

REAL ACADEMIA GALEGA

A LINGOAXE I AS LÍNGOAS

DISCURSO LÍDO O DÍA 25 DE NOVEMBRO DE 1967,
NA SÚA RECEPCIÓN PÚBLICA, POR

DON RAMÓN PIÑEIRO LÓPEZ

E RESPOSTA DE

DON DOMINGO GARCÍA-SABELL



DISCURSO
DE
DON RAMÓN PIÑEIRO LÓPEZ

Señores Académicos:

Dende a súa fundación, hai xa sesenta anos, a Academia Galega é a máis alta representación das nosas Letras. Si pra todos é unha honra formar parte desta Corporación, moito máis o ten que ser pra mín que chego cabo de vós sin tragner nas mans unha obra que cualitativa e cuantitativamente puidese xustificar a miña presenza eiquí. Sei moi ben que unha Corporación á que pertenceron Murguía, Pondal, Cabanillas, Castelao e tantos outros nomes ilustres, e da que hoxe forman parte tan preclaras figuras da nosa cultura, está a moi alta distancia dos meus merecementos. Mesmo porque o sei moi ben sabido, é fonda e sincera a miña gratitude diante desa fidalga xentileza que me tedes dispensado ó compensar coa vosa xenerosidade a miña falta de méritos.

E, xunto coa gratitude, sinto tamén unha grave responsabilidade: a de pasar a ocupar a vacante de don Manuel Banet Fontenla, aquil rexo varón que fixo da súa longa vida un facho exemplar de lealtade á súa terra, ó seu pobo i á súa fala. Un home de moitas e reconocidas virtudes, entre as que destacaban, con diamantina craridade e firmeza, as virtudes éticas, as que ennobrecen a conduta dos homes. Sostituilo eiquí na Academia, a il que foi un das fundadores -o único dos fundadores que chegou deica os nosos días- e que durante máis de medio século de aitividade académica soupo conservar vivo e puro aquil alento inicial, é cousa que non pode deixar de emocionarme. Niste intre síntome co ánimo invadido pola quentura espritoal do entusiasmo e da fe que moveu a Fantenla Leal i a Curros Enríquez a promover dende a Habana a creación da Academia, e síntome arrodado, xunta coa vosa presenza, pola presenza invisible de aquiles venerables patricios, contertulios habituás na “Librería Regional” de Carré Aldao, que souperon darlle realidade á iniciativa. Toda esa fe impulsora e toda esa enerxía realizadora que lle deu vida, que lle deu alma e corpo á Academia Galega, chegou deica nós persoalizada por

don Manuel Banet, o único de aquiles protagonistas da fundación que viviu deica os nosos días. O único que puido participar da vida académica durante máis de 55 dos 60 anos que a Academia ten de existencia. Comprenderedes que non me faltan motivos de emoción ó vir ocupar, por xenerosa decisión vosa, unha vacante que representa toda a historia da nosa Corporación.

Don Manuel Banet Fontenla nacéu nesta cidade da Cruña no ano 1871. Inda que na súa familia abundaban os médicos e máis os xuristas, algúns diles eminentes, o futuro académico sentiuse decididamente inclinado pola profesión do seu pai, que pertencía á Mariña Mercante. A vocación navegante do adolescente Banet facíase máis teimosa canto máis firme era a oposición familiar, fundada en motivos de saúde.

Forzado a renunciar á súa vocación, non mostrou preferencia por ningunha das tres carreiras universitarias que entón podía cursar en Compostela -Menciña, Farmacia e Dereito-, e matriculouse, con desgana e como ó azar, na Facultade de Dereito. Con todo, fixo moi brillantemente os cursos da licenciatura, así como, máis tarde en Madrid, os de doutoramento.

Na Universidade compostelá foi discípulo de Alfredo Brañas, que exercéu unha profunda influencia no espírito do xoven Banet. Iste contaito con Brañas e máis co grupo rexionalista que inspiraban Murguía e Brañas a través das páxinas de “La Patria Gallega” fíxolle adequirir plena conciencia dos deberes que, como galego, tiña coa súa terra.

Unha vez que rematou os estudos universitarios, decidiu establecerse de abogado na súa cidade natal. Mentres exercía a profesión eiquí na Cruña, comenzou a preparar cátedras de Dereito Mercantil. Por ise tempo era contertulio habitual da “Cova Céltiga”. Por suxerencia dun amigo, interrompíu a preparación de cátedras pra iniciar a de Notarías, que ganaría brillantemente un ano máis tarde, no 1899. Foi destinado a Monforte e alí permaneceu durante máis de 30 anos.

Tan longa permanencia nas terras de Lemos permitíulle un contaito íntimo e profundo coa nosa xente do campo, coa que sempre se sentiu plenamente identificado. Tiña moi crara conciencia de que íles, os campesiños, eran os que souperon conservar a nosa personalidade colectiva de pobo, i eran, ó mesmo tempo, as vítimas indefensas do tinglado caciquil creado e apoiado polo sistema administrativo centralista. De ahí que tomase parte aitiva en cantas tentativas foron

xurdindo, ora prá defensa dos dereitos dos campesiños, ora prá afirmación da persoalidade de Galicia como pobo. Así, no ano 1907 tomou parte no movemento promotor das Sociedades de Labradores e nas Asambleas Agrarias, unha das cales celebrouse en Monforte. Colaborou asimismo con Rodrigo Sanz naquela tentativa que se chamou “Solidaridad Gallega”.

Cando xurdiron as “Irmandades da Fala”, Banet Fontenla foi dos primeiros en se incorporar, e creou a de Monforte. Alí en Monforte celebrouse a terceira gran Asamblea galeguista dos grupos das Irmandades. Alí acudiron Castelao, Cabanillas, Vilar Ponte, Quintanilla, Peinador, Lousada Diéguez, Otero Pedrayo, Vicente Risco, Manuel Antonio e tantos outros. Nesa Asamblea, Vicente Risco presentou unha ponencia sobre “A supremacía estética de Galicia”, e Lousada Diéguez logrou infundir nela a súa mística galega, que se había de condensar no xuramento feito por todos sobre un texto dibuxado por Castelao que decía así: “Xuro, polo que máis quero, ser das bóas e xenerosas”.

Cando os parlamentarios cataláns, presididos por Cambó, fixeron a súa célebre visita a Galicia, un dos lugares que visitaron foi precisamente Monforte, onde os recibiu e os presentou Banet, que dende alí os acompañou á Cruña.

Cando no ano 31 se levou a cabo unha reorganización xeral do galeguismo e se convocou con tal fin unha Asamblea en Pontevedra, Banet Fontenla, polo seu ben ganado prestixio e pola súa veteranía nas reivindicacións galeguistas, foi designado presidente da Asamblea. E naquilo mesmo ano foi tamén candidato galeguista prós Cortes Constituintes.

Na situación galeguista que seguiu á Asamblea de Pontevedra, Banet tomou parte activa. Como era adoitado nil, sempre que se trataba de defender os dereitos de Galicia estaba en primeira liña Hai que dicir que o galeguismo era pra el un deber que dimanaba da súa fe relixiosa e do seu patriotismo español. Entendía que si Deus o fixo galego, pra ser fiel á vontade do Creador tiña que ser leal a Galicia; entendía tamén que si España é unha realidade diversa, a mellor maneira de ser bon español é defender e engrandecer esa realidade. A súa rexa ortodoxia galeguista viña sempre respaldada pola ortodoxia relixiosa e polo sentimento español.

Don Manuel era home totalmente movido pola fe. Mesmo por eso, as súas ideas e a súa conduta coincidían sempre; eran cáseque a mesma cousa. Na súa rexa persoalidade non había contradicións. O seu

pensar i o seu sentir fundíanse no cerne do seu carácter e convertíanse en lei inalterable da súa conduta. Fosen cales fosen as dificultades i os contratempos impostos pola realidade dos feitos, as súas convicións permanecían circias, como dotadas dunha inagotable forza interior.

Os derradeiros anos da súa profesión notarial exerceunos na Cruña. Chegada a xubilación, nela se quedóu a vivir o resto da súa longa vida. Nises anos, don Manuel Banet era xa un verdadeiro símbolo. Na Academia como en todo, a súa altitude era crara, sinxela e firme. Sentía especial preocupación por canto se relaciona coa nosa língoa, sin dúbida porque tiña plena evidencia de que nela se acocha a clave da nosa persoalidade. Por eso era intransixente na súa utilización.

A LINGOAXE E AS LÍNGOAS

No panorama cultural dos nosos días bótase de ver que a preocupación pola lingoaxe vai tomando unha amplitude i unha relevancia crecentes. En boa parte, naturalmente, polas achegas da propia ciencia lingüística; pro tamén, e cada vez máis, porque a investigación da lingoaxe interesa noutros campos científicos, ou mesmo como medio de verificación da filosofía.

No campo da lingüística, a investigación foise desdoblado e diversificando en numerosos puntos de vista que deron lugar a outras tantas ciencias especiás no estudo da lingoaxe. Mentres uns orientan as súas pescudas cara a dimensión estrutural, outros oriéntanas cara a dimensión fonolóxica ou cara a dimensión semántica. Nomes como os de Ferdinand Saussure, Nicolás Trubetzkoy, Karl Vossler, Otto Jespersen, Román Jakobson, André Martinet, L. Hjelmslev, Noam Chomsky, entre outros igualmente conocidos de todos, representan de modo eminente diversos puntos de vista da ciencia lingüística contemporánea.

Pro o estudo da lingoaxe non se reduce ó campo meramente lingüístico. Penetra tamén noutras áreas científicas. Así, sociólogos, etnólogos, psicólogos, antropólogos -i en xeneral tódolos que estudan o home i a cultura-, sinten a necesidade de incluír a lingoaxe no seu ámbito de investigación. Quen queirra conocer o que hoxe se pensa ou se sabe encol da lingoaxe, ademáis dos traballos dos lingüistas terá que consultar os de outros investigadores. Na obra de Sapir, de Boas, de Lévy-Bruhl, de Malinowski, de Piaget, de Goldstein, de Margaret Mead, como na de tantos outros, aparecen achegas moi valiosas para a comprensión intelectual da lingoaxe. E non é estrano que así ocorra, pois en tanto que é unha facultade esencial do home, tódalas ciencias que estudan o home necesitan ocuparse da lingoaxe.

Esta crecente amplitude do interés pola lingoaxe, que sobrepasa os coutos da lingüística pra invadir outros eidos científicos, chega tamén ós outeiros da filosofía. Certamente que o problema da lingoaxe, pola súa relación co problema do coñecemento, ten unha lonxana aboenza filosófica. Ben sabido é que xa Platón -sin duda por influencia de Heráclito- se ocupou no seu “Cratilo” do problema da validez da palabra, da verdadeira relación entre lingoaxe e realidade, de si o coñecemento dos nomes nos dá o coñecemento das cousas. I os estoicos, pola súa banda, tamén prestaron bastante atención a estes problemas. Pro nesta ocasión non se trata de seguíremos o curso do pensamento filosófico encol da lingoaxe senón, simplemente, de sinalar a súa presenza na filosofía contemporánea, que é, como na ciencia, bastante relevante. Filósofos como Cassirer, Jaspers, Heidegger, Russell, Wittgenstein, Gusdorf, Merleau-Ponty teñen meditado moi fondamente sobre a lingoaxe. Non deixa de ser algo sorprendente que un home como Edward Sapir, de tanta autoridade científica nos eidos da etnoloxía e da lingüística, no prólogo da súa famosa obra “A Lingoaxe” reconozca espresamente a gran deuda que ten con un filósofo, o filósofo italián Benedetto Croce, para a comprensión da sinificación fundamental da lingoaxe. Naturalmente, igual que ocorre cos lingüistas e cos científicos, tamén os filósofos consideran a lingoaxe dende diversos puntos de vista.

Algúns, como Cassirer, estudan a lingoaxe conxuntamente co mito en canto que ambos son elementos básicos na formación do espírito humano. E tamén Gusdorf ve na lingoaxe e no mito formas radicás do avencellamento do home co mundo.

Outros, como Jaspers, interésanse polo sentido da lingoaxe sobre todo á procura do fundamento do Ser. Jaspers ve na lingoaxe a cifra da trascendencia.

Heidegger, pola súa banda, reconócelle á lingoaxe o máisimo rango ontolóxico en canto que a considera “a morada do Ser”.

Ó francés Henri Lefebvre interésalle preferentemente con referencia á sociedade. Pra il a lingoaxe ven ser a “forma” do contido social na súa globalidade e sentido.

Mención especial merece o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, inspirador dunha corrente filosófica que recibiu o nome de “filosofía lingüística” e que acadou un gran desenrolo no mundo anglo-saxón. Das dúas etapas en que se divide a evolución do seu pensamento, a segunda -que tamén se chama “o derradeiro

Wittgenstein”- presta atención fundamental á lingoaxe, que se converte en algo así como o medio de verificación da filosofía (decimos “medio”, non “principio”, pois non esquecemos as grandes debouras que a idea do “principio de verificación” provocou no positivismo lóxico e nas escolas concomitantes). Wittgenstein coida que os problemas filosóficos son embrullos que se producen na nosa mente cando se desvía da lóxica da lingoaxe. Pra il a lingoaxe é unha aitividade natural do home, tan natural como a dixestión ou a respiración, i é unha aitividade que se realiza de distintos modos e pra distintos fins (o labrego ou o investigador astronáutico, o tendeiro ou o militar, o burócrata ou o poeta lírico teñen os seus modos de usar a lingoaxe e todos íles úsana, ademáis, pra distintos fins), o que dá lugar á existencia de diferentes e innumerables “xogos lingüísticos”. I é na actividade distes “xogos lingüísticos”, na súa función **usual** onde a lingoaxe ten plenitude de vixencia, onde ten forza e autenticidade siñificativa, onde ten verdadeira lóxica interna. Cando o noso pensamento se desvía desta vixencia “natural” da lingoaxe e sigue a liña ideal do seu propio razonamento, a lingoaxe chega a quedar “ociosa” (“vaise de vacacións”, di pintorescamente Wittgenstein), i o pensamento embica nos “problemas filosóficos”. Máis que resolvelos, porque non se poden resolver por non seren verdadeiros poblemas senón “perplexidades”, o que o filósofo ten que facer é devolvelos á súa raíz, someter os seus termos conceituás á viabilidade siñificativa na lingoaxe usual. Ou seña, Wittgenstein coida que a filosofía consiste en nos defendéremos das andrómenas gaioleiras do noso pensamento cos recursos da nosa lingoaxe.

Tiñamos que destacar a importancia da lingoaxe na filosofía wittgensteiniana por ser Wittgenstein unha das meirandes figuras filosóficas do noso tempo, non só pola influencia que tivo no “positivismo lóxico” xurdido no “Círculo de Viena”, ou pola súa participación inicial no “atomismo lóxico” de Russell, senón, sobre todo, polo seu vencello inspirador coa “filosofía analítica” das dúas grandes escolas inglesas, a do “positivismo terapéutico” de Cambridge (Wisdom, Malcolm, Paul, etc.) i a da “filosofía da lingoaxe ordinaria” de Oxford (Ryle, Austin, Strawson, etc.).

Vemos, xa que logo, que as dúas grandes correntes filosóficas dos nosos días, a filosofía analítica e máis a filosofía existencial, conceden a meirande importancia á lingoaxe. Wittgenstein creando a “filosofía da lingoaxe” e Heidegger declarando que a lingoaxe “é a morada do Ser”, outórganlle, dentro das respetivas liñas de pensamento, o máisimo rango filosófico.

Polo que levamos visto, o ámbito cultural de preocupación pola lingoaxe comprende todas as ciencias lingüísticas, diversas ciencias que se ocupan do home, da sociedade e da cultura, e unha parte moi importante da aitividade filosófica dos nosos días. Son, mesmo por eso, moi numerosos os puntos de vista que se lle aplican, coa conseguente multiplicidade e diversidade de criterios e conceptos que se entrecruzán. Abondaría esto pra crear perigo de confusión. Pro non é só eso. Os lindeiros mesmos da lingoaxe fanse con frecuencia inseguros, porque a extensión analóxica do concepto permite que se fale de “lingoaxe dos animás” ou que se lle chame “lingoaxe” a todo sistema de comunicación simbólica. Abeirando a unha i a outra banda da lingoaxe **verbal**, aparecen outras formas de comunicación ás que, analóxicamente, adoito se lles chama lingoaxe. Reparemos brevemente nelas.

Primeiro como creación imaxinativa dos fabulistas e logo como hipótesis máis ou menos aventurada dos científicos tense falado moito da lingoaxe dos animás. Nas derradeiras décadas causaron sensación as ouservacións levadas a cabo polo profesor muniqués Karl von Fries sobre o comportamento das abellas, chegando a descubrir i a describir o sistema de comunicación de que se valen pra dar a conocer ás compañeiras as descubertas de alimento. Por medio de distintos tipos de danza, indican a distancia e máis a direición, indicación dabondo precisa pra que as compañeiras seipan localizar o alimento descuberto pola mensaxeira. Ouservacións tan sorprendentes permitiron que o ilustre zoólogo, e con il outros moitos, falase de “lingoaxe das abellas”. O profesor Benveniste, comentando istes feitos i a súa posible interpretación (“Diógenes”-1) puntualizou moi craramente as características que diferencian esta comunicación abelleira dunha verdadeira lingoaxe. A primeira é que non intervén a voz -non hai lingoaxe sin voz-, o cal, ademáis, supón unha importante limitación, i é que esa comunicación xesticular só se pode realizar á lus do día, non na escuridade. A segunda é que tal comunicación non fai máis que indicar unilateralmente unha situación ouxetiva, pro non ten resposta, non é capaz de diálogo; ningunha abella é capaz de reproducir ise mensaxe si non ve por si mesma os datos, e cada unha que os ve repite automaticamente o mesmo mensaxe; esta ríxida dependencia da situación ouxetiva nega algo que é esencial á lingoaxe: a posibilidade de diálogo e de entremezclar nil a referencia á experiencia ouxetiva coa libre reaición verbal. Finalmente, o mensaxe das abellas, contrariamente ó que ocorre coa nosa lingoaxe, non se pode analizar; hai unha correspondencia unilateral entre a forma global da danza i o dato a que

se refire, mentres que na lingoaxe atopámonos con uns elementos constitutivos -morfemas, fonemas- que, aínda sendo numéricamente limitados, teñen ilimitadas posibilidades de combinación, de onde lle ven á lingoaxe esa súa posibilidade de “decilo todo”. I o famoso profesor do Colexio de Francia resume así o seu comentario relativo ó medio de comunicación das abellas: “Non é unha lingoaxe, senón un código de señás”.

Sin entráremos a considerar as diverxencias interpretativas dos científicos -así, por exemplo, o biólogo Haldane coida que se trata de “danzas rituais” preparatorias e anunciadoras do voo que vai emprender a abella máis que dun verdadeiro mensaxe “informativo”-, o exemplo destas danzas como presunta lingoaxe i as consideracións de Emile Benveniste sobre o particular resúltannos moi útiles pra evitáremos a ambigüedade analóxica en que incurrimos ó falar de “lingoaxe animal”.

E tamén incurrimos nesta ambigüedade cando nos referimos a sistemas de comunicación simbólica de natureza non verbal. Falamos de lingoaxe dos xestos, das flores, da heráldica, das señás viarias, etc. Quere decir: nós temos varios medios de comunicación valéndonos de signos ou símbolos diferentes. A cada un diles chamámoslle “lingoaxe”. Mas trátase de unha trasposición metafórica, porque lingoaxe é únicamente unha das formas de comunicación: a comunicación verbal. Os sistemas comunicativos por medio de signos non son lingoaxe senón código. O estudo xeneral distes sistemas recibe o nome de “Semioloxía”.

Si desbotamos do concepto de lingoaxe tódolos sistemas de comunicación non verbal, teremos deslindado o seu eido propio. Pro aínda nos resulta necesario reparar nun problema: o da “metalingoaxe”. De primeiras, o concepto de metalingoaxe foi desenrolado polos lóxicos matemáticos (Russell, Tarski, Carnap) pra resolver algunhas dificultades plantexadas por Wittgenstein no “Tractatus”. Hans Reichenbach explica no seu libro “A filosofía científica” como a lóxica moderna eisixe, pra evitar certas antinomias, a distinción de dous niveles de lingoaxe: o que fala das cousas i o que fala da lingoaxe mesma. O que fala das cousas é a lingoaxe; o que fala da mesma lingoaxe, é a metalingoaxe. Pro esta distinción, de enorme importancia non só na lóxica senón pola influencia que tivo na elaboración da “Semiótica”, lévanos a outro concepto de metalingoaxe como língoa unificadora da heteroxénea multiplicidade das ciencias e, máis urxentemente aínda, como língoa universal dese asombroso mundo tecnolóxico da cibernética. Vemos, xa que logo, que as eisixencias da lóxica, as da unificación da ciencia i as da

eficiencia tecnolóxica levarannos a unha lingoaxe puramente racional que poderemos chamar metalingoaxe e que debemos distinguir claramente da lingoaxe propia.

Despóis de téremos unha certa idea da importancia da lingoaxe na cultura contemporánea, e despóis de téremos deslindado, a grandes rasgos, o seu eido propio, deberémonos deter a considerar a lingoaxe mesma. A lingoaxe mesma, non a lingoaxe en sí mesma; ou seña, a lingoaxe como dimensión humá, non como realidade ouxetiva, como puro ouxeto, porque ise é o labor das ciencias lingüísticas. I eiquí interésanos a lingoaxe a un nivel máis profundo, ó nivel do seu significado antropolóxico.

Do mesmo xeito que elaboramos a nosa antropoloxía partindo do concepto do “homo sapiens”, poderíamola elaborar partindo do concepto do “homo loquens”. Sería, quizáis, un punto de partida máis riguroso. Porque é xustamente a palabra, a facultade locutiva, a que lle dá ó home a súa peculiaridade ontolóxica.

En primeiro termo, a palabra libera ó home da súa dependencia sensorial coa realidade. Pra nos decatáremos ben desto, reparemos nas restantes especies biolóxicas. O animal é escravo da realidade, coa que ten unha dependencia sensorial e instintiva da que non pode saír. Trátase dunha dependencia primaria, inmediata, material. Unha dependencia que o engloba, que o envolve coa realidade mesma. O home, en cambio, creba esta dependencia sensorial, instintiva, inmediata, englobante, por medio da palabra. Nomeando as cousas libérase da súa opresión material. O nome é unha representación simbólica da cousa nomeada. A palabra dalle ó home unha representación simbólica da realidade. Ou seña, en lugar de ser aprexado pola realidade, é el quen a aprexia simbólicamente. Nomeando as cousas, aprópiase delas, e independízase, así, da súa opresión material. Pola contra, méteas dentro de sí, lévaas consigo. Esta liberación nominativa é a base do pensamento, a que permitirá pasar da sensación á idea.

En segundo lugar, a palabra liberta ó home da dependencia temporal co presente. Mentres o animal vive preso na **presencia** inmediata -sensorial- da realidade, ou seña, nun perpetuo presente, o home, transformándoa na sustancia humá da palabra, libérase desa presenza escravizante, deixa de vivir no puro presente. Gracias a eso, pódese trasladar ó pasado ou proxeitarse no futuro. Iste pasar do

presente ó pasado e do presente ó futuro dalle ó home a experiencia da liberdade, alonga as posibilidades do seu ser a todo o ámbito da temporalidade. A liberación do puro presente supón por si mesma unha eixistencia de liberdade.

En terceiro lugar, a palabra liberta ó home da dependencia instintiva coa especie. Mentres o animal está dotado pola especie dun equipo instintivo que o avencella unilateralmente á realidade e prefixa o seu comportamento automático dentro do nivel infranqueable das sensacións, o home, por medio da palabra, pasou do nivel das sensacións ó nivel das ideas. Vive, xa que logo, en dous mundos, o instintivo i o racional. Mesmo por eso, porque está liberado do cego automatismo instintivo específico, o home é responsable do seu propio destino.

En cuarto lugar, a palabra liberta ó home da dependencia psicolóxica coa coleitividade. Vivindo, como sempre viviu a especie humana, en agrupamentos coleitivos, natural sería que o peso impositivo da coleitividade como tal exerce un pleno e total dominio psicolóxico sobre cada un dos seus membros. Foi a palabra a que impediu esta absorción, esta anulación da realidade individual de cada ún, porque a través da palabra descubrimos a realidade persoal, a persoalidade dos demais e, por contraste con ela, a nosa propia persoalidade. A coleitividade aparece polo mesmo, como unha sociedade de persoas, que si é certo que teñen unha dimensión social, unha vida en común con tódalas obrigas que eso leva consigo, non é menos certo que tamén teñen unha realidade individual e uns dereitos que lle son inherentes.

Cando decimos que a palabra liberta ó home da dependencia sensorial coa realidade, da dependencia temporal co presente, da dependencia instintiva coa especie e da dependencia psicolóxica coa coleitividade, non queremos dicir que os anula. O que fai, ó sustituilos simbólicamente, ou seña, ó alonxalos da inmediateza da pura sensación, é liberar ó home de ser absorbido por esa dependencia. En lugar dunha dependencia absorbente do home coa realidade, co puro presente, co instinto específico e coa coleitividade, o que se dá é unha relación con elas. Pro unha relación na que o home ten un papel aitivo, iniciativa, responsabilidade.

Pola palabra, o home convirte o medio en “mundo”. O mundo é, en rigor, unha creación do home. Mentres que o medio é unha realidade “dada”, o mundo é unha realidade “creada”. Frente ó medio, o home reaiciona humanizando, espritoalizando a realidade dada por

medio da lingoaxe, a través da palabra. A diferenza que hai entre “medio” e “mundo” correspóndese coa diferenza que hai entre o home e as demais especies biolóxicas. Unha diferenza que implica, ademais, distancia. Entre o home i as demais especies interponse a palabra. Por eso ten un profundo sentido falar do “homo loquens” cando pretendemos fundamentar unha antropoloxía.

A palabra non é un puro e neutro refreixo ouxetivo da realidade. Pola contra, é a condensación expresivo-comunicativa da experiencia humana da realidade. Nela están presentes tanto a realidade como a percepción mesma. A realidade, naturalmente, na súa dobre dimensión exterior-interior. As dúas se unen na percepción. I as dúas se unen coa percepción na palabra. De ahí que a palabra seña a que lle permite ó home a súa realización. A realidade exterior i a realidade interna, fundidas na percepción, na palabra fanse ouxetivas simbólicamente. Sin esta ouxetivación simbólica, o home non podería ser libre -ou seña, non podería ser home- e quedaría irremediabilmente “dentro” da realidade. A singularidade ontolóxica do home, de estar dentro da realidade, formar parte dela, i ó mesmo tempo estar fora, poderse enfrentar con ela, débese xustamente á lingoaxe, pois a palabra permítelle ó home unha ouxetivación simbólica de sí mesmo.

Cando decimos que o home forma parte da realidade i ó mesmo tempo pódese enfrentar con ela, non tratamos de dar dil unha imaxe paradóxica. Trátase únicamente de sinalar que, por unha banda, forma parte da realidade natural e, por outra banda, é “creador” dunha realidade cultural. Por medio da palabra -xa o dixemos- aprópiase simbólicamente da realidade natural e así libértase da súa inmediateza opresiva. Ó mesmo tempo, tamén por medio da palabra, ouxetívase a sí mesmo. Poder alonxarse, distanciarse, da inmediateza opresiva da realidade natural -tanto externa como interna- e transformalas nunha realidade simbólica como é a palabra, e poder, da mesma maneira, liberarse do puro presente e abrir tódolos horizontes da temporalidade, permite que o home, sin deixar de formar parte da realidade natural, cree unha realidade nova, humanizada, que é a cultura.

Si o home, como lles ocorre ás outras especies, permanecese choído na realidade natural, como elas estaría inmobilizado na experiencia inmediata, sin outra fonte de coñecemento. E, como a experiencia é privada de cada ún, todos estaríamos condenados a repetir as mesmas experiencias i a adequirir da mesma maneira os mesmos limitadísimos coñecementos que a experiencia individual pode dar. Mais veleiqué que o home, por non estar choído dentro da realidade natural

gracias á lingoaxe, pode converter a experiencia privada en coñecemento público. Ó facer comunicables, trasmisibles, os saberes nados da experiencia individual, xurde un saber colectivo en continuo arriquecemento. Ou seña: nace a cultura, a realidade cultural. Pro a realidade cultural é tan esencial ó home como a realidade natural. O seu ser -o ser do home- afínca nas dúas. Do mesmo xeito que o seu patrimonio natural lle ven dado biolóxicamente, o seu patrimonio cultural venlle dado idiomáticamente.

Estas son algunhas das consideracións que se poden facer cando pensamos na sinificación antropolóxica da lingoaxe. Aínda dentro do seu limitado desenrolo, abundan pra sinalar a importancia que ten pra o home.

Ora, a lingoaxe como tal é unha facultade do home. No terreo da realidade concreta, o que verdadeiramente temos son línguas. Do mesmo xeito que o concepto de humanidade só acada realidade viva a través dos numerosos pobos que a compoñen, o concepto de lingoaxe só acada realidade viva a través das línguas que se falan. Esa unidade ideal que teimosamente percura i elabora a nosa intelixencia, na realidade da vida toma sempre a forma da pluralidade. A interna forza creadora da vida así o eisixe e así o impón. E a lingoaxe, craro está, ten unha dinámica vital, porque está enraizada na vida humá. Con razón teñen insistido neste punto notables lingüistas, entre os que agora podemos lembrar a Charles Bally. A realidade da lingoaxe son as línguas.

Dende un punto de vista ontolóxico, a plenitude do Ser, a súa riqueza intrínseca, eisixe a pluralidade expresiva pra se manifestar. Unha língoa única non podería manifestar toda a súa riqueza. Cada língoa é unha forma de manifestación, unha orixinal revelación do Ser.

Dende un punto de vista sociolóxico, a língoa é o vehículo de realización da persoalidade colectiva como tal. Cada pobo, antes de poder realizar o seu destino no tempo, na historia, precisa realizar a súa persoalidade colectiva. A forma interna e viva desa persoalidade é a língoa, poisque é a que lle dá unidade espritoal creadora. Por eso cada língoa representa unha cultura orixinal. Con razón Humboldt dí que cada língoa traza un círculo máxico arredor do pobo que a fala.

Cada unha das línguas realiza na comunidade social dos seus falantes as funcións que lle atribuímos á lingoaxe, á palabra. Cada língoa dalle persoalidade cultural ó seu pobo e trasmítella a cada ún dos seus membros. A importancia antropolóxica da lingoaxe, da palabra, recíbea

cada ún a través da súa língoa. A palabra, como temos visto, é indispensable pra que o home poida realizar o seu ser. Pro a palabra aítúa en forma de língoa concreta. Cada pobo ten a súa. Cada home ten a do seu pobo. Nós, os galegos, temos a nosa.

Despóis de téremos considerado a importancia que a língoaxe acadóu como preocupación cultural e de téremos reparado na súa sinñificación antropolóxica a través das língoas concretas en que se realiza, xa nos podemos preguntar: ¿qué ocorre coa nosa língoa?, ¿cál é a aítitude do pobo galego verbo da súa língoa? Ben podemos reparar unha miga niste problema, no que interveñen varios factores de confusión que debemos acrarar.

Non imos ocuparnos agora de todos ises factores de confusión. Escolleremos algúns dos que coidamos máis importantes. Quizáis conveña reparar en tres prexucios que, pra os identificarmos, chamarémoslles: a), “prexucio sociolóxico”; b), “prexucio lingüístico”; c), “prexucio ideolóxico”.

O PREXUCIO SOCIOLÓXICO.- Iste prexucio nace das vicisitudes históricas do idioma. O feito de que durante varios séculos o galego teña sido arredado de toda vixencia oficial e reducido á condición de língoa oral popular tiña que producir -e produciu, craro está-, unha profunda discriminación sociolóxico-idiomática. Si a língoa do Poder, a língoa da cultura i a língoa do prestixio social era a língoa oficial mentres que o galego era só a língoa coloquial do pobo traballador, a divisoria lingüística convertíase, inevitablemente, en divisoria ou derrega social. As minorías donas do poder político, do poder económico e do prestixio cultural -da autoridade social, en suma- utilizaban a língoa oficial como arma de distinción, como siño de superioridade. Paralelamente, a gran comunidade popular, ausente de tódalas formas de Poder e de todas elas vítima, quedaba sometida á experiencia contraria, ou seña, á da inferioridade idiomática. Mesmo porque a língoa é a que define a persoalidade colectiva, o grupo social que se considera superior tende a manifestar a súa superioridade por medio da diferenciación idiomática. Todos sabedes, por exemplo, que na Rusia anterior á gran revolución do ano 17 a nobreza adoitaba falar entre sí en francés. Coa diferenciación idiomática, os grupos dominantes tratan de alongar a súa prepotencia dende o terreo político, económico e social deica o terreo espritoal. Non se conforman con seren máis poderosos; queren, ademáis, ser “superiores”. E pra os que

teñen o Poder, a maneira máis doada de se faceren superiores é inferiorizando ós dominados. Tal foi a experiencia que a comunidade social galega padeceu durante séculos.

Esta discriminación social por medio da diferenciación lingüística tivo como resultado o complexo colectivo de inferioridade que tan arraizado está na alma galega. Un complexo que se transmite de xeneración en xeneración e que, mesmo por eso, chegou a ser un rasgo característico da nosa psicoloxía. Un complexo que nos grandes sectores da masa popular tomou a forma de resñada pasividade, e nas minorías, igualmente acomplexadas, que quixeron fuxir desa pasividade resñada, tomou a forma da auto-desfiguración mimética, da renuncia á personalidade propia e asimilación imitativa da allea. Deu, pois, dous resultados: a aceptación pasiva, resñada, da inferioridade, por unha banda; a fuxida imitativa do alleo, pola outra. Nos dous casos, “servilismo”. Servilismo resñado, no primeiro; servilismo mimético, no segundo. Sentimento de inferioridade e comportamento servil. Velahí as graves taras psicolóxicas do pobo galego.

Mas o pobo galego non é responsable senón que é vítima de tales taras psicolóxicas. Vítima por dobre camiño: polo das causas e polo das consecuencias. Verbo das primeiras, teñamos en conta que o sentimento de inferioridade naceu do abafamento idiomático, que non foi creado senón padecido polo pobo galego; verbo das consecuencias, reparemos en que o dobre servilismo -da resñación e do mimetismo-, ademais de esgazar ó pobo galego nesas dúas formas negativas de comportamento, impídelle a súa plena realización ó impedirlle a confianza colectiva en si mesmo.

Iste prexucio sociolóxico antigalego -de tan remota orixe, de tan persistente acción e de tan graves resultados-, debe de ser o ouxetivo máis urxente dos nosos esforzos de promoción de Galicia. Só así poderemos liberar ó noso pobo do sentimento colectivo de inferioridade e dese dobre servilismo da resñación vencida ou da fuxida mimética. Temos que lle devolver o sentimento da propia diñidade e, como consecuencia, a confianza solidaria en si mesmo, porque iste é o punto de partida necesario pra poder levar a cabo a mobilización das enerxías colectivas na percura do progreso económico, social e cultural que demandan os tempos. A transformación económico-social de Galicia ten que afincar nunha previa revolución espritoal que a libere -que a desentangarañe- das taras psicolóxicas que a veñen eivando xeneración tras xeneración.

O PREXUICIO LINGÜÍSTICO.- Chamámoslle así a esa opinión escéptica que, con diversos matices, dubida das posibilidades do noso idioma apoiándose nalgúns feitos ouxetivos, que en xeneral pódense reducir a estes tres: o polimorfismo dialectal, a anarquía ortográfica i o desprestixio social. Considerémoslos ún por ún.

A variedade dialectal. Certamente, unha ollada de conxunto sobre o mapa do galego vivo ofrécenos un acusado panorama dialectal. Non minten, xa que logo, os que sinalan o feito. O que ocorre é que, no plano oral, ise feito é común a tódalas línguas. Todas, en canto falas, son semellantes a redes dialectales, non só na súa extensión xeográfica senón tamén nos estratos sociás. As investigacións da socioloxía lingüística poñen de manifesto que nunha mesma cidade, poñamos por caso Madrid, París, Londres ou New York, fálanse modalidades distintas das respectivas línguas asegún os estratos sociás que se investiguen. O dialectalismo non é unha característica privativa do galego senón que no galego dase igual que nas demais línguas faladas. A diferenza está en que o dialectalismo oral do castelán, do francés, ou do inglés, están como ocultos pola língoa escrita, cúa unidade normativa sírvelle de máscara ó dialectalismo oral. O castelán escrito, o francés escrito ou o alemán escrito teñen unha unidade que ningún diles ten na súa realidade oral. O galego escrito, en cambio, aínda non ten esa unidade normativa e máis ben refreixa a diversidade do galego falado. Iste retraso do galego con respecto desas línguas que vimos tomando de modelo comparativo non atinxe a nada sustancial, ou seña, a nada que teña que ver coa súa capacidade expresiva ou comunicativa. Trátase dun retraso técnico que se poderá superar nun prazo corto, tan pronto como a nosa Academia considere facedeiro establecer as normas da unificación i os nosos escritores as impoñan na língoa literaria.

A anarquía ortográfica. O problema da anarquía ortográfica é aínda menos sustancial que o anterior, por ser enteiramente convencional. Resolverase da mesma maneira. Tanto a unidade normativa como a unidade ortográfica son, digamos, a vestimenta externa do idioma, o seu ornato. É certo que unha língoa culta require a vestimenta, o ornato da cultura. E nós temos incorporado o noso idioma ás funcións máis requintadas da cultura sin nos preocupáremos de substituír a súa coroa labrega de xungos polo manto académico de liño. Compre facelo. Temos que o facer. Farémolo sin grandes dificultades.

O desprestixio social. Dos tres argumentos en que se apoian os escépticos, o da unificación da língoa escrita i o da unificación

ortográfica non teñen gravidade i están en vías de solución. Ten moita máis importancia, porque é realmente grave, o terceiro argumento, o do desprestixio social do idioma. Xa o vimos antes, cando consideramos a súa xénese i as súas tremendas consecuencias psicolóxicas: o complexo coleitivo de inferioridade. Frente a iste feito, os primeiros en reaccionar foron os inteleitúas. En lugar de seguiren o camiño da resiñación humillada ou o da evasión mimética, afirmaron a persoalidade galega. Elevando a língoa popular a língoa de cultura, comenzaron a loita contra o sentimento de inferioridade, ou seña, comenzaron a loita pola diñificación espritoal do noso pobo. Pro esta loita, pra acadar o trunfo, ten que ganar dúas batallas idiomáticas: a do prestixio cultural i a do prestixio social. A primeira pódese decir que está ganada. A segunda, aínda non. O prestixio cultural da nosa língoa é un feito que está operando por sí mesmo. A súa incorporación á Universidade i o interés que o seu estudo desperta na mocidade culta, son signos patentes de que no ámbito da cultura foise anulando o complexo de inferioridade idiomática. Ora, o núcleo aitivo consagrado ós valores da cultura é sempre minoritario, i o seu poder de irradiación nunha sociedade predominantemente rural como é a galega resulta inevitablemente lento. De ahí que a batalla do prestixio cultural i a do prestixio social non vaian apareadas.

A batalla do prestixio social preséntase máis difícil. Sobre a base de un sentimento coleitivo de inferioridade, herdado xeneración tras xeneración, aítúa a presión castelanizante dos xornás, da radio, da televisión, da escala e, agora, tamén da eirexa.

Máis grave que a influencia dos xornás, da radio, ou da televisión é a influencia da escola, porque aítúa conflictivamente sobre a psicoloxía dos nenos galegos ó desconocer -e polo mesmo negar, humillar- a súa persoalidade espontánea no que ten de máis xenuino i entranable: a expresión idiomática. Unha escola que prescinde da língoa materna, da língoa usual, da língoa na que aprenderon a falar e na única que poden expresarse os nenos, dará, como resultado do seu labor, istes dous froitos: abafarlles a súa persoalidade íntima e meterlles na cabeza máis ou menos coñecementos de tipo inteleitual. Pro unha pedagogía que por unha banda lesiona profundamente a persoalidade do neno, porque lle tolle a íntima confianza en sí mesmo, e por outra banda dalle coñecementos puramente abstractos é unha mala pedagogía, porque é contradictoria cos seus fins propios.

Non é menos grave, no tocante ás súas consecuencias negativas, a aitude idiomática da eirexa, moito máis sorprendente por non se

tratar de unha institución estatal como a escola, nin, polo mesmo, obrigada a seguir criterios políticos na práctica litúrxica. Con todo, seguíunos. Porque o feito é iste: dous tercios da poboación de Galicia desenvolven a súa vida persoal, a súa vida familiar i a súa convivencia social valéndose do galego como medio de expresión e de comunicación, i o resto da poboación é normalmente bilingüe, con predominio usual dunha língoa ou da outra asegún os distintos estratos sociás. Ise feito ahí está. Non foi creado por nós hoxe. Os galegos falaban en galego antes do Concilio Vaticano II. E falábano tamén antes do Concilio Vaticano I. E xa o falaban cando se creou a sede compostelá. Hai máis de mil anos que os galegos falan en galego. Mas, cando se aplicaron as normas acordadas polo Concilio Vaticano II de realizar a liturxia nas línguas vernáculos, as xerarquias da eirexa galega decidiron que a língoa “vernáculo” de Galicia era o castelán. Dise xeito, negándolle ó galego -a língoa falada polos fieles- a entrada na eirexa, e impéndolles ós fieles que falan galego a língoa estatal como língoa vernáculo, a eirexa de Galicia levou a cabo un aito de discriminación idiomática en contra do galego. Afondou o sentimento coletivo de inferioridade botándolle enriba todo o enorme peso moral dos altísimos valores espritoás que a eirexa representa na sociedade. Ora, todos sabemos que a humillación espritoal dun pobo non corresponde, en absoluto, ós principios evanxélicos; non corresponde tampouco, xusto por non ser de inspiración evanxélica, ás verdadeiras finalidades pastorás; nin corresponde ó espírito anovador do Concilio, que xustamente pretende a mellor adecuación actualizadora de ambas cousas. Hai, xa que logo, unha contradición entre esa decisión concreta da xerarquía eclesiástica galega i os principios xenerás da súa misión e conduta pastoral. Atopámonos eiquí coa mesma contradición que tiñamos visto ó consideráremos a pedagogía escolar. Ambas, a pedagogía escolar i a pedagogía pastoral, incurren en Galicia na mesma contradición entre os seus fins i os seus métodos. Nos dous casos, a contradición consiste en aplicar criterios de orixe político a realidades de natureza puramente espritoal. De ahí que a dano seña tamén espritoal.

Resumindo agora as nosas consideracións encol do prexucio lingüístico, temos que o escepticismo baseado no dialectalismo e na anarquía ortográfica do galego teñen pouca importancia porque, de feito, a unificación normativa i a unificación ortográfica están ó noso alcance e serán realidade dentro de pouco. O outro argumento dos escépticos, o do desprestixio social do idioma, é moito máis importante e vimos de analizar, a súa gravidade con intencioada demora. Sabemos

e reconecemos a fondura do noso complexo coleitivo de inferioridade e das súas aberrantes manifestacións psicolóxicas. Sabemos dos factores históricos que o orixinaron e consolidaron ó longo dos séculos e dos que hoxe o fortalecen (os xornás, a radio, a televisión, a escola, a eirexa, etc.). Non pechamos os ollos á realidade. Pro entendemos que unha valoración ponderada da verdadeira situación non conduce ó escepticismo. Basámonos nos seguintes feitos:

I.- A reación contra os efectos destrutivos do complexo coleitivo de inferioridade xa se iniciou e xa ganou a primeira gran batalla: a do prestixio cultural da língoa. A incorporación oficial do galego como materia de estudo na nosa Universidade i o terense prestado varios Institutos das nosas cidades pra que nas súas aulas se leven a cabo cursos de língoa galega, son manifestacións ben evidentes distes progresos. Nunca antes de agora tiña ocorrido tal feito.

II.- O espírito marcadamente social do noso tempo creará a plena identificación moral das minorías cultas coa masa popular do noso pobo. A poboación campesiña e mariñeira de Galicia o mesmo que as masas populares dos demais países, recibirá a solídaridade positiva, axudadora, que se deriva do sentimento de xusticia social que caracteriza ó noso tempo, e que é, digamos, o gran ideal moral do século XX, como se bota de ver en tódalas correntes doutrinas do pensamento contemporáneo, incluído, naturalmente, o das Encíclicas dos Papas. A realización da xusticia social en Galicia eisixe dúas cousas: redimir espritoalmente ó pobo do seu complexo de inferioridade -pra que poida ser realmente un pobo-, e redimilo materialmente do seu atraso económico pra que poida vivir dignamente. Pra o poñéremos en condicións de conquistar o necesario progreso económico-social, temos que o redimir previamente das súas taras psicolóxicas seculares. A arma redentora é o idioma, poisque o idioma foi a arma que se utilizou pra crealas. A conciencia social do noso tempo será, pois, un factor poderoso, decisivo, contra o desprestixio social da nosa língoa.

III.- Algúns dos factores que presionan contra o galego, por exemplo, os xornás ou a radio, teñen iniciado a súa contribución, que sin dúbida aumentará, en favor do prestixio cultural e social da língoa.

IV.- A contradición pedagóxica da escola, polo impertativo interno dos seus propios fins e pola eisixencia externa da xusticia social, terá que se resolver en conformidade coas pautas universás do bilingüismo.

V.—A contradición pastoral da eirexa é, sin lugar a dúbidas,

unha situación transitoria. O pulo anovador e vivificador do Concilio non fixo máis que escomenzar. Non hai que se sorprenden de que, nalgúns casos, se apliquen medidas dispostas polo Concilio interpretándoas con mentalidade pre-conciliar, como ocorreu no caso da nosa língoa vernácula. Non pensemos que hai intención negativa. Nona pode haber. Os cambios profundos de mentalidade requiren certo tempo pra se acomodaren á nova visión da realidade. Moito do noso clero, sobre todo de idade madura, neste problema da língoa popular está aínda na fase de asimilación da nova mentalidade conciliar. Pro o pulo anovador do Concilio sigue e seguirá actuando. Da man dese pulo conciliar, a língoa galega será língoa litúrxica como tódalas demais.

Non hai, como vemos, razóns de tipo fundamental pra o escepticismo verbo do futuro idiomático. Pola contra, o panorama que se albisca é realmente espranzador.

O PREXUICIO IDEOLÓXICO.- Quédanos aínda o terceiro dos prexucios, o que chamamos prexucio ideolóxico. Chamámoslle ideolóxico porque vai asociado a un tipo de ideoloxía que en nome do progreso refuga a pluralidade idiomática por coidar que debe ser substituída pola vixencia de unha única língoa universal. Xa o noso Curros batíu con ise problema, que resolveu, por certo, adaptando as ideas ós sentimentos e propugnando que si ha de haber unha única língoa, que esa língoa seña o galego.

Neste problema da língoa universal hai que sinalar dous puntos de vista distintos: ún, puramente científico, que concibe a posibilidade de unha língoa universal que sirva para a unificación dos conceptos de tódalas ciencias, ou que sirva de clave universal para ise mundo cada vez máis complexo da cibernética, i outro, máis ben ideolóxico, que ve na supresión das diversidades lingüísticas e na implantación da língoa única universal unha necesidade do progreso da humanidade.

O punto de vista científico, isto é, a tentativa de chegar a dispor de un instrumento comunicativo que poida dar unidade ó patrimonio conceitual das innumerables ciencias, ou ben, máis modestamente aínda, que sirva pra facilitar a plena eficiencia técnica das máquinas electrónicas, responde a unha necesidade real da civilización contemporánea. Os sabios que se preocupan deste problema saben moi ben que se trata de un instrumento esencialmente lóxico, racional, denotativo, que de ningún xeito pode substituír as funcións propias da verdadeira língoa. Simplemente percuran a elaboración dun instrumento inteleitual apto pra coordinación comunicativa do extraordinario

desenrolo da aitividade racional humá, tanto no terreo do saber teórico como no do poder tecnolóxico. A iste instrumento inteleitual chámasele analóxicamente “língua” -en realidade trátase dunha “metalíngua”-, pro nin pretende suprimir nin podería substituir as línguas propiamente tales. Con un exemplo podemos acrarar o que tratamos de decir. Si pasamos do campo do racional ó campo do sentimento atopámonos con un medio de comunicación que é a música. Podemos decir que a música é unha “língua” universal -unha “metalíngua”- pra expresar os nosos sentimentos. Pro a música non pretende suprimir nin podería substituir as línguas propiamente tales.

Completamente distinta é a aitude do ideólogo supostamente progresista. Iste quer a supresión de tódalas línguas i a conseguente implantación de unha língua única pra toda a humanidade. Coida que ise é o camiño do progreso e por eso se considera a sí mesmo progresista. Eiquí dase un dobre erro: o de identificar progreso con simplificación i o de supor que unha língua é unha realidade puramente técnica.

O concepto de “progreso” só ten verdadeiro sentido si está referido ó home, si equivale a arriquecemento do patrimonio material i espritoal do home en orde ás posibilidades de realización do seu propio ser. O progreso siñifica enriquecemento dos valores humanos nos distintos niveles da súa sutil e complexa totalidade. Non siñifica simplificación senón complexidade cada vez máis sutil. O que ocorre é que o ideólogo progresista non toma o home na súa complexa totalidade senón nun dos seus niveles: o da racionalización operativa. Ahí si que se dá a tendencia á simplificación. I o noso ideólogo, por ter il de seu unha mente simplista, identifica o progreso técnico co progreso en si e fai do ideal técnico o modelo óptimo pra o home. O seu inxenuo simplismo mental non lle permite ver que a racionalización ou simplificación técnica é un produto da razón humá, i a razón humá non é máis que unha das dimensións do home. O progreso refírese ó home como totalidade complexa. Por eso a súa medida non está nin pode estar na pura técnica. Está na cultura. A técnica i a cultura non son a mesma cousa. A técnica é un produto da razón. A cultura é unha creación do home en canto totalidade complexa. O erro do ideólogo pseudo-progresista consiste en tomar unha cousa por outra.

Iste primeiro erro explica o segundo, o de considerar que a língua é un instrumento meramente técnico e, polo mesmo, unificable -simplificable- a escala universal. Como queira que as grandes simplificacións sempre teñen un certo poder de sedución nas mentes

pouco críticas, esta idea, como tal idea, faise atractiva a certo número de xentes. Pro, atractiva ou non, trátase de unha idea utópica. Xa distinguimos antes entre lingoaxe e línguas. A lingoaxe é unha facultade específica do home, a súa facultade locutiva. A forma en que a lingoaxe se realiza, toma realidade concreta, son as línguas. A lingoaxe é un concepto abstracto que só ten realidade nas línguas. I as línguas, cada língua, son o medio de expresión e de comunicación do home, ou seña, son a sustanza viva da creación cultural e, polo mesmo, da propia realización do home. Home, língua e cultura son tres cousas consustanciadas. Ora, o home é un ser en permanente aitividade creadora, en constante dinamismo evolutivo e, mesmo por eso, capaz de progreso. E, naturalmente, a evolución, o cambio ou o progreso do home implican a evolución, o cambio ou o progreso da língua e da cultura. I así é, certarnente, pois ningunha de cantas línguas existen ou teñen existido na historia da humanidade deixaron de vivir en constante cambio, en permanente evolución. E así será sempre, mentres o home seña home.

Unha língua única pra toda a humanidade nos pide o ideólogo do progresismo utópico. Ora, traslademos esta idea dende o plano do utopismo irresponsable ó plano da realidade e xusguemos.

Unha língua única, pra ser única, ten que suprimir totalas que existen, ou seña, levar a cabo o arrasamento cultural da humanidade.

Unha língua única, pra poder ser permanentemente única, ten que ser, ademáis, inmutable, e pra que poida ser inmutable tería que aniquilar esa capacidade creadora, evolutiva, progresiva que lle é esencial ó ser do home e da que a língua é instrumento e refreixo ó mesmo tempo.

O ideal da língua única, xa o dixemos, está inspirado nas simplificacións da técnica. Pode servir pra os robots, que son unha creación racional da técnica. Non serve, en cambio, pra os homes, porque o home non é unha creación racional da técnica. É unha creación da vida. Unha creación na que van incluídas as línguas.

Pra concluíremos estas consideracións encol da lingoaxe e das línguas e, dentro destas, da nosa propia língua galega, será ben lembrar algo que xa foi indicado noutra parte deste discurso: o conflito entre a arela de unidade e simplicidade ideal, conceitual, que move á nosa intelixencia, i a pluralidade diversa e cambiante que a realidade nos ofrece a través da experiencia. Ambas nos son necesarias, poisque da súa síntese nace o noso coñecemento. Pro non esquezamos que a

intelixencia ten o poder de chegar, pola vía da abstracción, a unha unidade ideal que na realidade non se dá. Así nós manexamos conceptos como os de Humanidade, Lingoaxe, Cultura, etc., que teñen unha perfecta unidade “ideal”, pro que, na realidade, corresponden a pluralidades movedizas e cambiantes. ¿Cál é a realidade que corresponde á nosa “idea” de Humanidade? Son tres mil millóns de seres humanos cada un dos cales é unha realidade concreta que está en constante cambio, como está en cambio constante o conxunto dos tres mil millóns, poisque cada día, cada hora, cada intre, esa gran corrente vital está realizándose dinamicamente i está, ademáis, renovándose.

Ora, o home é un ser social. A súa individualidade realízase mesmamente na convivencia con outros homes. De ahí que a forma natural da auto-realización humana seña esas unidades de convivencia que chamamos pobos. O “pobo” é a unidade natural de convivencia, a “cultura” é a súa forma i a “língua” é o seu vehículo. Os distintos pobos, as distintas culturas i as distintas línguas son as realidades concretas que corresponden á unidade ideal que nós chamamos Humanidade. A Humanidade realízase a través dos pobos, a través das culturas, a través das línguas. Ou seña, a través da pluralidade. Reparemos ben neso: a través da pluralidade, da diversidade e do cambio contínuo. Porque é así como a vida leva a cabo a súa constante e grandiosa aitividade creadora. Válese da pluralidade e da diversidade porque é a única maneira de lle dar “forma” á riqueza intrínseca do seu pulo creador. Esta manifestación xeneral da vida, cúmplase tamén no nivel da vida humana. De ahí que pobos, culturas e línguas seña as unidades concretas, as formas de realización dese nivel.

Nós, os galegos -e xustamente como galegos-, somos unha desas unidades naturais en que a Humanidade se realiza. Somos unha das formas de expresión do pulo creador da vida humana. Porque somos un pobo dotado dunha língua e, polo mesmo, dunha cultura, somos unha realidade orixinal dentro do patrimonio humano. A nosa misión consiste en facer que esa realidade orixinal acade a súa plenitude. Somos os responsables de que prospere ou fracase unha creación que a vida humana expresa a través de nós. Si por un momento nos mergullamos no mundo mental dos nosos campesiños, poderemos considerar metafóricamente á realidade humana como unha gran agra composta de moitas leiras diversas, cada unha delas cos seus propios froitos. Nós somos unha desas leiras. O noso destino -a nosa responsabilidade- é cultivala e ofrecerlle os seus froitos orixinais ó patrimonio cultural humano.

DISCURSO
DE
DON DOMINGO GARCÍA-SABELL

Señores Académicos:

Hoxe é día de festa maior na Real Academia Galega. Ingresa nela un home de decisiva significación prá vida cultural do país.

Iste home galego chámase Ramón Piñeiro López. Veleiquí o tendes: esguío, os ollos agrandados polas gafas de grosos cristales, as máns trabadas nun xesto que semella pechar sobor de sí mesmo todo o pulo refreisivo da noble testa meditativa. Fala pouco. Sabe escoitar a cotío. Pro, de vés en vés e sin que nos decatemos, a súa vos discreta i as súas mans espresivas desléganse do silencio. Entón é cando en nós escomenza o abraio. Un abraio que nos vai asolagando, sin posible resistencia, no engado persuasivo que iste leve bulto humán está a comunicarnos. Cousas moi craras, cristaiñas, evidentes. Cousas que, deica tal intre, endexamáis se nos tiñan ocorrido pro que, de súpeto, fitamos brilar, ledas e fecundas, no ámbito do noso mundo mental.

Eisí é Ramón Piñeiro. Un rego de augua maina que xurde levián entre penedos de montana, e que chisco a chisco, se torna río, logo fervenza, despóis mar. Agora ollamos con enlevo prá imensidade líquida que nos emociona e nos eisalta, e que ele soupo acadar co seu constante esforzo. I esquecémonos da fontenla orixinaria. Pro a fontenla alí sigue a deitar o seu lene borbollo purísimo que dá compango ó río, á fervenza i ó mar.

Eisí é Ramón Piñeiro: a mantenza de Galicia, dunha parte esencial de Galicia, sin alporizamentos, sin ademáns solemnes, sin verbas truculentas, sin trapelas dialéxicas, sin tortas intencióis. Queda dito: Un limpo manantío de boa mán dereita.

Mais nistes minutos importantes quixera eu achegarme unha miga á interioridade humán i á significación cultural do noso novo Académico. Pois a douta Corporación me fixo a honra de pedirme a

contesta ó espléndido Discurso que acabades de escoitar; coído que pra facerlle un breve comentario é preciso, denantes, perfilar con certo detalle a entidade persoal do seu autor.

Ramón Piñeiro está como cristalizado por uns cantos eixes diamantinos que orgaizan o seu espírito, que o “con-forman” e que lle confiren a súa propia orixinalidade. Ó meu ver, tales eixes son os seguintes:

Senso da responsabilidade. Realismo átuante i eficiente. Apertura humana frente á realidade específica dos demais ou cara á realidade xenérica do mundo. Ampria comprensión das condicionantes psicolóxicas que rebulen, como inqueda bichería, por baixo de calisquer problema individual ou colectivo, e aínda por moi abstracto, ou moi empacotado de abstracto, que ise problema veña. Capacidade crarificadora e sintetizadora. Respeto ós outros. Rigor ético. Pulo pra ire ó cerne mesmo dos fenómenos, dos que zuga, con esquisita finura de entendemento, o seu derradeiro pouso intelixible. Orixinalidade creadora. Fonda e frenada emotividade. Timidez ausoluta.

Vencellamento contínuo ó mundo inmediato i ó mundo transcendente da terra. E senso da vivencia do ideal -isa mesma ligazón a Galicia- como a única forma de realización do destino da persoa. ¿Chamarémoslle a todo isto patriotismo? ¿E por qué non? ¿En qué consiste o patriotismo sinon nisa estreitura complexa de interrelación home-terra nadal en cuio favor as almas nobles queiman a súa vida, chuchan a súa eisistencia e mirran as posibilidades prácticas de pouco folgo pra que medren, como arbres poderosos, os alentos transpersoales, os alentos cinguidos ó pobo verdadeiro, ó pobo en constante, escura i espranzada presenza?

Si recollemos agora todas istas notas nun denominador común, penso eu que estaremos en franquía pra empregar dúas verbas importantes, a sabere: radicalidade e autenticidade.

A radicalidade é aquele aguillón do espírito que turra dalgúns homes i os obriga, ineludiblemente, a pescudar nas esencias i a fuxir das aparencias. A autenticidade é aquele xeito de amostrarse na propia obra e na propia persoa de tal forma que axiña percibimos, sin precisión de maiores demostraciós, que a tal obra ou a dita persoa son como teñen que sere e non poden sere de ningunha outra maneira. Ramón Piñeiro é radical no que dice e no que escribe. Ramón Piñeiro é auténtico na súa eisistencia e nos seus proieitos. E non pode sere de ningún modo distinto. Dita con outras palabras: Ramón Piñeiro non é imaxinable fora

do horizonte da súa radicalidade e da súa autenticidade. ¿Afigúrase alguén ó novo Académico preparando argalladas de cazata menor, ou estendendo a perna pra que calisquer desprevenido bata nela e dé cas fazulas no chán?

Por iso, porque o filósofo que agora ingresa na nosa Corporación é radical i é auténtico, esprícase o grande influxo que ele exerce, sin buscalo, na mocidade do país. Trátase dun influxo que importa non tanto polo que Ramón Piñeiro poda ensinar -que é moito-canto polo que ele, mediante a súa presenza, adoutrina. Os rapaces adeprenden a amar a Galicia no canle riguroso, no vieiro cinguido, na aberta comprensión diste home que mana enfervorizamento coma outros manan tristura, que mana seguridade como outros manan amarguexo, e que mana ledicia cordial como outros manan resentimento disfrazado.

Eisí é Ramón Piñeiro. Mais si ele é eisí, ¿cómo é a súa obra?

Pois sinxelamente, a obra é radical i é auténtica, e resulta, por tanto, un cristaiño refrexo da nódoa privativa da súa persoa profunda.

Vexamos, como proba, unha meditación piñeirán básica, unha meditación que se realiza nun verdadeiro ciclo ideatorio, co seu prantexamento, o seu desenrolo, i as súas conclusiós xustificativas. Unha totalidade que se vé como unha forma envolta sobor de sí mesma i, ó tempo, aberta ás suxerencias i ás aportaciós futuras. Unha forma simultáneamente cinguida ó tema que se explora -radicalidade- e fecundante dele -autenticidade-.

Como todos sabemos, o noso escritor téñese achegado a un problema vivencial que constituíe ún dos estratos máis fondos e segredos da criatura humán galega. Refírome, craro está, á Saudade. Dende o famoso “Siñificado metafísico da Saudade”, deica “A Saudade en Rosalía” e “Pra unha filosofía da Saudade”, o espírito do leitor fai un recorrido filosófico que escomenza por un gran despligue conceitual da custión, i alóngase logo na apricación concreta ó ser i ó arte dunha criatura determinada -neste caso, Rosalía- pra rematar, ampliando a curva do pensamento, na orquestación final que asume, en maior formato, a inicial melodía ideatoria. O problema era difícil i, endemáis, andaba cangado de tópicos difusos. Por outra banda, tratábase dun tema delicado e perigroso. Delicado porque a urdime mesma dise ubicuo sentimento é de tal levián tecido que calisquer mala maniobra a

derrama, a bota a perder. Perigroso, porque, a non facer as cousas con rigor inteleitoal sumo, as interpretacións poden esbarar e caer na inxenuidade literaria do lirismo reseso, ou nas xeneralizacións sin contido algún. A Saudade sempre tivo mal fado. Ou a amolecían os falsos laios dos falsos poetas, ou a desbotaban os couces dos positivistas. Ramón Piñeiro acertou a levar o problema á craridade conceitual i á fecundidade filosófica que hoxe están xa de cheo recoñecidas.

O escritor lugués demostrou, de maneira palmaria, non soio o que ise sentimento ten de peculiar da ialma galego-portuguesa, sinon que lle concedeu a outa xerarquía que lle acae dentro da rede interna do ser espritoal do home. A criatura humán dispón de tres instrumentos, está formada por tres capas distintas na esfera do esprito: a intelixencia, a vontade i o sentimento. Como sistemas de espricación do mundo somentes as dúas primeiras se tiñan tomado en consideración. Eisí xurdiu o inteleitoalismo grego, i o idealismo teutón. Mais, modernamente, o eisistencialismo -a filosofía eisistencial, e non a literatura eisistencialista- inaugura un novo xeito de pensar i un novo método de realizar ise pensamento, a sabere, o análisis fenomenolóxico de certos estados de ánimo básicos que, no ser humán, sirven pra poñer ás craras a testura viva i a derradeira siñificación do ser do home. Xa non é perciso declarar a importancia capital que no espectro de tales sentimentos fundamentantes ten a anguria.

Pois ben, o filósofo Ramón Piñeiro puido demostrar cómo a Saudade, en coanto é un sentimento sin contido, en coanto é unha maneira da soedade ontolóxica da persoa, pode atinguir a categoría de vivencia metafísica, a vivencia das fronteiras do Ser. “Eis o siñificado metafísico da Saudade”, dí Ramón Piñeiro no seu clásico testo de apertura ó tema. Non vou agora a seguir todos os pasos da teoría xa que é de todos coñecida i, endemáis, iso alongaría innecesariamente o meu parladoiro. Interesábame soio subraiar, niste intre, o pulo de arranque, a outura de perspetiva acadada e, por iso mesmo, a forza virtual dese prólogo meditativo.

E, polo pronto, no propio autor tivo a doutrina enriquecemento e seitura abundosa. Pois si a Saudade é “a vivencia sentimental da soedade” e ista vivencia -se nos dí no posterior ensaio “A Saudade en Rosalía”- recolle “toda a escala en que se move o ser humán, dende o plano puramente psicolóxico ó plano ontolóxico puro, as formas da Saudade -as formas de sentir a soedade- abranguerán igoalmente dende o plano psicolóxico ó ontolóxico”. Mais o home ten unha vivencia radical que é a da súa soedade con respecto ó Ser. Si alguén acada a dar

espresión formal a ista derradeira forma de soedade -a Saudade como si dixéramos ausoluta- entón ise alguén chegará ós cumios máis autos do arte. Dito de outra maneira: isa criatura será, por definición, un poeta metafísico. Tal poeta metafísico foino Rosalía, a muller con folgo creador de perímetro xenial que “chegou a vivir a soedade ontolóxica do seu ser”, o tráxico arredamento do Ser, e acertou a poñelo en verbas imperecedeiras.

Iste escrito de Ramón Piñeiro, escrito verdadeiramente resgatao da figura rosalián e liberador do embrullo lacrimóxico en que deica ele andivera envolto a nosa grande escritora, posee, endemáis, outros acertos colaterales moi importantes e nos que, penso eu, apenas se ten reparado. Por exemplo, a fina diseición a favor da coal se separan con decisivo tento os nomes de Rosalía e de Galicia nas súas respectivas siñificaciós autónomas, por decilo eisí, e nembargantes complementarias. Ou o que é o mesmo, o análisis discernidor entre “maneira de sentir -a propia da ialma de Galicia- e sentimento da door -o específico da persoa i a poesía rosalián”. Eisí, pois, pra Ramón Piñeiro, na frase “sentimento da door”, a verba “sentimento” cae do lado de Galicia i a verba “door” cae no eido de Rosalía, que representa, dentro da ialma coletiva “unha desviación extrema”: a desviación doorosa. Pro “o noso mundo non sentimental non se esgota en Rosalía”. Veleiquí un tema pra farturas e novas pescudas. Un tema que semellaba concluso e sin porvir algún e que o novo Académico anovou e puxo á outura do noso tempo, dado o plano de ideación en que ele se move.

Con todo, penso que o traballo máis importante, dentro da serie adicada por Ramón Piñeiro á Saudade, é o derradeiro, o que leva por título “Pra unha filosofía da Saudade”. E non somentes polo desenrolo e consecuencia a que alcanza na perspetiva dese sentimento orixinario -a realización da libertade- senon, endemáis, polo despliegue antropolóxico que nele se realiza encol da realidade radical do ser do home. As capas meditativas interpenétranse agora en ligazós constantes nas que cada idea funciona bipolarmente en acorde complementario ca anterior i en pulo acuciante da que sigue. A resulta é un “corpo de doutrina”, algo que resoa en nós como un todo pluridimensional e armónico, sin disonancias, en conxunto dotado de interna necesidade. E por iso eu acabo de empregar a verba “orquestración”.

E por iso, arrincando do feito de que “a soedade é unha **situación** do home” i “a Saudade é o **sentimento** disa situación”, váinos levando o filósofo da mán dese sentirse a si mesmo, á aitude

ontolóxica máis orixinal que consiste na relación co Ser. Partindo diste suposto fáise logo un análise moi agudo do sentimento “in genere” como punto central “para a comprensión ontolóxica do ser do home”. As explicitacións encol do proceso de individualización human -o home é Vida individualizada, mais tamén é Espírito individualizado, pro con participación limitada en ambas superiores instancias- dá pé pra que se nos acrare con rigor e fondura simultáneas, o coñecemento de tipo sentimental nas súas facianas de enlace entre a Vida e o Espírito, de coñecemento íntimo, i o sentimento do Ser. I entón chegamos ó intre en que se nos torna evidente que, como drásticamente escribe Piñeiro, “conocerse é sentirse”. Todo isto i as esculcas que siguen no traballo piñeirán sobor do pensamento i a diferenciación entre “pensar” e “razonar”, co problema da correspondencia entre a “idea” da realidade como ouxeto do coñecemento i a realidade mesma ou, como a mín me gusta decir, a realidade real, constituíen, ó meu ver, as bases indiscutibles prá formulación dunha nova Antropoloxía de caris rexamente galega. Reparemos, como proba, nos máis recentes estudos sobor da psicoloxía do pensamento, uns estudos como os de Carl Friedrich Graumann, os de Norman R. F. Maier, os de Edna Heidebreger, ou os fundamentais de Gilbert Ryle, que se poden insertar de cheo no rego doutrinal dos textos piñeirás.

Si hoxe temos a posibilidade de entender ó home da nosa terra nas súas específicas manifestacións humanas, nas súas diferenciacións derradeiras, é porque denantes o noso novo Académico conferiu a tales futuras pescudas o chan conceitual, o pulo metafísico i o estilo meditativo que elas de sempre eisíen, que elas a cotío recraman. Non é facedeiro entender ren, na perspeitiva antropolóxica, si non se asentan os pes da persoa discurridora no torrón inabalábel dunha pura, estricte e ben recortada meditación ontolóxica. Isa pura, estricte e ben recortada meditación ontolóxica velahí a temos, no lucidío ensaio piñeirán que acabo de dibuxar moi en esquema.

De forma que Ramón Piñeiro non soio crarifica un modo distinto de pensar e, por ende, de fundamentar, senon que amosra, ben nidamente por certo, o vieiro real polo que facer, nos tempos vindeiros, a paseata descubridora e fecundadora. Pra acadalo foi perciso que denantes se diran no escritor as coalidades humanas que señalei ó comenzo diste parladoiro, e que se resumían nas dúas verbas honestas de radicalidade i autenticidade.

Por iso non chama a atención, no leitor avisado, que dous distes traballos de Ramón Piñeiro se traduciran ó castelán, na Arxentina, en

1961, co título de “Dos ensayos sobre la Saudade” e que eles sirvan de texto, pra estudo e comentario filosófico, na Facultade de Filosofía e Letras da Universidade de Bos Aires.

Ista é pois unha das aportacións básicas que Ramón Piñeiro leva feito na pescuda da significación da Saudade. Dela xurden, como temos visto, dúas novas posibilidades: Por un lado o xermen dunha futura filosofía de cerne netamente galego e, por outro, a constitución da rede conceitual na que pescar o coñecemento radical do ser do home de Galicia. A estrada queda aberta. Compre recorrela. E teño por sabido que ele mesmo, o escritor, o meditador, ha sere quen, a bo seguro, nos brindará, en anos por vir, os complementos ó seu esquema, o froito das súas novas, recomenzadas paseatas filosóficas.

Mais agora, e ca gallo do seu Discurso de ingreso na nosa Academia, que acabades de escoitar, Ramón Piñeiro, ó cumprir a obriga protocolaria, alonga un chisco importante as eixencias do Regulamento interno da Corporación. Pois iste Discurso, que se somete gustoso a isas eixencias, atinxe, ó mesmo tempo, novos e outros fins. “A lingoaxe i as línguas”, ó meu ver, prantexa nun plano cultural inédito o problema da fala en xeneral i o problema da nosa fala, que é a galega, en particular.

Na primeira parte dásenos unha panorámica ben perfilada do estado actual no estudo da lingoaxe dende unha perspectiva pluridimensional: a lingüística, a filosófica, a antropolóxica. Con todo isto, acádase transparencia no feito, importantísimo, de sere a lingoaxe o suposta previo da cultura, o seu chan nutridor. Pro como a lingoaxe se apresenta, toma forma concreta nas línguas, resulta que son elas, na súa vivencia particular, as que confiren fasquía cultural a cada unha das colexividades que a usan. O agrupamento biolóxico pasa a sere conformación espritoal -ou seña, cultural- cando é dono dunha língoa e nela traballa facéndoa e desfacéndoa, isto é, vitalizándoa no esfregado continuo da vida cotián e no bater calado das creacións da cultura.

Poñer todo isto en verbas de concepto, e levalo a cabo nunhas poucas páxinas é tarefa sumamente difícil. Ramón Piñeiro leva o labor a bó termo pola súa capacidade crarificadora e sintetizadora á que no principio eu aludín. Hai un traballo nada menos que de Hans-Georg Gadamer, tidoado “As bases do século vinte” nas que se percura algo semellante sin conquerilo. I é o meu deber resaltar eiquí que o que un texto alemán apenas deixa en intento inoperante, con unha firma ilustre ó pé, é realizado na nosa fermosa língoa galega, dun modo plenario e

con unha firma debaixo que eu non sei si é ou non é ilustre, pro que sí é definitoria da cultura galega aitual. Dito sea en honra e gabanza do noso tesouro espritoal e da súa maturidade inteleitiva.

Na segunda parte da disertación, a máis viva, a máis entranabel, Ramón Piñeiro vai disecando, con rigor que eu chamaría implacable, os factores que entoldan a visión do problema da nosa fala i o tornan, mesmo entre xentes galegas, nun motivo de iñorancia desvalorizadora, cando non na tristeira aitude que o acepta como unha causa perdida, como unha cousa morta e sin porvir algún. A triada de grandes prexucios anti-galegos, no idioma, o prexucio sociolóxico, o prexucio lingüístico i o prexucio ideolóxico son os feitos sobor dos que Ramón Piñeiro achega a súa lupa discriminadora e, co bisturí ben disposto, vai disecando as súas carnes resacas deica poñer ó descuberto o que queda debaixo delas, a sabere, uns osos petrificados, sin forma noble, andamios de mala fé e non armazós de vida aberta e sán. Podería eu agora sinalar, dentro diste apartado, os acertos que a mín máis me engaiolan, por exemplo a descripción sumaria pro intensa das dúas graves taras psicolóxicas do noso pobo: o servilismo resinado e máis o servilismo mimético. Penso que, como xa en algures teño escrito, compre estudar a manchea de vicios antropolóxicos galegos que tanto estorban e tanto esterilizan a vida do noso país, o que eu chamei “a sistemática dos vicios galegos”, entre os coales, pra mín, son decisivos a desconfianza, o esceiticismo, a lacazanería i a vaidade hipertrofiada. Agora habería que engadir, e poñer en moi primeiro plano, ise sentimento de inferioridade dediante da fala materna que marca, coma un innoble ferro, a tantas criaturas da nosa terra.

¡Tantas criaturas da nosa terra! Sin dúbida. Pro tamén hai outras moitas, e son moitas máis, que non están mineralizadas, que sinten dentro de sí mesmas o rebulir xerminal da fala, a súa grave presenza escondida. Xentes, especialmente os mozos, que canda na outa noite se viran pra dentro deles, prá súa intimidade, prós socalcos do corazón e da cachola, a soias, sin testemuños, perciben a grande marea das verbas galegas “informuladas” que os asolagan como un lonxano e solemne rumor. É a balbordo da feira dos anteragos. É o balbordo confuso dos vellos, dos labregos, dos mariñeiros, dos fidalgos, dos nosos pais, dos nosos abós, e trasabós que, en cada verba apenas adiviñada, fitan pra nós, acenan en nós e pídennos, en grave silencio, continuidade, fervor, confianza, ou o que é o mesmo, dinidade. I a dinidade coeitiva, como a dinidade propia, escomenza na fala. Fernando Pessoa, o grande poeta luso, deixou estampada ista frase definitiva: “A minha patria é a língoa

portuguesa”. A nosa patria é o idioma galega. Isa é a patria das petrucios e dos picariños, das nais e dos fillos, dos maiores e dos novos, da estirpe. A patria común.

Mais pra defendéla non abonda con ises asolagamentos na emoción. Eles poden ser o punto de partida, endexamáis o punto de chegada. O punto de chegada son as obras, o que se escribe i o que se fala, o exercicio da continuidade creadora do idioma. Iso é o que de veras importa. Aínda que axiña nos decatamos de que entremedias dún e doutro extremo, hai unha zona dialéctica na que é mester defender a língoa. Entre a vibración anímica i a realización espritoal esténdese o agro da loita a prol do noso idioma. Levála a fin axeitado eisixe un canle conceitual: o rego que dirixa e otorgue forma intelixible ó que nós percibimos sentimentalmente nas horas sinceiras da autoindagación e da autoconfesión. Ise canle velahí que o temas ofrecido, que o teñen os rapaces, como un catecismo, nas breves páxinas diamantinas da parte derradeira do Discurso piñeirán. Que elas sirvan, que elas nos sirvan a todos, de esquema de pensamento no que taracear as nosas arelas, o noso sentimento i o noso patriotismo.

Temos visto, xa que logo, en rápida desfile, dúas facianas importantes da obra de Ramón Piñeiro: a faciana creadora i a faciana crarificadora. ¿Remata eiquí a perfil diste home galego? Dende logo que non. Pois cabo de tales encomendas aínda é perciso engadir unha terceira, a da axuda persoal a cada quén no enfervorizamento, na outura e na pureza da amor intelixente á terra. Sempre que alguén necesita de apoio pra soste as súas máis íntimas inquedanzas, sempre que alguén amostra unha fisura pola que ameaza derrubarse o seu casal de adicación desinteresada a Galicia, sempre, en calisquer sazón, boa ou mala, pertinente ou impertinente, cómoda ou incómoda, alí atoparedes a Ramón Piñeiro, infatigable e cheo de pacencia, apuntalando á persoa que se ven abaixo, soerguéndolle os azos cecáis semivencidos, desentoldándolle os ollos inquiridores e xa cansos. Trátase dunha tarefa escura, delicada a recoberta de abnegación que o noso escritor cumpre como obedecendo a un mandado superior, con estreito senso do deber, pro, ó mesmo tempo, con unha infinita cortesía comprensiva. Isa cortesía -a que Nietzsche chamaba “cortesía do corazón”- crea un ámbito de folgura e de seguridade no que recibe o consello ou o adoutrinamento. I a torna, por sí e ante sí, fecunda, de froito sazonado. ¡Cántas e cántas almas desnortadas ten orientado a mente empatizante de Ramón Piñeiro!

Pra ele as horas non contan. Ramón Piñeiro regala tempo coma un patricio regala bens materiais. É o seu gasallo. Sempre a dar, sempre a entregar, sempre a escoitar, sempre a aturar nos demáis. I os demáis cáseque nunca se decatan de que tal despilfarro custa caro, moi caro. Custa en obra piñeirán que se proieita e se non leva a cabo. Custa en meditacións tronzadas que despóis se non enderezan. Custa en estudo contínuo do que sae, cando se leva a perfeición, o intenso ensaio, a grande obra da que todos sempre agardamos luces i ensino. Ramón Piñeiro é unha man furada que enriquece ós outros emprobecéndose ela mesma. Teña matinado bastas veces que habería de aillar ófilósofo e montarlle unha guardia de respeto prá defensa e boa administración do seu tempo. E tamén teño pensado que se iso fora posible, Ramón Piñeiro habería de escomenzar, devagariño, un parladoiro cos seus pretorianos pra alumearlles as inquedanzas e pra facelos máis homes honestos e máis galegos radicais. Ramón Piñeiro derramaría o seu tempo de calisquer forma, sempre que tal forma fose de beneficio pró amor i o entendemento da terra. Incluso na maneira, tan típicamente piñeirán, do silencio. ¿Sabedes cómo é? Pois, pouco máis ou menos, eisí: Escomenza a diálogo. O interlocutor fala a cachón. Nise intre, Ramón Piñeiro baixa a testa e cala. Entón o seu silencio tórnase tan espresivo que semella estar a engulir non somentes o que o outro dí, senón ó outro mesmo na súa persoa física. É o seu un silencio deglutorio, asimilativo. De tal sorte que, ó final, cando o interlocutor remata a seu falar, inmediatamente é tomado pola estrana aprensión de que canto dixo non tiña senso, nin valor algún. En suma, que perdeu o tempo. Entón apresúrase a espricar o seu pensamento, a amplialo, a crarexalo. Ramón Piñeiro, ca testa baixa, sigue tácito. O do parladoiro escomenza a se sentir incómodo, a rebulir na cadeira, a facer concesións, a ceder terreo. Co coal, asistimos á loita dialéctica antre un parlante e un silencioso. Chega o momento en que os argumentos ou as teorías esmorecen flácidas, sin contido. Agora o silencio é bilateral. E, de sutaque, escóitase a vos respetuosa, tímida de Ramón Piñeiro que pouco a pouco, mainamente, vai rillando co inteleito os propósitos do outra. Ó final, non queda ren. Ou si, algo queda, a saber, un home convencido de que non tiña razón, de que estaba trabucado e de que, gracias en principio ó talento escoitante de Piñeiro, a lus brilou no seu entendemento. Eisí, pois, con palabra ou silencio, Ramón Piñeiro axuda decote.

¿Lembrades o que dixen ó comenzo do meu discurso? Alí faléi da radicalidade e da autenticidade como cifras definidoras da esencia humán de Ramón Piñeiro. Veleiquí, agora, isa cifra concretada, ben ás

craras, na obra de pescuda filosófica, na obra de ordeación conceitual e na obra de axuda ó próximo necesitado. A radicalidade i a autenticidade atravesan, como unha veta nobilísima, acabades de o ver, ise triple aspecto da figura piñeirán. E, dise xeito, completan unha das criaturas máis valiosas -senón a máis valiosa- que Galicia ten dado nistes derradeiros anos.

Tales méritos traen, neste intre, a Ramón Piñeiro á Academia. Eiquí ten ele de arrequecer o contido i a laboura futura da coleitividade. I estou ben seguro que, dende iste intre, a nosa Corporación acadará un novo matiz. Que algo nela vai tomar inédito rumbo. A presenza diste home recoleito abonda xa pra que algo se nos modifique a todos. O tempo, ise tempo que Ramón Piñeira tan a cotío derrama, virá a demostralo.

Benvindo, pois, ó seo da Real Academia Galega, Ramón Piñeiro, amigo, amigo sempre, exemplo sempre e sempre escolante de todos nós. Benvindo. Xa iba sendo sazón de que tí recibiras, pola túa parte, un gasallo. Ben merecente eres dele. Eu seino con sabencia patética porque eu sei do teu vivir nos anos escuros. Naquiles anos en que ti andabas como un probe de pedir a bater en tódalas portas percurando unha esmola de galegitude. Con fame, sin cartos, metido no curruncho frío dos vagóns de terceira, nas inverniás galegas, ti atravesabas o país ca mesma terca teima, ca mesma calma e ca mesma seguridade con que hoxe prestas ouvidos ós laios i ás arbitrariedades dos demáis. Un día apareciche cabo de mín. Viñas con poucos folgos, máis fraco que nunca, mal vestido, recén devolta a lús ós teus ollos doentes. Estabas enfermo. E te non queixabas. Aínda tiñas, como sempre, o sorriso doado, i a mente aberta. Recibiras algunha esmola. Pro tamén, en moitas vegadas, as portas bateran a rentes da túa faciana. Eran, Ramón Piñeiro, os anos escuros, xa queda dito. Había estupor. Había cansacio. E tí, tan levián, non coñecías nin o abraio, nin o cansacio. Ti seguías. A tua autenticidade radical, a tua raigaña de galego, como a dun arbre inabalábel, sostiña o teu corpo cáseque entregado. O tempo seguía desenvolvendo o seu incerto novelo. E pouco a pouco o que ti pedías, o que ti predicabas, resultou verdade. As portas dos veciños asustados escomenzaron a entreabrirse. As esmolos xa non foron esmolos, senón regalías i esforzos ben concertados. Galicia acordaba do sono da inverniá. As tuas ideas tornábanse fermosas realizacións. “Galaxia”, “Grial”, a “Revista de Economía de Galicia”, a “Fundación Penzol” -o máis vital da nosa terra -débenche -en colaboración con dúas ou tres persoas máis- a súa farta prosperidade

espritoal. I a súa fecundidade na cultura.

Hoxe a colleita piñeirán é, sinxelamente, enorme. Pro eu non podo esquecer endexamáis aquela imaxe tua de necesitado total a quen as máisimas miserias non asoballaban a espranza do futuro. Porque tiveche fe, porque fuche íntegro, porque sufriche sin laio, porque sendo probe regalache enerxía creadora, veleiquí tés, bó amigo do corazón, un recanto de calor humán no fogar comunal.