONTEAGUDO. Doutor en Filoloxía Galega. Profesor na Universidade de Santiago, secretario do Consello da Cultura Galega e membro do Instituto da Lingua Galega e do Consello de redacción de *Grial.* Autor de numerosos traballos de lingüística, sociolingüística e historia social da lingua, entre os que cabe salientar *Gramática galega*, *Historia social da lingua galega* e *Castelao: defensa e ilustración do idioma galego.* Editor literario de Rosalía de Castro, Castelao e Otero Pedrayo e editor académico da colectánea *Estudios de sociolingüística galega* e da antoloxía *Martín Sarmiento. Sobre a lingua galega.*

JUAN CARLOS MORENO CABRERA. Catedrático de Lingüística General na Universidade Autónoma de Madrid. Publicou, entre otros libros, *Lenguas del mundo*; *Introducción a la Lingüística* e *Curso universitario de Lingüística General.* Publicará proximamente un catálogo das linguas do mundo.

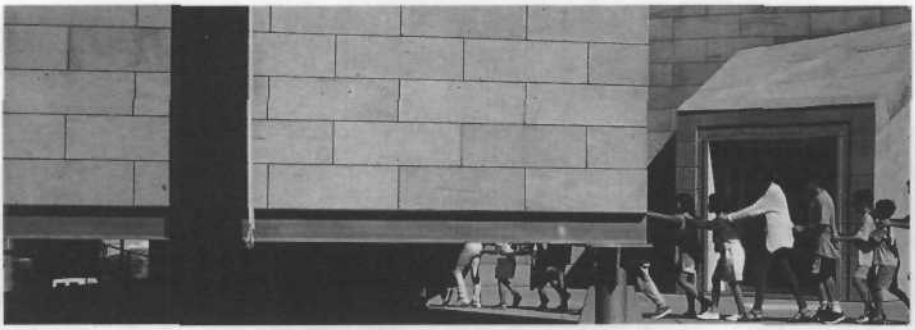
FERNANDO PÉREZ-BARREIRO NOLLA. Licenciado en Dereito pola Universidade de Santiago de Compostela e en Lingua e Literatura Chinesa pola Polytechnic of Central London. Foi redactor do servicio exterior da BBC e docente nas universidades de Westminster e Thames Valley. É funcionario internacional. En *Grial* publicou recentemente "Irlanda e as novas formas da vida internacional". Traductor ó galego de *Macbeth* e autor do libro *Flores e leña: narracións chinesas contemporáneas*, recibiu en 1985 o Premio Nacional de Traducción pola versión galega de *Alicia no país das marabillas* (con Teresa Barro).

DAVID REINERO. Licenciado en Xornalismo pola Universidade de Salamanca, é colaborador do Instituto Galego de Análise e Documentación Internacional (IGADI).

XULIO RÍOS. Licenciado en Dereito pola Universidade de Santiago de Compostela. Director do Instituto Galego de Análise e Documentación Internacional (IGADI). É autor dunha biografía de Plácido Castro e dunha escolma xornalística do mesmo autor.

JÜRGEN TRABANT. Profesor de lingüística na Universidade Libre de Berlín. Os seus traballos máis importantes son: *Zur Semiologie des literarischen Kunstwerks* (traducción castelá: *Semiología del texto literario*); *Elemente des Semotik* (con A. Eschbach); *History of Semiotics* (con W. Busse); *Les idéologues* (con W. Busse); *Zeichen des Menschen* e *Traditionen Humboldts*. É codirector da revista de semiótica *Kodikas/Code*.

## ASOCIACIÓN DE AMIGOS DO CENTRO GALEGO DE ARTE CONTEMPORÁNEA



A *Asociación de Amigos do Centro Galego de Arte Contemporánea* ofréceche a posiblidade de participar como *socio colaborador*, gozando das seguintes avantaxes:

- Información puntual sobre todas as actividades do Centro e da Asociación.
- Visitas guiadas exclusivas en exposicións de especial significación.
- 10% de desconto en publicacións e outros obxectos que estean á venda na tenda-librería.
- Descontos en concertos, seminarios, cursos e ciclos de cine e prioridade para os socios naquelas actividades que só admitan un número reducido de persoas (exclúense os talleres impartidos por artistas).
- Invitación ás inauguracións de exposicións temporais.
- Participación en actividades e viaxes culturais que organice a Asociación.
- Exemplares gratuítos da publicación semestral *A revista do CGAC / La revista del CGAC.*

Cota anual: 48,08 € ( 8.000 ptas)

Cota anual para estudiantes: 24,04 € ( 4.000 ptas)

*Ficha de inscrición dispoñible na recepción do CGAC*

**Socios Protectores:**

- ACS, Proyectos, Obras y Construcciones, S.A.
- Antonio Pernas, S.A.
- Arias Hnos. Construcciones, S.A.
- Banco Pastor
- Caixanova
- Caramelo, S.A.
- Castromil, S.A.
- Corporación Noroeste, S.A.
- Dragados Obras y Proyectos, S.A.
- El Correo Gallego
- Ferroatlántica, S.L.
- Fundación Caixa Galicia
- Fundación Pedro Barrié de la Maza
- Hotel Puerta del Camino
- Iberdrola, S.A.
- La Voz de Galicia
- Renfe, Viajeros Regionales
- Roberto Verino Difusión, S.A.
- Thais de Picaza Megías
- Unión Eléctrica Fenosa, S.A.

**Socios de Mérito:**

- Arte y Parte
- dgma
- Grial

AMIGOS DO CENTRO GALEGO DE ARTE CONTEMPORÁNEA

Para máis información:
Rúa Ramón del Valle Inclán, s/n
15704 Santiago de Compostela
Tel.: 981 546 578
Fax: 981 546 605

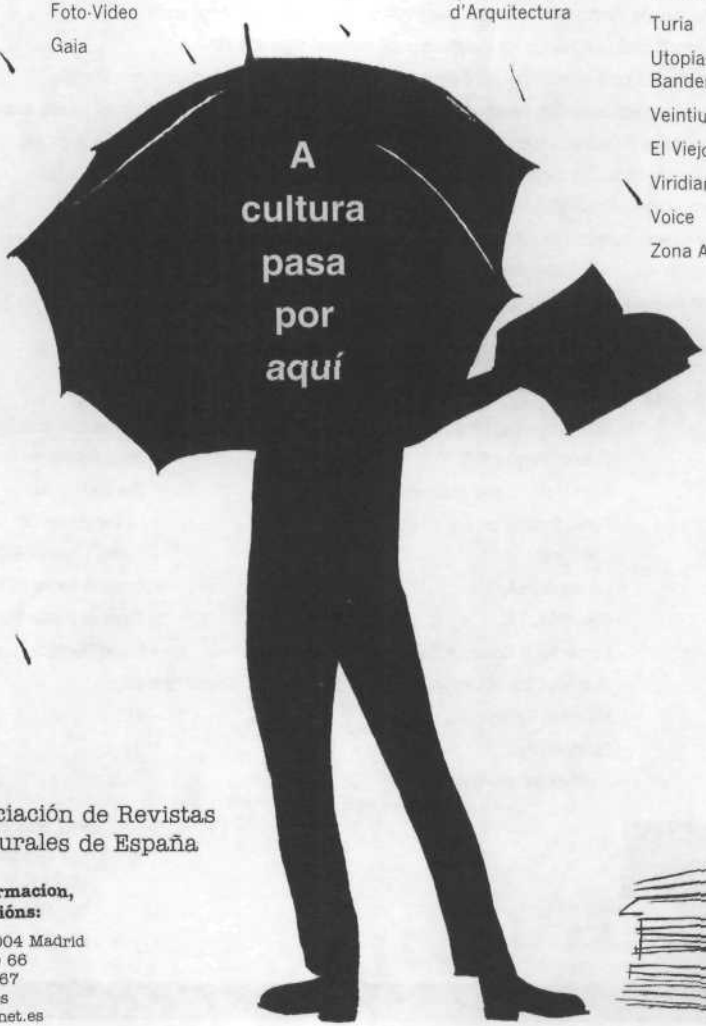
AV Monografías
Abaco
Academia
ADE Teatro
Afers Internacionals
Africa América Latina
Ajoblanco
Álbum
Archipiélago
Archivos de la Filmoteca
Arquitectura Viva
Arte y Parte
Atlántica Internacional
L'Avenç
La Balsa de la Medusa
Bitzoc
La Caña
CD Compact
El Ciervo
Cinevideo 20
Clarín
Claves de Razón Práctica

CLIJ
El Croquis
Cuadernos de Alzate
Cuadernos Hispanoamericanos
Cuadernos de Jazz
Cuadernos del Lazarillo
Debats
Delibros
Dirigido
Ecología Política
ER, Revista de Filosofía
Experimenta
Foto-Video
Gaia

Generació
CIAL
Guadalimar
Guaraguao
Historia, Antropología y Fuentes Orales
Historia Social
Insula
Jakin
Lápiz
Lateral
Leer
Letra Internacional

Leviatán
Litoral
Lletra de Canvi
Matador
Ni hablar
Nickel Odeon
Nueva Revista
Opera Actual
La Página
Papeles de la FIM
El Paseante
Política Exterior
Por la Danza
Primer Acto
Quaderns d'Arquitectura

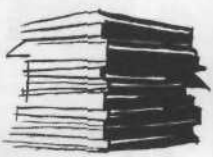
Quimera
Raíces
Reales Sitios
Reseña
RevistAtlántica de Poesía
Revista de Occidente
Ritmo
Scherzo
El Siglo que viene
Síntesis
Sistema
Temas para el Debate
A Trabe de Ouro
Turia
Utopías/Nuestra Bandera
Veintiuno
El Viejo Topo
Viridiana
Voice
Zona Abierta



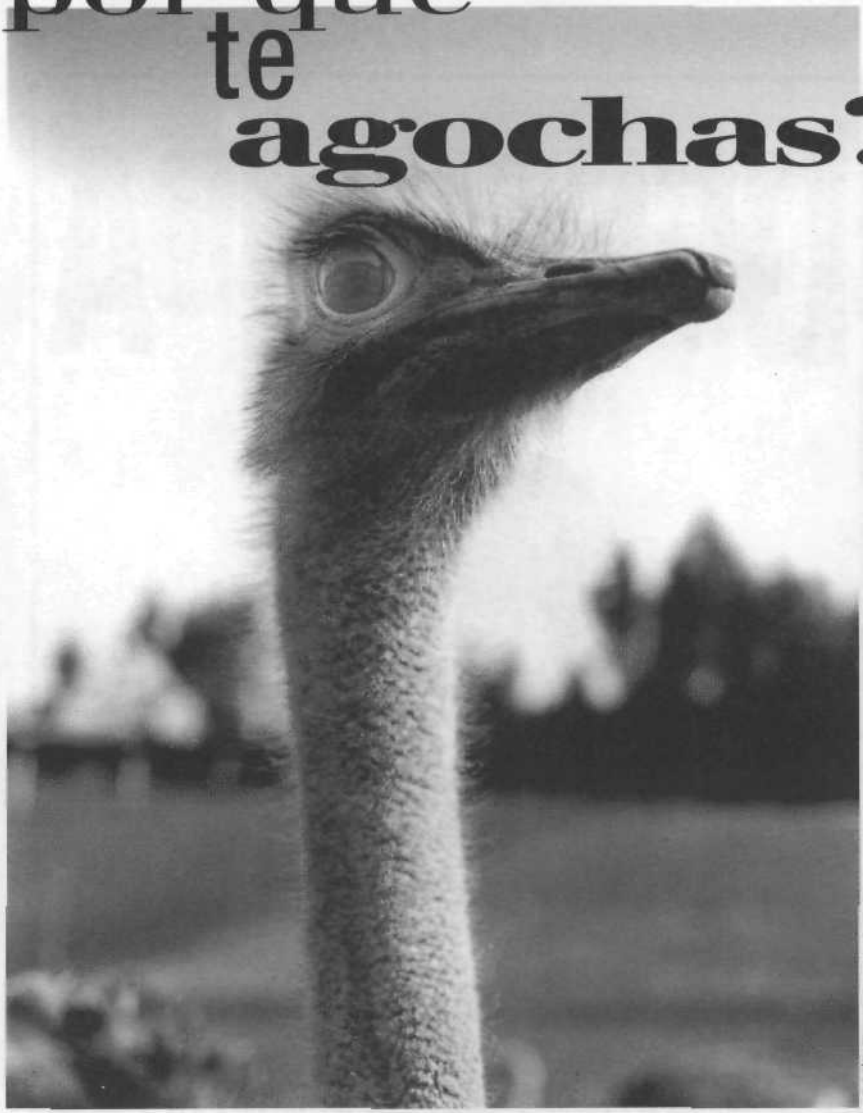

A R C E
Asociación de Revistas Culturales de España

**Exposición, información, venda e subscricións:**

Hortaleza, 75. 28004 Madrid
Teléf: (91) 308 60 66
Fax: (91) 319 92 67
http://www.arce.es
e-mail: arce@infornet.es



# por que te agochas?



XURXO SÁNCHEZ

## Non hai de qué

O que querías saber, como o querías saber

SUBSCRÍBETE A TEMPOS CHAMANDO Ó TELÉFONO 981-557119

REVISTA MENSUAL DE INFORMACIÓN PARA O DEBATE

# DEFENDIDA

A presión de socios e colaboradores, persoas correntes, logra preservar a vida e a liberdade de moitas víctimas de inxustizas. Un trinta por cento das nosas accións urxentes alcanzan o seu obxectivo. Axúdanos a ser aínda máis eficaces. Asóciate

40 ANOS Amnistía Internacional

Xuntos polos Dereitos Humanos

www.a-i.es

xullo-decembro/2001

# Tempo exterior


| | |
|---|---|
| *Manuel Fraga Iribarne* | Portugal na acción exterior de Galicia |
| *Xosé Manuel Beiras Torrado* | A normalización das relacións entre Galiza e Portugal |
| *Emilio Pérez Touriño* | Eurorrexión Galicia-Norte de portugal, unha oportunidade e un reto |
| *Mª Teresa Ponte Iglesias* | A Comunidade de Traballo como instrumento dinamizador da integración |
| *João Casqueira Cardoso* | Reflexións sobre a proxección exterior da eurorexión Galicia-Norte de Portugal |
| *Sylvia Gómez Saborido* | Unha Eurorrexión de seu: a proxección exterior de Galicia-Norte de Portugal |
| *Luís Manuel García Mañá* | Couto Mixto, unha república esquecida |
| *Joan Vallvé i Ribera* | A cooperación transfronteiriza, unha base da construcción europea |
| *Joaquim Llimona i Balcells* | A cooperación transfronteiriza na zona pirenaica: longo camiño cara a súa consolidación |
| *José María Muñoa Ganuza* | A cooperación transfronteiriza en Euskadi |
| *Klaus Dirscherl* | A paradiplomacia de Bavaria |
| *Alexis B. Romanov* | Dez anos de independencia en Ucraína |
| *Roberto Montoya* | Despois do 11 de Setembro: ¿A fin do unilateralismo americano? |



**nº3**

SEGUNDA ÉPOCA



**Para subscripcións, dirixirse a:**

IGADI

(Instituto Galego de Análise e Documentación Internacional)

Avenida Joselín, 7. Portal 3-4ºB

*36300-Baiona (Pontevedra).*

Galicia (España).

Tel/Fax: 986 35 72 38.

**e-mail: info@igadi.org**

INSTITUTO GALEGO DE ANÁLISE E DOCUMENTACIÓN INTERNACIONAL

IGADI

**www.igadi.org**

**Revista de análise e estudios internacionais**

Nº 126 • xan - feb 2002

# Encrucillada

REVISTA GALEGA DE PENSAMENTO CRISTIÁN

**Bernardo García Cendán**
Un Laicado na Igrexa galega

**Xosé Luís Barreiro Rivas**
Entre a inercia e o cambio

**Xosé R. Barreiro Fernández**
Vintecinco anos de Galicia

**Carmen Soto**
O libro de Rut

**Agustín Díaz**
**Xoán Bernárdez Vilar**
**Victorino Pérez Prieto**
Actualidade politica, cultural e relixiosa

25 anos de Encrucillada

A revista *Grial* apareceu por vez primeira en 1951, pero unha suspensión administrativa obrigouna a un prolongado silencio de máis de dez años. Reapareceu en 1963 e desde entón non deixou de se publicar. O espírito universal que lle imprimiron os seus fundadores, servir de canle responsable da actividade cultural galega e facer de ponte para a incorporación da cultura universal a Galicia, segue a ser o mesmo que preside a elaboración da revista na actualidade. Despois de todo, esta publicación leva o nome dunha fermosa lenda que é patrimonio cultural de toda Europa, pero que está tamén presente na historia e na arte galegas. En *Grial* aparecen, xa que logo, traballos que obedecen ó dobre propósito de informar sobre a realidade de Galicia ó propio tempo que se informa e reflexiona sobre os máis diversos aspectos da cultura universal.

***Para enviar a:*** *EDITORIAL GALAXIA, S.A.*
*RECONQUISTA, 1 - 36201 VIGO (Pontevedra)*
*Enderezo electrónico: galaxia@editorialgalaxia.es*
*Páxina Web:*
*http://www.editorialgalaxia.es/grial/index.htm*

## BOLETÍN DE SUBSCRICIÓN

Apelidos e nome ou razón social.....

.....

Profesión.....

Enderezo.....

Localidade.....C.I.F.....

C.P.....Teléfono.....Fax.....

Enderezo electrónico .....

Data: Sinatura:

## FORMA DE PAGO

A factura da subscrición emitirase no mes de abril de cada ano polos 4 números

Contrarreembolso ☐

Domicil. bancaria ☐☐☐☐ ☐☐☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

TARIFA de subscrición (4 números)
España .....31,30 €.
Estranxeiro.....54,00 €.

## PEDIMENTO DE NÚMEROS ATRASADOS

Rógolles que envíen os números atrasados que sinalo cunha cruz, ó prezo de 9,50 € cada número:

143☐ 144☐ 145☐ 146☐ 147☐
148☐ 149☐ 150☐ 151☐ 152☐

Outros números.....

9 770017 418006 00153