

A LINGUAXE E AS LINGUAS

B i b l i o t e c a R a m ó n P i ñ e i r o

A linguaxe e as linguas foi lido como discurso de ingreso na Real Academia Galega o día 25 de novembro de 1967.

1.ª edición 1967

1.ª edición Biblioteca Ramón Piñeiro, 2007

Editorial Galaxia agradece a colaboración da Fundación Caixa Galicia na realización e difusión deste libro.

© HERDEIROS DE RAMÓN PIÑEIRO

© EDITORIAL GALAXIA, S. A. 2007
Avenida de Madrid, 44 - 36204 Vigo
www.editorialgalaxia.com

ISBN: -
Dep. Legal: VG- -2007

xxxxxxxxx
xxxxxxx

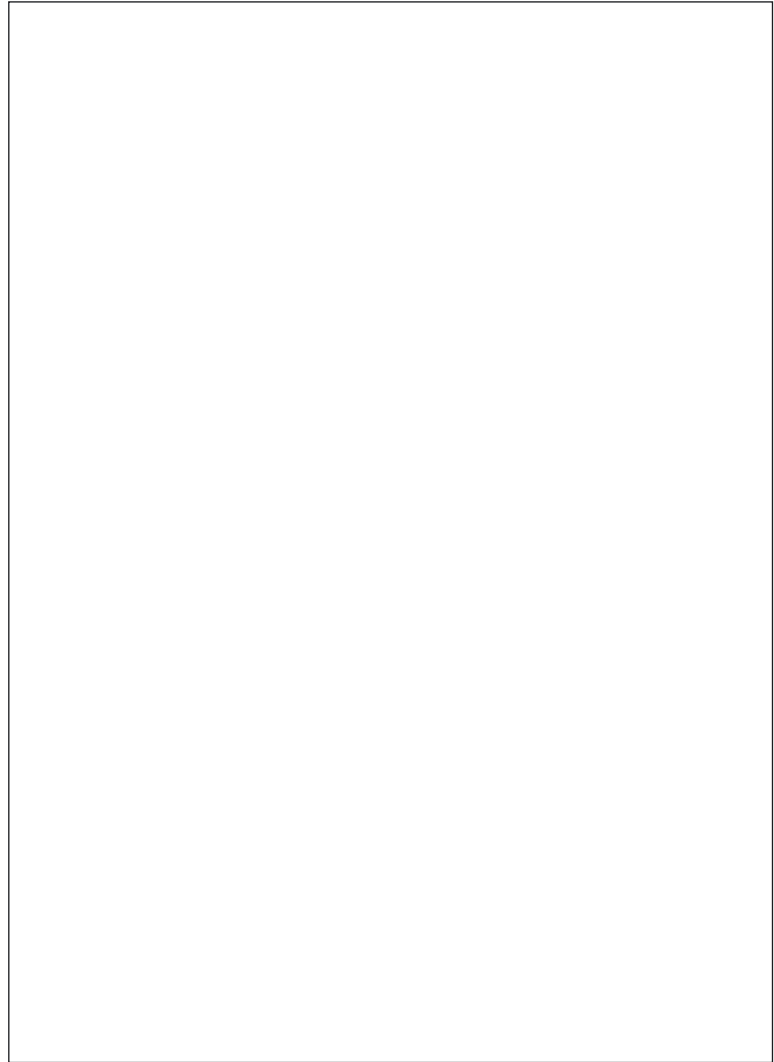
Ilustración da capa
xxxxxxxxx

Maqueta da colección e
deseño da cuberta
MANUEL JANEIRO

Ramón Piñeiro

A LINGUAXE E AS LINGUAS





RAMÓN PIÑEIRO
Láncara, 1915 - Santiago de Compostela, 1990

LIMIAR

A lingua é a bandeira da nosa solidariedade moral.

Ramón Piñeiro

Ramón Piñeiro (Láncara, 1915-Compostela, 1990) é unha figura clave para comprender no só a evolución do galeguismo, mais a traxectoria da enteira cultura galega na segunda metade do século XX, e mesmo a historia do conxunto do país ata os nosos días. Incluso nun ámbito das reducidas dimensións de Galicia, é un feito moi notable que o fillo dunha modesta familia labrega da remota aldea de Láncara chegase a atinxir o relevo que el adquiriu. Como puido ser que un home sinxelo, desprovisto de fortuna, de vocación filósofo e filólogo, que non deu rematado a carreira universitaria, intelectual tímido e de vida austera, sen dispor en ningún momento de alavancas de poder político ou social, conseguise tornarse nun personaxe definidor dun tempo e dun país? A explicación deste fenómeno máis ben insólito

radica, sen dúbida, nas extraordinarias cualidades do personaxe, á altura dos principios, valores e metas que acariñou.

O noso personaxe foi un intelectual de corpo enteiro: un pensador lúcido con ideas propias, que se atreveu a comunicalas, ousou defendelas e se envorcou en facelas realidade. E isto nunha Galicia abafada pola guerra, a represión e a fame, nun medio social corroído polo escepticismo e refractario ás innovacións, e en tempos que convidaban á renuncia dos ideais máis nobres e ao aconchego nun prudente silencio. Na cerna do seu pensamento latexaba unha idea fixa: unha certa idea de Galicia como país reconciliado coa súa identidade, democrático, autogobernado, próspero, culto e solidario, un país que daquela resultaba altamente improbable pero que aquel ensaísta visionario, fronte toda evidencia e contra toda verosemellanza, teimou en demostrar facedeiro. As súas ideas luminosas, a súa palabra (torpemente borboriñada en público; fluída, magnética, envolvente no *vis à vis*), o exemplo práctico do seu obrar: velaí as súas únicas armas.

O caso de Piñeiro constitúe unha mostra indiscutible da importancia que poden atinxir os individuos e as ideas como motores da historia dos pobos. Sen esquecer, claro está, que sempre tra-

ballou en equipo, fuxindo da gloria persoal e asociado a unha laboriosa pléiade de intelectuais que partillaban obxectivos, angueiras e un mesmo estilo abnegado, discreto e eficaz: xentes como Xaime Isla Couto, Francisco Fernández del Riego ou Ricardo Carballo Calero.

O trato directo con Ramón Piñeiro, mesmo que fose por tempo escaso e aínda mediando unha notable distancia, non só de tipo xeracional —como foi o caso de quen tracexa estas liñas—, dificilmente deixaba indiferente ao interlocutor. Non é estraño que o noso home suscitase reaccións extremas, incluso virulentas, sobre as que se argallaron as diferentes imaxes públicas superpostas ao personaxe: segundo para quen, algunha desas imaxes imita un deforme espantallo; noutras aparece consagrado coma unha icona ritualmente venerada máis ca cabalmente comprendida. No fondo, Piñeiro é digno de admiración para todos, incluso (e quizais polas razóns equivocadas) para os seus máis acérrimos detractores.

Dito o dito, é momento de deixar constancia de que quen afronta a redacción do presente limiar tamén o fai desde unha particular posición, de agarimo sincero, de fondo agradecemento e, si, de rendida admiración. Seicásí, o responsable destes toscos parágrafos introdutorios está con-

vencido de que a homenaxe que a figura de Piñeiro precisa non é tanto a das honras e dos afectos. Máis ben é unha moi outra homenaxe, a que con certeza o noso pensador acollería coa maior satisfacción: a do achegamento ilustrado e rigoroso, tan arredado canto posible do ditirambo grandilocuente e baleiro, un xénero e un estilo que el e os mellores da súa xeración estoxaban radicalmente. Unha abordaxe orientada a facilitar o xuízo informado, sereno e reflexivo do lector. Tarefa non doada, cando, transcorridos máis de tres lustros do seu pasamento, a súa figura continúa a inflamar paixóns. Aos que o tivemos máis ou menos preto máis ou menos tempo cómprenos aloumiñar a xurdia herdanza, a nós reservada, das lembranzas saudosas da súa cálida humanidade. En troques, a significación histórica do personaxe terá que ser acadamente avaliada polas xeracións que agora están a agromar.

Unha tal avaliación terá que partir, necesariamente, da análise, con estudo e sen ira, do seu pensamento e da súa obra. Das ideas que enxendrou, que defendeu e que espallou (sobre todo mediante o diálogo socrático e na súa copiosa correspondencia), e mais das iniciativas e proxectos que se esforzou, infatigablemente, por realizar. É por iso, e non por pregarnos á conven-

ción retórica, polo que ponderamos a importancia do labor de recolla e difusión dos escritos que agora emprende a Editorial Galaxia coa colaboración da Fundación Caixa Galicia, e que sen dúbida suporá o rescate e a publicación da parte máis significativa da súa valiosísima correspondencia. Nas liñas que veñen a seguir quedará claro, ou así o esperamos, a importancia singular do seu epistolario para alumar a traxectoria do noso personaxe.

Tendo en conta o contido do presente volume, o que nos propuxemos neste limiar é realizar unha achega ao ideario idiomático do autor, que pretende ofrecerse como marco ou pano de fondo onde situar o discurso *A linguaxe e as linguas* (1967)¹. Para tanto, pareceunos obrigado retrotraernos a 1950, cando comeza a carreira pública do intelectual, e adiantarnos ata 1973, a data do último

1. O discurso foi editado, baixo o título orixinal *A linguaxe e as linguas*, por Galaxia en 1967. Posteriormente, foi reimpresso por *Diario 16 de Galicia* na súa Biblioteca de Autores Galegos (1991). Existe tamén unha edición facsimilar, a cargo do Consello da Cultura Galega (1994), institución que tamén editou unha gravación sonora do discurso de Piñeiro, a partir dun orixinal custodiado na Fundación Penzol.

escrito incluído no volume *Olladas no futuro*, “Carta a don Manuel Rodrigues Lapa”, texto este que, na nosa opinión (que máis adiante argumentaremos), debe ser lido como complementario á prelección académica. Nesta nosa achega, quedan fóra algúns temas lingüísticos de grande interese que Piñeiro alumou noutros textos —como é o caso da discusión sobre a individualidade idiomática do galego fronte ao portugués, na epístola que acabamos de citar—, pero que non son evocados nin sequera indirectamente no texto reproducido no presente volume. De certo, co contributo que vén a seguir de ningunha maneira pretendemos esgotar o asunto, sobre o que seguro tornaremos en oportunidades vindeiras. Ao que si aspiramos é a empurrar a outras mentes, voces e plumas a que emprendan novas inquisicións sobre unha obra que nos semella francamente incitadora.

RAMÓN PIÑEIRO NA REAL ACADEMIA GALEGA.

NOTICIAS SOBRE O INGRESO

Piñeiro foi un dos últimos membros da *xeración Galaxia* (apropiámonos da afortunada expresión de Fernández del Riego) que se incorporou á

Real Academia Galega. Precedéranos Manuel Gómez Román e Xesús Ferro Couselo (1951), Sebastián Martínez Risco (1953, presidente da RAG desde 1960), e outros persoeiros do ‘núcleo duro’ do grupo: Ricardo Carballo Calero (1958), Domingos García-Sabell (1959), Francisco Fernández del Riego (1960), Ánxel Fole e mais Álvaro Cunqueiro (1963), e finalmente Xosé María Álvarez Blázquez (1964). Esta entrada progresiva do grupo Galaxia na Academia é unha boa mostra do protagonismo cultural que exercía, e formaba parte dunha estratexia de renovación e galeguización dunha corporación francamente enferruxada e caducante, mergullada ademais pola guerra e a ditadura nunha gravísima crise.

Conforme consta na correspondente acta oficial, a candidatura de Piñeiro foi presentada por R. Carballo Calero, D. García-Sabell e J. Rodríguez Yordi en sesión celebrada o 28 de abril de 1963. A causa dunha lagoa nos libros de actas da Academia, descoñecemos a data e resultado da preceptiva votación, que, obviamente, foi favorable ao candidato, quen así veu ocupar a cadeira que deixara vouga por falecemento Manuel Banet Fontenla, un dos patrucios fundadores da institución. Si temos constancia do informe que elaborou Ramón Otero Pedrayo verbo da candidatura,

inzado de gabanzas (publicado en *Grial* 111, de 1991). Segundo testemuño oral de García-Sabell, que foi o encargado de dar a preceptiva réplica á prelección de Piñeiro, “fixémolo académico de número non sen grandes inconvenientes por parte de moitos académicos. Esa foi unha loita que levei eu persoalmente” (recollido por Rei Doval, 1999, p. 56). O acto de recepción pública realizouse en sesión plenaria extraordinaria da Academia celebrada o 25 de novembro de 1967. Coñecemos a impresión do acto que o protagonista transmitiu a un dos seus correspondentes epistolares máis íntimos, Basilio Losada, en carta datada dúas semanas despois (9 de decembro):

Alégrome moito de que vos gustara o discurso, tanto a ti como a Carmina. No ‘Círculo de Artesáns’ produciu un entusiasmo verdadeiramente extraordinario, pero en boa parte estaba provocado pola gran concorrencia amistosa e pola emocionada xenerosidade da resposta de Domingo [García-Sabell]. Para vos dicir a verdade, tamén eu estaba completamente asombrado, porque non agardaba semellante concorrencia nin moito menos a elevadísima tempertura cordial que alí se produciu en canto entramos no salón o Meijide Pardo, o Taboada Chivite e mais eu (eles foron os

designados para me introducir por seren os máis modernos entre os académicos presentes).

Como son tímido e moi nervoso, non estaba seguro da miña actuación. Con todo, domineime ben no tocante á timidez e mais aos nervos. O que non puideron dominar foi a emoción, sobre todo nalgúns momentos da resposta de Domingo (que eu non coñecía previamente), no momento de entrar no salón entremedias da xente que se erguía aplausando co corazón nas mans e cando, rematada a lectura do discurso, o presidente me puxo a medalla e o público reiterou a mesma demostración de afecto que ao entrar. Neses intres a intensidade emotiva foi abrumadora [...]. Nunca coidei que o ingreso na Academia ía ter para min tanta fondura emotiva.

Tamén sabemos algo do proceso de elaboración do texto. Segundo o autor confesa en carta amical a Francisco Fernández del Riego, ao comezo foille difícil abordar a tarefa:

Nestes días quixera facer o discurso para a Academia. Teño notas e teño o esquema pero sinto unha estraña dificultade interior para me poñer a facelo. Non teño lembranza de sentir unha resistencia semellante en ningunha outra cousa. Tampouco

comprendo por que. Sen dúbida é algo completamente irracional. De tódolos xeitos, mellor ou peor, agardo poder facelo (Compostela, 24 de abril, 1967; Fernández del Riego, *Epistolario*, p. 230).

Non obstante, a final o proceso de redacción foi relativamente rápido, pois escasamente dúas semanas despois, comunica con alivio ao mesmo destinatario:

Xa teño rematado o discurso da Academia. Agora teño que o pasar a limpo. Saíu completamente distinto do que tiña matinado, pero decidín deixalo así. Ten máis xeito de ensaio que de discurso académico. Nesta semana gustárame rematar totalmente con el (Compostela, 5 de maio; Fernández del Riego, *Epistolario*, p. 231).

Reteñamos estas últimas observacións sobre o texto, que máis adiante tornarán a ser obxecto da nosa atención.

“A LINGUA, SANGUE DO ESPÍRITO”. O ORGANICISMO INICIAL

O ideario lingüístico de R. Piñeiro aparece expresado, en entregas parciais e nunha modula-

ción cambiante, fundamentalmente en tres ensaios: “A lingua, sangue do espírito” (1952), *A lingoaxe i as lingoas* (1967) e “Carta a don Manuel Rodrigues Lapa” (1973). Destes, os máis importantes son, sen dúbida os dous últimos. Interesantes no punto vertente, pero máis breves e por tanto de menor alcance, son os artigos “Trascendencia social do idioma” (1954), “Un século de renacer cultural” (1963), “Galicia nos estudos luso-brasileiros” (1966), “O pensamento galego” (1968), “Unha nova revolución na nosa lingua” (1970) e “O menosprecio social da lingua” (1972), todos eles incluídos na escolma *Olladas no futuro*. A elocución que pronunciou no Parlamento de Galicia co gallo da aprobación da Lei de Normalización Lingüística (1983) tamén merecería ser tido en conta, pero pertence a unha etapa moi posterior da súa vida pública.

No primeiro texto citado —cun título significativamente calcado sobre unha frase de Miguel de Unamuno—, Piñeiro desenvolve unha visión da relación entre a lingua galega e a identidade colectiva do pobo galego (nesta época, por culpa da censura, o noso autor fala decote do *pobo galego* e nunca da *nación galega*) no marco dunha concepción puramente organicista e esencialista, herdada do nacionalismo galego de pre-

guerra: cada pobo posúe un “espírito colectivo” ou “unidade íntima e trascendental” (*Volksgeist*), que pola súa propia forza xerou un idioma propio, de maneira que este vén sendo a plasmación do tal espírito: “Cada pobo ten un mundo espiritual propio e ese mundo espiritual crea el mesmo a súa linguaxe expresiva”; “o espírito colectivo do pobo faise forma viva no idioma”. Parécenos estar lendo a Johan G. Herder ou a Wilhem von Humboldt cando atribúen a xénese e o ‘xenio’ peculiar de cada idioma á ‘enerxía mental’ e ao ‘xenio espiritual’ do pobo que lle deu orixe. Claro que este tipo de visión lle puido chegar a Piñeiro tamén a través da lectura de textos sobre o asunto de V. Risco ou do mesmo Castelao, que tamén se manifestan en termos parecidos.

Tal como sinalou Ramón Maiz en relación con Castelao, de toda maneira, a fundamentación espiritualista e psicoloxista do nacionalismo en termos de espírito colectivo veu contraporse de xeito explícito ao primitivo comunitarismo de base racial, e neste senso pode considerarse un avance no camiño da superación do determinismo fisicista, cara á emerxencia da fundamentación en termos de ‘cultura nacional’. Nesa liña, segundo se expresa Piñeiro no artigo en foco, a comunidade étnica, fundada no sangue, aparece como unha forma

primaria de fraternidade, mentres que a irmandade espiritual, baseada na comunidade de lingua, constitúe unha forma superior. A pose dunha lingua propia “manifesta unha comunidade propia, unha comunidade vivencial particular”, de maneira que “a lingua vén ser a alma viva do pobo que a fala, vén ser a súa comunidade esencial”. Doutra banda, o idioma constitúe un “patrimonio comunal”, un “herdo espiritual que lles pertence por igual a todos os que nacen no mesmo eido idiomático”, e endalí que resulte un “vencello esencial entre o home a maila comunidade” (concepción esta puramente herderiana, e expresada na mesma linguaxe deste pensador). Ata aquí, no pensamento lingüístico de Piñeiro non se poden detectar grandes innovacións nin achegas orixinais.

Ora, do devandito o autor deduce dúas conclusións, que para seren captadas no seu auténtico significado deben ser lidas no marco histórico concreto do texto. En primeiro lugar, a condena tallante, en termos contundentes, da represión lingüística, unha denuncia moi valente naquel momento, en canto que apunta de xeito velado pero inequívoco ao réxime franquista: “quen perseguir o noso idioma perseguirá a alma mesma de Galicia, o seu honor, a súa personalidade esencial.

Aquel que perseguir o noso idioma é, de certo, un inimigo noso”. En segundo lugar, asevera Piñeiro, a defensa do idioma ten que arborarse na “grande ambición colectiva que nos debe xuntar por enriba das loitas de ideas ou intereses, pois ningunha outra nos pode ennobrecer tanto”, e nada máis nin nada menos que nun “deber fundamental” de todo o galego. O autor atrévese incluso a afirmar que os galegos que renuncian ao seu idioma revelan “a súa debilidade moral, a súa impotencia de espírito e a súa caducidade”. Non resulta doado imaxinar unha mensaxe máis diametralmente (mesmo provocadoramente) oposta ás que destilaba a ideoloxía franquista, difundida abouxadamente e con todo luxo de medios polo réxime e os seus acólitos.

A LINGUAXE E AS LINGUAS: O AGROMAR DA SOCIOLINGÜÍSTICA GALEGA

Vindo agora ao rego, o primeiro que salta á vista ao voltarmos a nosa atención ao ensaio *A linguaxe e as linguas*, se o comparamos co texto que acabamos de comentar, é o perceptible cambio de enfoque do problema lingüístico galego que se verifica: dun discurso construído basicamente en chave esencialista pásase a unha abordaxe

cun fundamento moito máis socioantropolóxico. Tanto é así que, de acordo coas opinións de Antón Santamarina (1989 e 1998) e Gabriel Rei Doval (1999, 48-60), o texto ou discurso académico de Piñeiro pode considerarse o primeiro abrollo da sociolingüística galega, e polo mesmo, o seu autor resulta ser un dos precusores máis temperáns desta disciplina en Galicia. Téñase en conta que daquela a sociolingüística aínda comezaba a desprezar as súas ás na Europa Occidental (incluíndo Cataluña) e Norteamérica, e que no noso país comezaría a agromar só pasada a metade da década seguinte. Vexamos.

Comezaremos por sinalar, con Antón Santamarina (1998), que no escrito en foco se detecta unha certa incongruencia entre o seu título e o seu contido, pois aquel parece atinxir soamente á primeira das dúas partes que se enxergan neste. En efecto, na primeira parte Piñeiro realiza unha breve incursión no tema da importancia fulcral outorgada á linguaxe na filosofía contemporánea (*the linguistic turn*, a virada lingüística), para pasar a esbozar unhas rápidas e moi pertinentes observacións introdutorias sobre a significación antropolóxica da linguaxe e das súas manifestacións históricas concretas, que son as linguas. Sen dúbida esta sección da palestra é a que mellor co-

rresponde co título, e probablemente é a que reflite máis acidamente o plano inicial do autor. Pero xa vimos na cita que aducimos atrás (carta a Fernández del Riego) que a Piñeiro lle saíu un texto distinto do que tiña mentes de escribir. Nunha inflexión inesperada o discurso escorrega cara ao socio- e ao antropolingüístico, pois, en efecto, a reflexión sobre lingua e sociedade en Galicia enche a segunda e principal parte do texto.

Por acaso e por sinal, nesta segunda sección (aínda que nin as palabras nin as ideas que se manexan son absolutamente orixinais) chama poderosamente a atención o emprego notablemente preciso e sistemático que Piñeiro fai de termos como *prexuízo* e *prestixio*, ao que se pode engadir o uso de voces como *actitude* e *distinción*. Todos estes son vocábulos moi utilizados nos estudos de socioloxía da lingua, e concretamente os dous primeiros constitúen nocións básicas da teoría sociolingüística (“the bedrock of sociolinguistic theory”, asegura o investigador Dell Hymes). Xa que logo, tanto pola linguaxe empregada coma por algunhas análises que ofrece, dá a impresión (non sabemos se certa) de que nalgún momento Piñeiro sentira o badalar as campás da sociolingüística, disciplina que daquela, como dixemos, estaba a xermolar nas universidades norteamericanas.

canas. Neste senso, é de notar que a primeira visita do noso autor aos Estados Unidos, que durou dous meses e medio, tivo lugar no verán de 1966, isto é, no ano previo á redacción do relatorio académico. Co gallo desta viaxe, Piñeiro participara no VI Coloquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros organizado polas Universidades de Harvard e Columbia, que se celebrou en setembro².

No seu propio discurso de ingreso na Academia, subtulado “Ramón Piñeiro revisitado ós 30 anos do seu ingreso na RAG”, o profesor Antón Santamarina ofrece unha análise detida do ensaio de Piñeiro, o que loxicamente nos releva de duplicar aquí esta tarefa. Endebén, non queremos

2. O relatorio que presentou neste Coloquio, “Galicia nos estudos luso-brasileiros”, veu a lume en versión inglesa nas actas da xuntanza, e despois foi incluído na colectánea *Olladas no futuro*. Algunhas impresións desta primeira visita aos EUA, xirada co gallo do convite cursado por Emilio González López para dar un curso no colexio universitario de Middlebury (Vermont) están recollidas na “Carta a Marcia Andersen” publicada en *Grial* 14, onde ofrece abondos pormenores da súa estadía en Sommerset, Vermont e Nova York. Por tanto, hai que corrixir a data de 1967 que se dá en varios lugares para a primeira viaxe de Piñeiro a Norteamérica.

deixar no tinteiro algunhas observacións de colleita propia, que virarán sobre dous aspectos do texto en foco: un deles relaciónase co valor explicativo que Piñeiro atribúe ás amentadas nocións de *prexuízo* e *prestixio*, outro co seu prognóstico declaradamente optimista verbo do porvir do idioma. Isto último levaranos a considerar outros contributos do noso autor en que desenvolve unha novidosa análise da historia e da situación social do galego, da que derivan as súas alentadoras prediccións.

Vamos ao primeiro punto. Tal como declara no texto, Piñeiro considera que as causas da prostración do idioma galego radican na prevalencia de tres tipos de prexuízos: sociolóxico, lingüístico e ideolóxico. Comezaremos por considerar rapidamente o segundo e o terceiro, para demorarmos despois un chisco máis no primeiro. O prexuízo lingüístico defíneo o autor como a crenza de que o idioma galego estaba tolleito por dúas eivas gravísimas, a anarquía ortográfica e a fragmentación dialectal, que lle eran intrínsecas e por tanto resultaban imposibles de subsanar³. O noso autor

³ En realidade, Piñeiro fala de tres eivas, incluíndo o desprestixio social, o que resulta un tanto incoherente, como a seguir notaremos.

recoñece que estes dous empeitizos efectivamente existían, pero sostén que tiñan carácter circunstancial e non esencial, pois viñan provocados por factores externos ao idioma, de índole sociocultural, xa que logo era resolubles sen grandes dificultades. Na “Carta a Rodrigues Lapa” volvería sobre esta idea:

O noso amigo sabe moi ben que ningunha lingua está incapacitada de seu para se converter en lingua literaria. Depende de que sexa ou non cultivada literariamente. Nós temos os problemas da unificación morfolóxica, da regularización gramatical, da fixación do vocabulario culto. Bon, problemas que non teñen que ver coa aptitude da lingua para a expresión da comunicación espiritual. Problemas, ao cabo, de solución convencional e que están en curso de solución.

O feito de que Piñeiro se vexa obrigado a precisar extremos tan elementais nun texto dirixido a un filólogo da talla do lusitano demostra ata que punto estaba arraizado o preconceito que pretende abater. Pero, por outra parte, a pesar de que o noso autor tiña toda a razón ao denunciar o tal prexuízo nos termos en que o facía, se hoxe botamos unha ollada retrospectiva, constataremos

que as tarefas da codificación normativa e da estandarización do idioma afinal resultaron endiañadamente complexas, en todo caso moito máis espiñentas —precisamente polo seu carácter convencional, e por tanto, debatible— do que el prevía.

Vexamos agora a celmosa crítica que o autor desenvolve verbo do ‘prexuízo ideolóxico’, nuns apurados apuntamentos ao final da súa conferencia. En poucas palabras, o que Piñeiro tenta aí é impugnar unha crenza que se agocha na mesma cerna da cultura lingüística actual, unha visión con circias raíces no pensamento ilustrado (fundador da racionalidade contemporánea), e que se acha intimamente asociada a outros supostos fundamentais da civilización occidental. Esa crenza repousa dunha banda na íntima asociación entre as nocións de ‘unidade’ (entendida como ‘uniformidade’) e de ‘progreso’ (‘o progreso tende á unidade por lei inexorable da historia’, como pensaba Curros), e doutra banda na sobrevaloración da función comunicativa da linguaxe (isto é, na imputación a este dun carácter meramente instrumental), coa correlativa minusvaloración das súas funcións representativa (da realidade exterior na mente humana) e expresiva (da realidade interior do individuo cara aos semellantes).

Como é sabido, Herder reivindicara a importancia capital da función *expresiva* da linguaxe, ao tempo que sinalaba que esta é precisamente a que vencella as linguas coas identidades (persoal, grupal, colectiva), mentres que Humboldt, ao presentar a linguaxe como *órgano* que pon en marcha o pensamento, puxera de vulto as limitacións da concepción puramente instrumentalista desta. Estes dous pensadores (entre outros) foron inspiradores dunha corrente de pensamento lingüístico igualitario e pluralista, alternativa á dominante na cultura occidental contemporánea, xerárquica e uniformista. Canto á unidade entendida ao xeito uniformizador, en palabras de Ernst Cassirer, aquela corrente alterntiva de pensamento contesta a concepción do *universal* como unha esencia abstracta oposta aos casos particulares, propondo en troques procuralo na concreta *totalidade* dos casos particulares, considerados na súa multiplicidade individual e en cadansúa continxencia histórica. A pegada destas concepcións no discurso de Piñeiroponse de vulto cando lemos parágrafos coma este:

Os distintos pobos, as distintas culturas e as distintas linguas 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 linguas. Ou sexa, a través da pluralidade. Reparemos ben niso: a través da pluralidade, da diversidade e do cambio continuo. Porque é así como a vida leva a cabo a súa constante e grandiosa actividade creadora. Válese da pluralidade e da diversidade porque é a única maneira de lle dar ‘forma’ á riqueza intrínseca do seu pulo creador.

Coidamos que neste punto Piñeiro se estea nunha relectura (quizais non persoal e directa) de Herder e von Humboldt, talvez realizada á luz da crítica á razón instrumental inspirada nos pensadores da escola de Frankfurt. É mágoa que o noso autor non seguisse elaborando en escritos posteriores a liña esbozada na palestra académica, unha tarefa intelectual moi necesaria para a que, sen dúbida, el estaba especialmente dotado.

OS PRECONCEPTOS SOCIOLÓXICOS. PROGNÓSTICO DE FUTURO PARA O IDIOMA

Secomasí, o máis instigante, incluso rachador, do texto de Piñeiro atópase na disección que opera do prexuízo *sociolóxico*. Segundo o autor,

este preconceito atópase motivado polo emprego do idioma como elemento de *distinción* por parte das clases privilexiadas e como ferramenta de *discriminación* contra as clases inferiores. De aí derivaríase o *prestixio* sociolóxico do castelán e o correlativo *desprestixio* do galego —aspecto este que non se entende moi ben por que, Piñeiro coloca baixo a rúbrica do prexuízo lingüístico—. O fenómeno devandito tivera dúas consecuencias fatídicas para a sociedade galega: dunha banda, o complexo colectivo de inferioridade, tolledor da autoconfianza, e doutra banda a escisión disgregadora entre as elites dixirentes castelanizadas, radicalmente alienadas (*fuxida cara ao alleo, auto-desfiguración mimética*), e o pobo miúdo, condenado á *aceptación resignada da inferioridade*. A consecuencia desa escisión era outra eiva que pexaba a psicoloxía colectiva dos galegos: o *servilismo*, coadxuvante da dependencia e do atraso do país, pois convidaba as xentes á pasividade e incapacitaba o pobo para a acción colectiva.

Esta última idea desenvolveríaa o autor con máis precisión, aínda que nunha lectura positiva, nun artigo posterior, titulado “O menosprecio social da lingua” (1972). Aí, despois de sinalar a positiva mudanza de actitude con respecto ao

idioma que comeza a percibir na mocidade urbana, Piñeiro sinala:

[...] coa apertura á lingua, ou coa súa aceptación plena, xorde neles [os mozos urbanos] unha nova óptica da realidade galega e, a partir dela, unha nova sensibilidade máis solidaria. O vello panorama dunha Galicia fendida entre unha minoría alienada e despreciadora e unha maioría sumisa a ese desprecio vai dando paso a unha Galicia nova. Este camiño da solidariedade, da conciencia común, cuxa expresión é a lingua, é o único que pode mobilizar intrinsecamente as enerxías creadoras de Galicia como pobo. A lingua é a bandeira da nosa solidariedade moral, e a solidariedade é a base imprescindible do noso progreso, do noso desenvolvemento material e espiritual.

Velaí expresada, coas palabras xustas, a transcendencia e o senso histórico da reivindicación do idioma galego.

A análise que Piñeiro elabora do preconceito sociolóxico, exposta no eloquio académico coa nitidez e concisión que caracterizan a súa escrita, enfoca a problemática lingüística galega desde un ángulo moi suxestivo, e no seu momento resultou moi esclarecedora. Endebén, unha crítica que te-

mos que apoñerlle é o seu excesivo psicoloxismo. Con certeza, isto é debido nunha parte á peculiar avaliación que lle merecían determinados fenómenos sociais asociados á evolución sociolingüística de Galicia (como a emigración, sobre a que volveremos), e noutra parte a que o autor xulgou que os límites á liberdade de expresión que impuña a Ditadura non lle permitían referirse de xeito explícito aos condicionantes políticos da postración do galego. Aínda así, a pouco que repare, o lector avisado bota en falta unha mención aínda que fose rápida ou velada a un e outro aspecto. Como de contado veremos, a eles tornará, con moita maior concreción, nun texto posterior.

Empatamos agora coa outra cara da análise sociolingüística desenvolvida no relatorio á Academia: o seu aparente optimismo verbo do futuro do idioma. Coidamos que esta actitude só pode ser entendida no marco da orixinal lectura da historia do idioma que o noso autor elaborou, e que o levou á convicción de que, como afirma nun notable relatorio, “a lingua galega está atravesando actualmente unha profunda revolución cultural, tan fonda como a que o portugués experimentou no período do Renacemento” (“Galicia nos estudos luso-brasileiros”, 1966). Con esta persuasión é solidario o convencemento que expresa con

contundencia nun dos seus artigos máis orixinais: “O centro fundamental da vitalidade da lingua galega está pasando do campo á cidade. Trátase da meirande revolución da súa historia” (“Unha nova revolución na nosa lingua”, 1970). En coherencia con esta afirmación, e cun talante visionario, nese último artigo o noso autor atreveuse a profetizar: “De que este proceso siga, se afirme e triunfe depende o futuro da nosa lingua. No campo está o seu pasado. Na cidade, o seu futuro”. Por tanto, adiantamos, a desfeita que estaba a experimentar a Galicia rural por causa da emigración non constituía, segundo Piñeiro, unha ameaza tan témera para o idioma. Volveremos sobre isto.

A análise que vencella a ‘revolución cultural’ do idioma (a súa conquista do ámbito da cultura escrita) coa súa ‘urbanización’ —unha asociación moi aguda, e tamén moi na liña da sociolingüística coetánea— está desenvolvida máis de vagar no escrito de tema lingüístico máis importante (salvo o discurso vertente) que debemos a R. Piñeiro: a carta a Rodrigues Lapa publicada no número 42 (1973) de *Grial*. A primeira das tres partes de que se compón esta substancial epístola (merecente ela soa dun estudo específico) titúlase precisamente “Sobre a desaparición do galego”, e aí o noso autor asegura: “Os que reparan no constante

esmorecemento do galego rural, da cultura oral campesiña, son pesimistas; os que reparamos no vigoroso progreso da revolución cultural do galego nos derradeiros decenios, somos optimistas”.

Isto esixe unha pequena explicación do marco argumentativo que constrúe Piñeiro, e que se apoia nunha peculiar lectura da historia social do idioma, da que nesa epístola ofrece unha apurada síntese. Segundo o noso ensaísta, esta pode dividirse en tres períodos: a) o esplendor medieval, en que o galego despreza as súas posibilidades culturais e goza de prestixio social, b) a decadencia moderna, en que o galego é desprazado polo castelán primeiro como lingua escrita (co correspondente desprestixio cultural) e despois como lingua das elites letradas e dirixentes (co correlativo desprestixio social), c) a restauración contemporánea, en que o galego se recupera como lingua escrita (gañando novamente prestixio cultural) e se apresta a conquistar as camadas cultas urbanas (recobrando o prestixio social). O noso ensaísta é especialmente requintado na análise do segundo e do terceiro períodos.

Segundo Piñeiro, durante o segundo período verificouse unha escisión sociolingüística conforme a cal o castelán era o instrumento da cultura escrita dos medios sociais dominantes, que ade-

mais a empregaban como signo de distinción, e o galego quedara acoutado ás camadas populares mergulladas na cultura oral. A ameaza para a pervivencia do galego era, pois, dupla, xa que dunha banda procedía do previsible triunfo da cultura escrita sobre a cultura oral, e doutra banda da crise inevitable (máis tarde ou máis cedo) da cultura campesiña fronte á cultura urbana.

No terceiro período, coa xeneralización da escolarización, o galego e o castelán xa non delimitan, na opinión do autor, sectores sociais (a minoría letrada e privilexiada fronte á minoría iletrada e subordinada), senón niveis culturais de toda a sociedade: a maioría dos galegos falaban unha lingua e escribían outra. Secomasí, o idioma galego emprendera desde o século XIX a batalla da súa conversión en lingua moderna de cultura escrita (a súa primeira ‘revolución cultural’), unha batalla que Piñeiro dá por gañada. Destarte, as dúas linguas, galego e castelán, desenvolveran cadansúa cultura escrita, e a diferenza fundamental entre elas, a que outorgaba unha vantaxe crítica ao castelán, era que este gozaba da condición de lingua oficial do Estado: “A superioridade dunha lingua verbo da outra xa non é, como antes, cultural, senón que é política”. (Nótese como en 1973, co barazo da censura considerablemente

afrouxado, o autor afronta un aspecto crucial que, como antes sinalamos, se sentira obrigado a deixar no tinteiro na palestra de 1967.) Daquela, restaurado o prestixio cultural, o galego estaba pendente só de recuperar de vez o prestixio social, e na opinión do autor iso estíbese conseguindo mediante unha segunda ‘revolución cultural’ que xa estaba en marcha (véxase cita anterior), que conduciría ao galego á súa transformación nunha lingua urbana, e con ela á conquista da “plenitude cultural”.

Obviamente, Piñeiro mostrábase convencido de que a batalla do prestixio social podía encarsarse con confianza, pois, tal como sostiña na alocución académica, “o espírito marcadamente social do noso tempo creará a plena identificación das minorías cultas coa masa popular”. Cantos aos factores principais que, conforme el sinala, presionaban contra o galego, isto é, os medios de comunicación, o sistema escolar e a igrexa (en 1967 o ámbito oficial non se podía nin mentar), supúñase que a propia lóxica dos feitos imporíaa finalmente a súa adaptación á realidade lingüística de Galicia. Por iso podía o noso autor concluír que, fronte aos temores de moitos, “non hai razóns de tipo fundamental para o escepticismo verbo do futuro idiomático. Pola contra, o

panorama que se albisca é realmente esperanzador”.

Como se bota de ver, a análise desenvolvida por Piñeiro no relatorio académico, especialmente cando a contemplamos á luz da carta a Rodrigues Lapa, ten un inconfundible xorne sociolingüístico, ben que cun acento máis ben antropolóxico ca non sociolóxico.

Resumidos os seus principais argumentos, pola nosa banda procederemos a deseñar unha crítica, concentrada nun par de aspectos concretos, antes de rematarmos cun balance. En primeiro lugar, coidamos que Piñeiro, fiando a súa análise basicamente a categorías antropolóxicas (dicotomías cultura escrita / oral, cultura urbana / rural) pasou por alto un proceso de importancia decisiva na evolución sociolingüística de Galicia, cal é o da substitución lingüística. Este fenómeno, que daquela se atopaba en plena expansión, presentaba dúas caras principais: unha delas, o abandono do galego por parte dunha parte dos seus falantes; a outra, a extensión do castelán como lingua inicial —e loxicamente, co tempo, tamén usual— das novas xeracións. Inquéritos sociolingüísticos realizados nos anos oitenta e noventa mostran que desde o comezo da ditadura os fe-

nómenos de cambio de lingua cara ao castelán e de ruptura da transmisión interxeneracional viñan gañando ritmo cunha aceleración sen precedentes (enxergou o problema, e denunciouno con alarma, Xesús Alonso Montero no seu *Informe dramático* de 1973).

En efecto, nun contexto de crecente mobilidade social (ligada ao incremento do nivel educativo e á mobilidade xeográfica) e coas consecuentes posibilidades de promoción social que se ían abrindo, dunha banda cada vez máis galego-falantes de orixe optaban por incorporar o castelán (relegando o galego) aos novos contextos sociais e comunicativos a que accedían —contextos asociados a un novo estatus social e/ou a unha nova residencia (tipicamente, despois de mudar do medio rural ao urbano)—, e doutra banda moitos pais e nais galego-falantes optaban por falarlles o castelán aos seus fillos, rachando a cadea de transmisión do idioma. Así que por culpa da emigración o galego perdía a súa base demográfica e socio-cultural máis sólida, a Galicia rural e mariñeira; e esta perda non era compensada nin de lonxe polos magros e fráxiles (aínda que cualitativamente moi importantes) gaños que se estaban a obter nas cidades. Na nosa opinión, a Piñeiro escapóuselle a crecente intensidade que estaban atinxindo

estes procesos e a súa ominosa significación para o futuro do idioma.

Por parte, o optimismo do autor tamén se esteaba nunha apreciación distorcida do alcance dos avances socioculturais atinxidos polo galego desde o Rexurdimento en diante, unha distorsión en parte inducida por unha visión un tanto desenfocada das condicións da cultura contemporánea, nun rápido e profundo proceso de transformación. Diríase que a visión de Piñeiro estaba impregnada dunha concepción da cultura herdada do século XIX, cando a alta cultura escrita e en xeral a ‘cultura elevada’ das elites cultivadas gozaba dunha hexemonía social incontestable, e era a que marcaba a pauta de prestixio e a orientación principal para o conxunto da colectividade (ou en todo caso, para os sectores desta que realmente contaban). Porén, ao longo do século XX, especialmente a partir da súa metade, ao abeiro do velocísimo espallamento dos novos medios de comunicación, omnipresentes e dotados dun asoballante poder de irradiación (especialmente os audiovisuais: radio, cine, televisión), imponse con forza abaladora unha puxante cultura de masas, que desafia a tradicional hexemonía da ‘alta cultura’ escrita. Non é que de súpeto esta perdesse todo o seu inveterado prestixio, pero sen dúbida per-

deu moita influencia social. Como sinala John Joseph, noutros tempos a escrita literaria (a creación ficcional) reinaba sen contestación como ámbito privilexiado e referencia modélica da cultura da lingua, no século XX xa non: agora ese lugar ocúpano os xéneros informativos, e non só escritos senón sobre todo audiovisuais —sen min-gua do valor simbólico, pero case só simbólico, que aínda se outorga á literatura.

Semella que Piñeiro non se decatara de que a ‘revolución cultural’ que estaba a experimentar o galego, concentrada en librar a batalla da cultura escrita, ademais de tardía, ía quedando curta fronte ao reto emerxente: engonzar coa nova cultura de masas que ía marcar a pauta —que xa a estaba marcando— tamén da evolución sociolingüística. Recoñezamos que, nas condicións de atraso de Galicia e coas durísimas limitacións que impuña o franquismo, é comprensible a tendencia a salientar os logros conseguidos, indubidables, a costa de tantos sacrificios. Naquelas precarias condicións, tamén son doadas de entender as dificultades obxectivas que se erguían para quen tentase albiscar en toda a súa envergadura os novos desafíos e maxinar como sería posible afrontalos, contando cos facareños medios e os febles apoios con que contaba a cultura galega. Enténdasenos

ben: non se trata nin de rebaixar a valía dos esforzos nin o mérito das conquistas, e menos aínda de descualificar o noso orador, coa vantaxe que outorga a mirada retrospectiva, senón de sinalar os puntos febles que apreciamos nos seus argumentos.

Unha reflexión final sobre o optimismo de Piñeiro. Na nosa opinión, ao expresarse en termos tan confiados, o noso autor estaba modulando de xeito consciente o seu discurso en forma de *interpelación* dirixida ao conxunto do país, co albo apuntando aos seus sectores máis dinámicos. Implicitamente, Piñeiro emprazaba a cidadanía (aos grupos máis conscientes) a que asumise como propia a descrición da realidade que el ofrecía. Nesta descrición presupúñase como feitos xa consumados (*faits accomplis*) ou en vía inmediata de consumación, o que no fondo constituían proxecións de futuro que para seren efectivamente realizadas esixían o asentimento e concurso dos interpelados. Dando como *feito* o que en principio non era máis ca un *proxecto*, colocábanse firmes alicerces (ou iso agardaba Piñeiro) para a súa futura materialización.

Se estamos no certo, en tal operación latexa, de xeito máis ou menos consciente, a intuición basicamente atinada de que en boa medida a nor-

malización do idioma constitúe unha profecía autocumprida (*self-fulfilling prophecy*). Isto é, trátase dun proceso social que se alimenta fundamentalmente das expectativas positivas que concita acerca da súa propia evolución, de maneira que o seu avance efectivo depende crucialmente de que a colectividade involucrada invista e sosteña no tempo o suficiente nivel de confianza nas opcións de futuro daquel: se a xente está persuadida de que o proceso vai por bo camiño e ten visos de suceder, as probabilidades do suceso son moi elevadas, mais se a xente dubida ou chega á conclusión de que é inviable, aumentan as probabilidades de que o proceso atranque, descarrile e se vexa abocado ao fracaso.

Sen dúbida Piñeiro pensaba, atinadamente, que os malos agoiros contribuían a empeorar as perspectivas do idioma galego, mentres que os prognósticos venturosos axudaban a soerguelas. Claro está que as previsións, boas ou malas, para teren algunha credibilidade e por tanto algún efecto real, deben manter (ou aparentar que manteñen) un determinado grao de correlación coa percepción que os grupos e persoas *interpeladas* teñen da realidade. Pero esta é outra faceta da cuestión, que non aquece debullar arestora.

Fose como for, é indiscutible que cos seus escritos sobre o idioma, e dun xeito moi particular co ensaio *A linguaxe e as linguas*, Piñeiro contribuíu senlleiramente a formular os seus problemas nun termos distintos, máis actualizados e máis acurados, sentando as bases para o desenvolvemento da reflexión sociolingüística en Galicia, e por tanto de novos e instigadores debates. Ao tempo, o noso autor deu pulo á profunda transformación que naqueles anos estaba a experimentar a consciencia lingüística de Galicia, unha transformación que acabou afectando dun xeito máis ou menos profundo a boa parte da sociedade, e que acabou redundando nunha substancial mellora do estatus do galego. Desa mudanza saíu un país máis consciente do valor do seu idioma, máis esclarecido canto aos seus problemas, e máis decidido a proxectalo cara ao futuro. Grazas a que el, entre poucos dos seus coetáneos, non deu esa batalla por perdida, a aposta está aínda por decidir.

HENRIQUE MONTEAGUDO

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carballo Calero, R. (2006): *Epistolario a Fernández del Riego*. Vigo, Galaxia.
- Fernández del Riego, F. (1996): *A xeración Galaxia*. Vigo, Galaxia.
- Fernández del Riego, F. (2000): *Un epistolario de Ramón Piñeiro*. Vigo, Galaxia.
- Freixeiro Mato, X. R. (1994): *Sebastián Martínez Risco na cultura galega*. A Coruña, Laivento.
- Otero Pedrayo, R. (1991): “Informe de Otero Pedrayo á Real Academia Galega”, *Grial* 111, pp. 463-464.
- Piñeiro, R. (1974): *Olladas no futuro*. Vigo, Galaxia.
- Piñeiro, R. (2002): *Da miña acordanza. Memorias*. Vigo, Editorial Galaxia / Fundación Caixa Galicia.
- Piñeiro, R. (2006): “Cartas de Ramón Piñeiro a Basilio Losada, 1970-71. Sobre a normativa da lingua, a creación do ILG e a Academia”, *Grial* 171, pp. 57-69.

- Rei Doval, G. (1999): *Breve aproximación á historia da sociolingüística galega (1967-1997)*. Memoria de Licenciatura, Universidade de Santiago de Compostela (*pro ms.*)
- Santamarina, A. (1991), “Piñeiro e a lingüística”, en *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, A Coruña, Galicia Editorial, pp. 143-148.
- Santamarina, A. (1998): *A linguaxe e as linguas. Ramón Piñeiro revisitado ós 30 anos do seu ingreso na Real Academia Galega*. A Coruña, Real Academia Galega.

A LINGUAXE E AS LINGUAS

Señores académicos:

Dende a súa fundación, hai xa sesenta anos, a Academia Galega é a máis alta representación das nosas Letras. Se para todos é unha honra formar parte desta Corporación, moito máis o ten que ser para min que chego cabo de vós sen tragner nas mans unha obra que cualitativa e cuantitativamente puidese xustificar a miña presenza aquí. 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 ao 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, aquel rexo varón que fixo da súa longa vida un facho exemplar de lealdade á súa terra, ao seu pobo e á súa fala. Un home de moitas e recoñecidas virtudes, entre as que destacaban, con diamantina claridade e firmeza, as virtudes éticas, as que ennobrecen a conduta dos homes. Substituílo aquí na Academia, a el que foi un dos fundadores —o único dos fundadores que chegou deica os nosos días— e que durante máis de medio século de actividade académica soubo conservar vivo e puro aquel alento inicial, é cousa que non pode deixar de emocionarme. Neste intre síntome co ánimo invadido pola quentura espiritual do entusiasmo e da fe que moveu a Fontenla Leal e a Curros Enríquez a promover dende a Habana a creación da Academia, e síntome rodeado, xunto coa vosa presenza, pola presenza invisible daqueles venerables patricios, contertulios habituais na Librería Regional de Carré Aldao, que souberon 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 personalizada por don Manuel Banet, o

único daqueles 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 ao vir ocupar, por xenerosa decisión vosa, unha vacante que representa toda a historia da nosa Corporación.

Don Manuel Banet Fontenla naceu nesta cidade da Coruña no ano 1871. Aínda que na súa familia abundaban os médicos e mais os xuristas, algúns deles 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 —Medicina, Farmacia e Dereito—, e matriculouse, con desgana e como ao 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 exerceu unha profunda in-

fluencia no espírito do mozo Banet. Este contacto con Brañas e mais co grupo rexionalista que inspiraban Murguía e Brañas a través das páxinas de *La Patria Gallega* fíxolle adquirir plena conciencia dos deberes que, como galego, tiña coa súa terra.

Unha vez que rematou os estudos universitarios, decidiu establecerse de avogado na súa cidade natal. Mentres exercía a profesión aquí na Coruña, comezou a preparar cátedras de Dereito Mercantil. Por ese tempo era contertulio habitual da Cova Céltiga. Por suxestión dun amigo, interrompeu a preparación de cátedras para iniciar a de notaría, que gañaría 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 permitiulle un contacto íntimo e profundo coa nosa xente do campo, coa que sempre se sentiu plenamente identificado. Tiña moi clara conciencia de que eles, os campesiños, eran os que souberon conservar a nosa personalidade colectiva de pobo, e eran, ao mesmo tempo, as vítimas indefensas do enredo caciquil creado e apoiado polo sistema administrativo centralista. De aí que tomase parte activa en cantas tentativas foron xurdindo, ora para a defensa dos dereitos dos campesiños, ora para a afirmación da personalidade

de Galicia como pobo. Así, no ano 1907 tomou parte no movemento promotor das Sociedades de Labradores e nas Asembleas Agrarias, unha das cales celebrouse en Monforte. Colaborou así mesmo con Rodrigo Sanz naquela tentativa que se chamou Solidaridad Gallega.

Cando xurdiron as Irmandades da Fala, Banet Fontenla foi dos primeiriños en se incorporar, e creou a de Monforte. Alí en Monforte celebrouse a terceira grande Asemblea 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 Asemblea, Vicente Risco presentou unha ponencia sobre “A supremacía estética de Galicia”, Lousada Diéguez logrou infundir nela a mística galega, que se había de condensar no xuramento feito por todos sobre un texto debuxado por Castelao que dicía así: “Xuro, polo que máis quero, ser dos bos e xenerosos”.

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 Coruña.

Cando no ano 31 se levou a cabo unha reorganización xeral do galeguismo e se convocou

con tal fin unha Asemblea en Pontevedra, Banet Fontenla, polo seu ben gañado prestixio e pola súa veteranía nas reivindicacións galeguistas, foi designado presidente da Asemblea. E naquel mesmo ano foi tamén candidato galeguista para as Cortes Constituíntes.

Na actuación galeguista que seguiu á Asemblea de Pontevedra, Banet tomou parte activa. Como era adoitado nel, sempre que se trataba de defender os dereitos de Galicia estaba en primeira liña. Hai que dicir que o galeguismo era para el un deber que dimanaba da súa fe relixiosa e do seu patriotismo español. Entendía que se Deus o fixo galego, por ser fiel á vontade do Creador tiña que ser leal a Galicia; entendía tamén que se España é unha realidade diversa, a mellor maneira de ser bo 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 iso, as súas ideas e a súa conduta coincidían sempre; eran case a mesma cousa. Na súa rexa personalidade non había contradicións. O seu pensar e o seu sentir fundíanse no cerne do seu carácter e convertíanse en lei inalterable da súa conduta. Fosen cales fosen as

dificultades e os contratempos impostos pola realidade dos feitos, as súas conviccións permanecían circias, como dotadas dunha inesgotable forza interior.

Os derradeiros anos da súa profesión notarial exerceunos na Coruña. Chegada a xubilación, nela se quedou a vivir o resto da súa longa vida. Neses anos, don Manuel Banet era xa un verdadeiro símbolo. Na Academia como en todo, a súa actitude era clara, sinxela e firme. Sentía especial preocupación por canto se relaciona coa nosa lingua, sen dúbida porque tiña plena evidencia de que nela se acocha a clave da nosa personalidade. Por iso era intransixente na súa utilización.

A LINGUAXE E AS LINGUAS

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

No campo da lingüística, a investigación foise desdobrando e diversificando en numerosos puntos de vista que deron lugar a outras tantas ciencias especiais no estudo da linguaxe. Mentres uns orientan as súas pescudas cara á dimensión estrutural, outros oriéntanas cara á dimensión fonolóxica ou cara á dimensión semántica. Nomes como os de Ferdinand de Saussure, Nikolai Trubetzkoy, Karl Vossler, Otto Jespersen, Roman Jakobson, André Martinet, L. Hjelmslev, Noam Chomsky, en-

tre outros igualmente coñecidos de todos, representan de modo eminente diversos puntos de vista da ciencia lingüística contemporánea.

Pero o estudo da linguaxe non se reduce ao campo meramente lingüístico. Penetra tamén noutras áreas científicas. Así, sociólogos, etnólogos, psicólogos, antropólogos —e en xeral tódolos que estudan o home e a cultura— senten a necesidade de incluír a linguaxe no seu ámbito de investigación. Quen queira coñecer o que hoxe se pensa ou se sabe encol da linguaxe, ademais dos traballos dos lingüistas terá que consultar os doutros 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 linguaxe. E non é estraño que así ocorra, pois en tanto que é unha facultade esencial do home, tódalas ciencias que estudan o home necesitan ocuparse da linguaxe.

Esta crecente amplitude do interese pola linguaxe, que sobrepasa os coutos da Lingüística para invadir outros eidos científicos, chega tamén aos outeiros da filosofía. Certamente que o problema da linguaxe, pola súa relación co problema do coñecemento, ten unha lonxana aboenza filosófica. Ben sabido é que xa Platón —sen dúbida

por influencia de Heráclito— se ocupou no seu *Cratilo* do problema da validez da palabra, da verdadeira relación entre linguaxe e realidade, de se o coñecemento dos nomes nos dá o coñecemento das cousas. E os estoicos, pola súa banda, tamén prestaron bastante atención a estes problemas. Pero nesta ocasión non se trata de seguirmos o curso do pensamento filosófico encol da linguaxe 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 linguaxe. 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 Linguaxe* recoñeza expresamente a gran débeda que ten cun filósofo, o filósofo italiano Benedetto Croce, para a comprensión da significación fundamental da linguaxe. Naturalmente, igual que ocorre cos lingüistas e cos científicos, tamén os filósofos consideran a linguaxe dende diversos puntos de vista.

Algúns, como Cassirer, estudan a linguaxe conxuntamente co mito en canto que ambos son elementos básicos na formación do espírito hu-

mano. E tamén Gusdorf ve na linguaxe e no mito formas radicais do vencellamento do home co mundo.

Outros, como Jaspers, interéсанse polo sentido da linguaxe sobre todo a procura do fundamento do Ser. Jaspers ve na linguaxe a cifra de transcendencia.

Heidegger, pola súa banda, recoñécelle á linguaxe o máximo rango ontolóxico en canto que a considera “a morada do Ser”.

Ao francés Henri Lefebvre interésalle preferentemente con referencia á sociedade. Para el a linguaxe vén 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 desenvolvemento no mundo anglosaxón. 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 linguaxe, que se converte en algo así como o medio de verificación da filosofía (dicimos “medio”, non “principio”, pois non esquecemos as grandes debouras que a idea do “principio de verificación” provocou no positivismo lóxico e nas escolas concomi-

tantes). Wittgenstein coida que os problemas filosóficos son envurullos que se producen na nosa mente cando se desvía da lóxica da linguaxe. Para el a linguaxe é unha actividade natural do home, tan natural como a dixestión ou a respiración, e é unha actividade que se realiza de distintos modos e para 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 linguaxe e todos eles úsana, ademais, para distintos fins), o que dá lugar á existencia de diferentes e innumerables “xogos lingüísticos”. E é na catividade destes “xogos lingüísticos”, na súa función *usual* onde a linguaxe ten plenitude de vixencia, onde ten forza e autenticidade significativa, onde ten verdadeira lóxica interna. Cando o noso pensamento se desvía desta vixencia “natural” da linguaxe e segue a liña ideal do seu propio razoamento, a linguaxe chega a quedar “ociosa” (“vai de vacacións”, di pintoirescamente Wittgenstein), e o pensamento embica nos “problemas filosóficos”. Máis que resolvelos, porque non se poden resolver por non seren verdadeiros problemas senón “perplexidades”, o que o filósofo ten que facer é devolvelos á súa raíz, someter os seus termos conceptuais á viabilidade significativa na linguaxe usual. Ou sexa, Wittgenstein coi-

da que a filosofía consiste en nos defendermos das andrómenas gaioleiras do noso pensamento cos recursos da nosa linguaxe.

Tiñamos que destacar a importancia da linguaxe 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 vellelo inspirador coa “filosofía analítica” das dúas grandes escolas inglesas, a do “positivismo terapéutico” de Cambridge (Wisdom, Malcolm, Paul, etc.) e a da “filosofía da linguaxe ordinaria” de Oxford (Ryle, Austin, Strawson, etc.).

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

Polo que levamos visto, o ámbito cultural de preocupación pola linguaxe comprende tódalas ciencias lingüísticas, diversas ciencias que se ocupan do home, da sociedade e da cultura, e unha

parte moi importante da actividade filosófica dos nosos días. Son, mesmo por iso, moi numerosos os puntos de vista que se lle aplican, coa conseguinte multiplicidade e diversidade de criterios e conceptos que se entrecruzan. Abondaría isto para crear perigo de confusión. Pero non é só iso. Os lindeiros mesmos da linguaxe fanse con frecuencia inseguros, porque a extensión analóxica do concepto permite que se fale de “linguaxe dos animais” ou que se lle chame “linguaxe” a todo sistema de comunicación simbólica. Abeirando a unha e a outra banda da linguaxe *verbal*, aparecen outras formas de comunicación ás que, analoxicamente, adoito se lles chama linguaxe. Reparemos brevemente nelas.

Primeiro como creación imaxinativa dos fabulistas e logo como hipótese máis ou menos aventurada dos científicos tense falado moito da linguaxe dos animais. Nas derradeiras décadas causaron sensación ou observacións levadas a cabo polo profesor muniqués Karl von Fries sobre o comportamento das abellas, chegando a descubrir e a describir o sistema de comunicación de que se valen para dar a coñecer ás compañeiras as descubertas de alimento. Por medio de distintos tipos de danza, indican a distancia e mais a dirección, indicación dabondo precisa para que

as compañeiras saiban localizar o alimento descuberto pola mensaxeira. Observacións tan sorprendentes permitiron que o ilustre zoólogo, e con el outros moitos, falase de “linguaxe das abellas”. O profesor Benveniste, comentando estes feitos e a súa posible interpretación (“Diógenes”¹) puntualizou moi claramente as características que diferencian esta comunicación abelleira dunha verdadeira linguaxe. A primeira é que non intervéñ a voz —non hai linguaxe sen voz—, o cal, ademais, supón unha importante limitación, e é que esa comunicación xesticular só se pode realizar á luz do día, non na escuridade. A segunda é que tal comunicación non fai máis que indicar unilateralmente unha situación obxectiva, pero non ten resposta, non é capaz de diálogo; ningunha abella é capaz de reproducir esa mensaxe se non ve por si mesma os datos, e cada unha que os ve repite automaticamente a mesma mensaxe; esta ríxida dependencia da situación obxectiva nega algo que é esencial á linguaxe: a posibilidade de diálogo e de entremesturar nel a referencia á experiencia obxectiva coa libre reacción verbal. Finalmente, a mensaxe das abellas, contrariamente ao que ocorre coa nosa linguaxe, non se pode analizar; hai unha correspondencia unilateral entre a forma global da danza e o dato a que

se refire, mentres que na linguaxe atopámonos cuns elementos constitutivos —morfemas, fonemas— que, aínda sendo numericamente limitados, teñen ilimitadas posibilidades de combinación, de onde lle vén á linguaxe esa súa posibilidade de “dicilo todo”. E o famoso profesor do Colexio de Francia resume así o seu comentario relativo ao medio de comunicación das abellas: “Non é unha linguaxe, senón un código de sinais”.

Sen entrarmos 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 dunha verdadeira mensaxe “informativa”—, o exemplo destas danzas como presunta linguaxe e as consideracións de Émile Benveniste sobre o particular resultánnos moi útiles para evitarmos a ambigüidade analóxica en que incorremos ao falar de “linguaxe animal”.

E tamén incorremos nesta ambigüidade cando nos referimos a sistemas de comunicación simbólica de natureza non verbal. Falamos de linguaxe dos xestos, das flores, da heráldica, dos sinais viarios, etc. Quérese dicir: nós temos varios medios de comunicación valéndonos de signos ou símbolos diferentes. A cada un deles chamámoslle “lin-

guaxe”. Mais trátase dunha transposición metafórica, porque a linguaxe é unicamente unha das formas de comunicación: a comunicación verbal. Os sistemas comunicativos por medio de sinais non son linguaxe senón código. O estudo xeral destes sistemas recibe o nome de *Semioloxía*.

Se desbotamos do concepto de linguaxe tódolos sistemas de comunicación non verbal, teremos deslindado o seu eido propio. Pero aínda nos resulta necesario reparar nun problema: o da “metalinguaxe”. De primeiras, o concepto de metalinguaxe foi desenvolvido polos lóxicos matemáticos (Russell, Tarski, Carnap) para resolver algunhas dificultades formuladas por Wittgenstein no *Tractatus*. Hans Reichenbach explica no seu libro *A filosofía científica* como a lóxica moderna esixe, para evitar certas antinomias, a distinción de dous niveis de linguaxe: o que fala das cousas e o que fala da linguaxe mesma. O que fala das cousas é a linguaxe; o que fala da mesma linguaxe, é a metalinguaxe. Pero esta distinción, de enorme importancia non só na lóxica senón pola influencia que tivo na elaboración da *Semiótica*, lévanos a outro concepto de metalinguaxe como lingua unificadora da heteroxénea multiplicidade das ciencias e, máis urxentemente aínda, como lingua universal dese asombroso mundo tecnoló-

xico da cibernética. Vemos, xa que logo, que as esixencias da lóxica, as da unificación da ciencia e as da eficiencia tecnolóxica levarannos a unha linguaxe puramente racional que poderemos chamar metalinguaxe e que debemos distinguir claramente da linguaxe propia.

Despois de termos unha certa idea da importancia da linguaxe na cultura contemporánea, e despois de termos deslindado, a grandes trazos, o seu eido propio, deberémonos deter a considerar a linguaxe mesma. A linguaxe mesma, non a linguaxe en si mesma; ou sexa, a linguaxe como dimensión humana, non como realidade obxectiva, como puro obxecto, porque ese é o labor das ciencias lingüísticas. E aquí interésanos a linguaxe a un nivel máis profundo, ao 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, quizais, un punto de partida máis rigoroso. Porque é xustamente a palabra, a facultade locutiva, a que lle dá ao home a súa peculiaridade ontolóxica.

En primeiro termo, a palabra libera ao home da súa dependencia sensorial coa realidade. Para nos decatarmos ben disto, reparemos nas restan-

tes 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 dálle ao home unha representación simbólica da realidade. Ou sexa, en lugar de ser apreixado pola realidade, e é el quen a apreixa simbolicamente. Nomeando as cousas, aprópiase delas, e independízase así, da súa opresión material. Pola contra, méteas dentro de si, lévaas consigo. Esta liberación nominativa é a base do pensamento, a que permitirá pasar da sensación á idea.

En segundo lugar, a palabra libera ao home da dependencia temporal co presente. Mentres o animal vive preso na presenza inmediata —sensorial— da realidade, ou sexa, nun perpetuo presente, o home, transformándoa na substancia humana da palabra, libérase desa presenza escravizante, deixa de vivir no puro presente. Grazas a iso, pódese trasladar ao pasado ou proxectarse no

futuro. Este pasar do presente ao pasado e do presente ao futuro dálle ao 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 esixencia da liberdade.

En terceiro lugar, a palabra libera ao home da dependencia instintiva coa especie. Mentres o animal está dotado pola especie dun equipo instintivo que o vencella 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 ao nivel das ideas. Vive, xa que logo, en dous mundos, o instintivo e o racional. Mesmo por iso, porque está liberado do cego automatismo instintivo específico, o home é responsable do seu propio destino.

En cuarto lugar, a palabra libera ao home da dependencia psicolóxica coa colectividade. Vivindo, como sempre viviu a especie humana, en agrupamentos colectivos, natural sería que o peso impositivo da colectividade como tal exercese 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 un, porque a través da palabra descubri-

mos a realidade persoal, a personalidade dos demais e, por contraste con ela, a nosa propia personalidade. A colectividade aparece polo mesmo, como unha sociedade de persoas, que se é certo que teñen unha dimensión social, unha vida en común con tódalas obrigas que iso leva consigo, non é menos certo que tamén teñen unha realidade individual e uns dereitos que lle son inherentes.

Cando dicimos que a palabra libera ao home da dependencia sensorial coa realidade, da dependencia temporal co presente, da dependencia instintiva coa especie e da dependencia psicolóxica coa colectividade, non queremos dicir que os anula. O que fai, ao substituílos simbolicamente, ou sexa, ao alonxalos da inmediatez da pura sensación, é liberar ao home de ser absorbido por esa dependencia. En lugar dunha dependencia absorbente do home coa realidade, co puro presente, co instinto específico e coa colectividade, o que se dá é unha relación con elas. Pero unha relación na que o home ten un papel activo, iniciativa, responsabilidade.

Pola palabra, o home converte 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”. Fron-

te ao medio, o home reacciona humanizando, espiritualizando a realidade dada por medio da linguaxe, 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 e as demais especies interponse a palabra. Por iso ten un profundo sentido falar do *homo loquens* cando pretendemos fundamentar unha antropoloxía.

A palabra non é un puro e neutro reflexo obxectivo 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. E as dúas se unen coa percepción na palabra. De aí que a palabra sexa a que lle permite ao home a súa realización. A realidade exterior e a realidade interna, fundidas na percepción, na palabra fanse obxectivas simbolicamente. Sen esta obxectivación simbólica, o home non podería ser libre —ou sexa, non podería ser home— e quedaría irremediabilmente “dentro” da realidade. A singularidade ontolóxica do home, de estar dentro da realidade, formar parte dela, e ao mesmo tempo estar fóra,

poderse enfrontar con ela, débese xustamente á linguaxe, pois a palabra permítelle ao home unha obxectivación simbólica de si mesmo.

Cando dicimos que o home forma parte da realidade e ao mesmo tempo pódese enfrontar con ela, non tratamos de dar del unha imaxe paradóxica. Trátase unicamente 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— aprópia-se simbolicamente da realidade natural e así libérase da súa inmediateza opresiva. Ao mesmo tempo, tamén por medio da palabra, obxectívase a si mesmo. Poder alonxarse, distanciarse, da inmediatez 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, sen deixar de formar parte da realidade natural, cree unha realidade nova, humanizada, que é a cultura.

Se o home, como lles ocorre ás outras especies, permanecese choído na realidade natural, coma elas estaría inmovilizado na experiencia inmediata, sen outra fonte de coñecemento. E, como a experiencia é privada de cada un, todos

estariamos condenados a repetir as mesmas experiencias e a adquirir da mesma maneira os mesmos limitadísimos coñecementos que a experiencia individual pode dar. Mais velaquí que o home, por non estar choído dentro da realidade natural grazas á linguaxe, pode converter a experiencia privada en coñecemento público. Ao facer comunicables, transmisibles, os saberes nados da experiencia individual, xorde un saber colectivo en continuo arriquecemento. Ou sexa: nace a cultura, a realidade cultural. Pero a realidade cultural é tan esencial ao home como a realidade natural. O seu ser —o ser do home— afinca nas dúas. Do mesmo xeito que o seu patrimonio natural lle vén dado bioloxicamente, o seu patrimonio cultural vénlle dado idiomáticamente.

Estas son algunhas das consideracións que se poden facer cando pensamos na significación antropolóxica da linguaxe. Aínda dentro do seu limitado desenvolvemento, abundan para sinalar a importancia que ten para o home.

Ora, a linguaxe como tal é unha facultade do home. No terreo da realidade concreta, o que verdadeiramente temos son linguas. Do mesmo xeito que o concepto de humanidade só acada realidade viva a través dos numerosos pobos que a compoñen, o concepto de linguaxe só acada rea-

lidade viva a través das linguas que se falan. Esa unidade ideal que teimosamente procura e elabora a nosa intelixencia, na realidade da vida toma sempre a forma da pluralidade. A interna forza linguaxe, claro está, ten unha dinámica vital, porque está enraizada na vida humana. Con razón teñen insistido neste punto notables lingüistas, entre os que agora podemos lembrar a Charles Bally. A realidade da linguaxe son as linguas.

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

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

Cada unha das linguas realiza na comunidade social dos seus falantes as funcións que lle atri-

buímos á linguaxe, á palabra. Cada lingua dálle personalidade cultural ao seu pobo e transmítella a cada un dos seus membros. A importancia antropolóxica da linguaxe, da palabra, recíbea cada un a través da súa lingua. A palabra, como temos visto, é indispensable para que o home poida realizar o seu ser. Pero a palabra actúa en forma de lingua concreta. Cada pobo ten a súa. Cada home ten a do seu pobo. Nós, os galegos, temos a nosa.

Despois de termos considerado a importancia que a linguaxe acadou como preocupación cultural e de termos reparado na súa significación antropolóxica a través das linguas concretas en que se realiza, xa nos podemos preguntar: ¿que ocorre coa nosa lingua?, ¿cal é a actitude do pobo galego verbo da súa lingua? Ben podemos reparar unha miga neste problema, no que interveñen varios factores de confusión que debemos aclarar.

Non imos ocuparnos agora de todos eses factores de confusión. Escolleremos algúns dos que coidamos máis importantes. Quizais conveña reparar en tres prexuízos que, para os identificarmos, chamáremoslles: a) “prexuízo sociolóxico”; b) “prexuízo lingüístico”; c) “prexuízo ideolóxico”.

O PREXUÍZO SOCIOLÓXICO

Este prexuízo 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 lingua oral popular tiña que producir —e produciu, claro está—, unha profunda discriminación sociolóxico-idiomática. Se a lingua do Poder, a lingua da cultura e a lingua do prestixio social era a lingua oficial mentres que o galego era só a lingua 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 lingua oficial como arma de distinción, como signo de superioridade. Paralelamente, a gran comunidade popular, ausente de tódalas formas de Poder e de todas elas vítima, quedaba sometida á experiencia contraria, ou sexa, á da inferioridade idiomática. Mesmo porque a lingua é a que define a personalidade 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 1917 a nobreza adoitaba falar

entre si en francés. Coa diferenciación idiomática, os grupos dominantes tratan de alongar a súa prepotencia dende o terreo político, económico e social deica o terreo espiritual. Non se conforman con seren máis poderosos; queren, ademais, ser “superiores”. E para os que teñen o Poder, a maneira máis doada de se faceren superiores é inferiorizando aos 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 xeración en xeración e que, mesmo por iso, chegou a ser un trazo característico da nosa psicoloxía. Un complexo que nos grandes sectores da masa popular tomou a forma de resignada pasividade, e nas minorías, igualmente acomplexadas, que quixeron fuxir desa pasividade resignada, tomou a forma de auto-desfiguración mimética, da renuncia á personalidade propia e asimilación imitativa da allea. Deu, pois, dous resultados: a aceptación pasiva, resignada, da inferioridade, por unha banda; a fuxida imitativa do alleo, pola outra. Nos dous casos, “servilismo”. Servilismo resignado, no primeiro; servilismo mi-

mético, no segundo. Sentimento de inferioridade e comportamento servil. Velaí as graves taras psicolóxicas do pobo galego.

Mais o pobo 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 resignación e do mimetismo—, ademais de esgazar ao pobo galego nesas dúas formas negativas de comportamento, impídelle a súa plena realización ao impedirle a confianza colectiva en si mesmo.

Este prexuízo sociolóxico antigalego —de tan remota orixe, de tan persistente acción e de tan graves resultados—, debe de ser o obxectivo máis urxente dos nosos esforzos de promoción de Galicia. Só así poderemos liberar ao noso pobo do sentimento colectivo de inferioridade e dese dobre servilismo da resignación vencida ou da fuxida mimética. Temos que lle devolver o sentimento da propia dignidade e, como consecuencia, a confianza solidaria en si mesmo, xa que este é o punto de partida necesario para poder le-

var a cabo a mobilización das enerxías colectivas na procura do progreso económico, social e cultural que demandan os tempos. A transformación económico-social de Galicia ten que afincar nunha previa revolución espiritual que a libere —que a desentangarañe— das taras psicolóxicas que a venñen eivando xeración tras xeración.

O PREXUÍZO LINGÜÍSTICO

Chamámoslle así a esa opinión escéptica que, con diversos matices, dubida das posibilidades do noso idioma apoiándose nalgúns feitos obxectivos, que en xeral pódense reducir a estes tres: o polimorfismo dialectal, a anarquía ortográfica e o desprestixio social. Considerémolos un por un.

A variedade dialectal. Certamente, unha ollada de conxunto sobre o mapa do galego vivo ofrécenos un acusado panorama dialectal. Non menten, xa que logo, os que sinalan o feito. O que ocorre é que, no plano oral, ese feito é común a tódalas linguas. Todas, en canto falas, son semellantes a redes dialectais, non só na súa extensión xeográfica senón tamén nos estratos sociais. As investigacións da socioloxía lingüística poñen de manifesto que nunha mesma cidade, poñamos por caso Madrid, París, Londres, Nova York, fálán-

se modalidades distintas das respectivas linguas segundo os estratos sociais que se investiguen. O dialectalismo non é unha característica privativa do galego senón que no galego dáse igual que nas demais linguas faladas. A diferenza está en que o dialectalismo oral do castelán, do francés ou do inglés, están como ocultos pola lingua escrita, cuxa unidade normativa sérvelle de máscara ao dialectalismo oral. O castelán escrito, o francés escrito ou o alemán escrito teñen unha unidade que ningún deles ten na súa realidade oral. O galego escrito, en cambio, aínda non ten esa unidade normativa e máis ben reflicte a diversidade do galego falado. Este atraso do galego con respecto desas linguas que vimos tomando de modelo comparativo non atinxe a nada substancial, ou sexa, a nada que teña que ver coa súa capacidade expresiva ou comunicativa. Trátase dun atraso técnico que se poderá superar nun prazo curto, tan pronto como a nosa Academia considere facedeiro establecer as normas da unificación e os nosos escritores as impoñan na lingua literaria.

A anarquía ortográfica

O problema da anarquía ortográfica é aínda menos substancial que o anterior, por ser enteira-mente convencional. Resolverase da mesma ma-

neira. Tanto a unidade normativa como a unidade ortográfica son, digamos, a vestimenta externa do idioma, o seu ornato. É certo que unha lingua culta require a vestimenta, o ornato da cultura. E nós temos incorporado o noso idioma ás funcións máis requintadas da cultura sen nos preocuparmos de substituír a súa coroz labrega de xuncos polo manto académico de liño. Cómpre facelo. Temos que o facer. Farémolo sen grandes dificultades.

O desprestixio social

Dos tres argumentos en que se apoian os escépticos, o da unificación da lingua escrita e o da unificación ortográfica non teñen gravidade e 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 e as súas tremendas consecuencias psicolóxicas: o complexo colectivo de inferioridade. Fronte a este feito, os primeiros en reaccionar foron os intelectuais. En lugar de seguiren o camiño da resignación humillada ou o da evasión mimética, afirmaron a personalidade galega. Elevando a lingua popular a lingua de cultura, comezaron a loita contra o sentimento de inferioridade, ou sexa, comezaron

a loita pola dignificación espiritual do noso pobo. Pero esta loita, para acadar o triunfo, ten que gañar dúas batallas idiomáticas: a do prestixio cultural e a do prestixio social. A primeira pódese dicir que está gañada. A segunda, aínda non. O prestixio cultural da nosa lingua é un feito que está operando por si mesmo. A súa incorporación á Universidade e o interese que o seu estudo espera na mocidade culta, son signos patentes de que no ámbito da cultura foise anulando o complexo de inferioridade idiomática. Ora, o núcleo activo consagrado aos valores da cultura é sempre minoritario, e o seu poder de irradiación nunha sociedade predominantemente rural como é galega resulta inevitablemente lento. De aí que a batalla do prestixio cultural e a do prestixio social non vaian emparelladas.

A batalla do prestixio social preséntase máis difícil. Sobre a base dun sentimento colectivo de inferioridade, herdado xeración tras xeración, actúa a presión castelanizante dos xornais, da radio, da televisión, da escola e, agora, tamén da eirexa.

Máis grave que a influencia dos xornais, da radio ou da televisión é a influencia da escola, porque actúa conflitivamente sobre a psicoloxía dos nenos galegos ao descoñecer —e polo mesmo negar, humillar— a súa personalidade espontánea

no que ten de máis xenuíno e entrañable: a expresión idiomática. Unha escola que prescindir da lingua materna, da lingua usual, da lingua na que aprenderon a falar e na única que poden expresarse os nenos, dará, como resultado do seu labor, estes dous froitos: abafarlles a súa personalidade íntima e meterlles na cabeza máis ou menos coñecementos de tipo intelectual. Pero unha pedagogía que por unha banda lesiona profundamente a personalidade do neno, porque lle tolle a íntima confianza en si mesmo, e por outra banda dálle coñecementos puramente abstractos é unha mala pedagogía, porque é contraditoria cos seus fins propios.

Non é menos grave, no tocante ás súas consecuencias negativas, a actitude idiomática da Eirexa, moito máis sorprendente por non se tratar dunha institución estatal como a escola, nin, polo mesmo, obrigada a seguir criterios políticos na práctica litúrxica. Con todo, seguiunos. Porque o feito é este: dous terzos da poboación de Galicia desenvolven a súa vida persoal, a súa vida familiar e a súa convivencia social valéndose do galego como medio de expresión e de comunicación, e o resto da poboación é normalmente bilingüe, con predominio usual dunha lingua ou da outra segundo os distintos estratos sociais. Ese feito aí

está. Non foi creado por nós hoxe. Os galegos falaban en galego antes do Concilio Vaticano I. E xa o falaban cando se creou a sé compostelá. Hai máis de mil anos que os galegos falan en galego. Mais, cando se aplicaron as normas acordadas polo Concilio Vaticano II de realizar a liturxia nas linguas vernáculos, as xerarquías da Eirexa galega decidiron que a lingua “vernáculo” de Galicia era o castelán. Dese xeito, negándolle ao galego —a lingua falada polos fieis— a entrada na eirexa, e impéndolles aos fieis que falan galego a lingua estatal como lingua vernáculo, a Eirexa de Galicia levou a cabo un acto de discriminación idiomática en contra do galego. Afondou o sentimento colectivo de inferioridade botándolle enriba todo o enorme peso moral dos altísimos valores espirituais que a Eirexa representa na sociedade. Ora, todos sabemos que a humillación espiritual dun pobo non corresponde, en absoluto, aos principios evanxélicos; non corresponde tampouco, xusto por non ser de inspiración evanxélica, ás verdadeiras finalidades pastorais; nin corresponde ao 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 e os principios xerais

da súa misión e conduta pastoral. Atopámonos aquí coa mesma contradición que tiñamos visto ao considerarmos a pedagogía escolar. Ambas, a pedagogía escolar e a pedagogía pastoral, incorren en Galicia na mesma contradición entre os seus fins e os seus métodos. Nos dous casos, a contradición consiste en aplicar criterios de orixe política a realidades de natureza puramente espiritual. De aí que o dano sexa tamén espiritual.

Resumindo agora as nosas consideracións encol do prexuízo lingüístico, temos que o escepticismo baseado no dialectalismo e na anarquía ortográfica do galego teñen pouca importancia porque, de feito, a unificación normativa e a unificación ortográfica están ao 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 intencionada demora. Sabemos e recoñecemos a fondura do noso complexo colectivo de inferioridade e das súas aberrantes manifestacións psicolóxicas. Sabemos dos factores históricos que orixinaron e consolidaron ao longo dos séculos e dos que hoxe o fortalecen (os xornais, a radio, a televisión, a escola, a eirexa, etc.). Non pechamos os ollos á realidade. Pero entendemos que unha valoración ponderada da

verdadeira situación non conduce ao escepticismo. Baseámonos nos seguintes feitos:

I

A reacción contra os efectos destrutivos do complexo colectivo de inferioridade xa se iniciou a xa gañou a primeira gran batalla: a do prestixio cultural da lingua. A incorporación oficial do galego como materia de estudo na nosa Universidade e o térense prestado varios institutos das nosas cidades para que nas súas aulas se leven a cabo cursos de lingua galega, son manifestacións ben evidentes destes 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 solidariedade positiva, axudadora, que se deriva do sentimento de xustiza social que caracteriza ao noso tempo, e que é, digamos, o grande ideal moral do século XX, como se bota

de ver en tódalas correntes doutriniais do pensamento contemporáneo, incluído, naturalmente, o das Encíclicas dos Papas. A realización da xustiza social en Galicia esixe dúas cousas: redimir espiritualmente ao pobo do seu complexo de inferioridade —para que poida ser realmente un pobo—, e redimilo materialmente do seu atraso económico para que poida vivir dignamente. Para o poñermos 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, xa que o idioma foi a arma que se utilizou para crealas. A conciencia social do noso tempo será, pois, un factor poderoso, decisivo, contra o desprestixio social da nosa lingua.

III

Algúns dos factores que presionan contra o galego, por exemplo, os xornais ou a radio, teñen iniciado a súa contribución, que sen dúbida aumentará, en favor do prestixio cultural e social da lingua.

IV

A contradición pedagóxica da escola, polo imperativo interno dos seus propios fins e pola esixencia externa da xustiza social, terá que se resolver en conformidade coas pautas universais do bilingüismo.

V

A contradición pastoral da Eirexa é, sen lugar a dúbidas, unha situación transitoria. O pulo anovador e vivificador do Concilio no fixo máis que comezar. Non hai que se sorprender de que, nalgúns casos, se apliquen medidas dispostas polo Concilio interpretándoas con mentalidade preconiliar, como ocorreu no caso da nosa lingua vernácula. Non pensemos que hai intención negativa. Non a pode haber. Os cambios profundos de mentalidade requiren certo tempo para se acomodaren á nova visión da realidade. Moito do noso clero, sobre todo de idade madura, neste problema da lingua popular está aínda na fase de asimilación da nova mentalidade conciliar. Pero o pulo anovador do Concilio segue e seguirá actuando. Da man dese pulo conciliar, a lingua galega será lingua litúrxica como tódalas demais. Non hai,

como vemos, razóns de tipo fundamental para o escepticismo verbo do futuro idiomático. Pola contra, o panorama que se albisca é realmente esperanzador.

O PREXUÍZO IDEOLÓXICO

Quédanos aínda o terceiro dos prexuízos, o que chamamos prexuízo 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 dunha única lingua universal. Xa o noso Curros bateu con ese problema, que resolveu, por certo, adaptando as ideas aos sentimentos e propugnando que se ha de haber unha única lingua, que esa lingua sexa o galego.

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

O punto de vista científico, isto é, a tentativa de chegar a dispor dun instrumento comunicativo que poida dar unidade ao patrimonio conceptual das innumerables ciencias, ou ben, máis modestamente aínda, que sirva para 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 dun instrumento esencialmente lóxico, racional, denotativo, que de ningún xeito pode substituír as funcións propias da verdadeira lingua. Simplemente procuran a elaboración dun instrumento intelectual apto para a coordinación comunicativa do extraordinario desenvolvemento da actividade racional humana, tanto no terreo do saber teórico como no do poder tecnolóxico. A este instrumento intelectual chámasele analoxicamente “lingua” —en realidade trátase dunha “metalingua”—, pero nin pretende suprimir nin podería substituír as linguas propiamente tales. Cun exemplo podemos aclarar o que tratamos de dicir. Se pasamos do campo do racional ao campo do sentimento atopámonos cun medio de comunicación que é a música. Podemos dicir que a música é unha “lingua” universal —unha “metalingua”— para expresar os nosos sentimentos. Pero a música non

pretende suprimir nin podería substituír as linguas propiamente tales.

Completamente distinta é a actitude do ideólogo supostamente progresista. Este quere a supresión de tódalas linguas e a conseguinte implantación dunha lingua única para toda a humanidade. Coida que ese é o camiño do progreso e por iso se considera a si mesmo progresista. Aquí dáse un dobre erro: o de identificar o progreso con simplificación e o de supor que unha lingua é unha realidade puramente técnica.

O concepto de “progreso” só ten verdadeiro sentido se está referido ao home, se equivale a arriquecemento do patrimonio material e espiritual do home en orde ás posibilidades de realización do seu propio ser. O progreso significa enriquecemento dos valores humanos nos distintos niveis da súa sutil e complexa totalidade. Non significa 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 niveis: o da racionalización operativa. Aí si que se dá a tendencia á simplificación. E o noso ideólogo, por ter el de seu unha mente simplista, identifica o progreso técnico co progreso en si e fai do ideal técnico o modelo óptimo para o home. O seu inxenuo sim-

plismo mental non lle permite ver que a racionalización ou simplificación técnica é un produto da razón humana, e a razón humana non é máis que unha das dimensións do home. O progreso refírese ao home como totalidade complexa. Por iso a súa medida non está nin pode estar na pura técnica. Está na cultura. A técnica e 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 pseudoprogresista consiste en tomar unha cousa por outra.

Este primeiro erro explica o segundo, o de considerar que a lingua 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. Pero, atractiva ou non, trátase dunha idea utópica. Xa distinguimos antes entre linguaxe e linguas. A linguaxe é unha facultade específica do home, a súa facultade locutiva. A forma en que a linguaxe se realiza, toma realidade concreta, son as linguas. A linguaxe é un concepto abstracto que só ten realidade nas linguas. E as linguas, cada lingua, son o medio de expresión e de comunicación do home, ou sexa, son a subs-

tancia viva da creación cultural e, polo mesmo, da propia realización do home. Home, lingua e cultura son tres cousas consubstanciais. Ora, o home é un ser en permanente actividade creadora, en constante dinamismo evolutivo e, mesmo por iso, capaz de progreso. E, naturalmente, a evolución, o cambio ou o progreso da lingua e da cultura. E así é, certamente, pois ningunha de cantas linguas existen ou teñen existido na historia da humanidade deixaron de vivir en constante cambio, en permanente evolución. E así será sempre, mentres o home sexa home.

Unha lingua única para toda a humanidade pídenos o ideólogo do progresismo utópico. Ora, traslademos esta idea dende o plano do utopismo irresponsable ao plano da realidade e xulguemos.

Unha lingua única, para ser única, ten que suprimir tódalas que existen, ou sexa, levar a cabo o arrasamento cultural da humanidade.

Unha lingua única, para poder ser permanentemente única, ten que ser, ademais, inmutable, e para que poida ser inmutable tería que aniquilar esa capacidade creadora, evolutiva, progresiva que lle é esencial ao ser do home e da que a lingua é instrumento e reflexo ao mesmo tempo.

O ideal da lingua única, xa o dixemos, está inspirado nas simplificacións da técnica. Pode ser-

vir para os robots, que son unha creación racional da técnica. Non serve, en cambio, para os homes, porque o home non é unha creación racional da técnica. É unha creación da vida. Unha creación na que van incluídas as linguas.

Para concluírmos estas consideracións encol da linguaxe e das linguas e, dentro destas, da nosa propia lingua galega, será ben lembrar algo que xa foi indicado noutra parte deste discurso: o conflito entre a arela de unidade e simplicidade ideal, conceptual, que move a nosa intelixencia, e a pluralidade diversa e cambiante que a realidade nos ofrece a través da experiencia. Ambas nos son necesarias, xa que da súa síntese nace o noso coñecemento. Pero 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, Linguaxe, Cultura, etc., que teñen unha perfecta unidade “ideal”, pero que, na realidade, corresponden a pluralidades movezidas e cambiantes. ¿Cal 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, xa que cada día, cada

hora, cada intre, esa gran corrente vital está realizándose dinamicamente e está, ademais, renovándose.

Ora, o home é un ser social. A súa individualidade realízase mesmamente na convivencia con outros homes. De aí que a forma natural da auto-realización humana sexan esas unidades de convivencia que chamamos pobos. O “pobo” é a unidade natural de convivencia, a “cultura” é a súa forma e a “lingua” é o seu vehículo. Os distintos pobos, as distintas culturas e as distintas linguas 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 linguas. Ou sexa, a través da pluralidade. Reparemos ben niso: a través da pluralidade, da diversidade e do cambio continuo. Porque é así como a vida leva a cabo a súa constante e grandiosa actividade 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 xeral da vida, cúmprese tamén no nivel da vida humana. De aí que pobos, culturas e linguas sexan 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 lingua 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. Se por un momento nos mergullamos no mundo mental dos nosos campesiños, poderemos considerar metaforicamente 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 ao patrimonio cultural humano.

DISCURSO DE RESPOSTA
DE
DOMINGO GARCÍA-SABELL

Señores académicos:

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

Este home galego chámase Ramón Piñeiro López. Velaquí o tendes: esguío, os ollos agrandados polos lentes de grosos cristais, as mans trabadas nun xesto que semella pechar sobre de si mesmo todo o pulo reflexivo da nobre testa meditativa. Fala pouco. Sabe escoitar acotío. Pero, de vez en vez e sen que nos decatemos, a súa voz discreta e as súas mans expresivas deslíganse do silencio. Entón é cando en nós comeza o abraio. Un abraio que nos vai asolagando, sen posible resistencia, no engado persuasivo que este leve vulto humano está a comunicarnos. Cousas moi claras, cristalinas, evidentes. Cousas

que, deica tal intre, endexamais se nos tiñan ocorrido pero que, de súpeto, fitamos brillar, ledas e fecundas, no ámbito do noso mundo mental.

Así é Ramón Piñeiro. Un rego de auga maina que xorde livián entre penedos de montaña, e que chisco a chisco, se torna río, logo fervenza, despois mar. Agora ollamos con enlevo para a inmensidade líquida que nos emociona e nos exalta, e que el soubo acadar co seu constante esforzo. E esquecémonos da fontenla orixinaria. Pero a fontenla alí segue a deitar o seu lene borullo purísimo que dá compango ao río, á fervenza e ao mar.

Así é Ramón Piñeiro: a mantenza de Galicia, dunha parte esencial de Galicia, sen alporizamentos, sen ademáns solemnes, sen verbas truculentas, sen trapelas dialécticas, sen tortas intencións. Queda dito: un limpo manantío de boa man de reita.

Mais nestes minutos importantes quixera eu achegarme unha miga á interioridade humana e á significación cultural do noso novo académico. Pois a douta Corporación fíxome a honra de pedirme a contesta ao espléndido discurso que acabades de escoitar; coido que para 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 organizan o seu espírito, que o “con-forman” e que lle confiren a súa propia orixinalidade. Ao meu ver, tales eixes son os seguintes:

Senso da responsabilidade. Realismo actuan- te e eficiente. Apertura humana fronte á realidade específica dos demais ou cara á realidade xenérica do mundo. Ampla comprensión das condicionantes psicolóxicas que rebolen, como inqueda bichería, por baixo de calquera problema individual ou colectivo, e aínda por moi abstracto, ou moi empacotado de abstracto, que ese problema veña. Capacidade clarificadora e sintetizadora. Respecto aos outros. Rigor ético. Pulo para ir ao cerne mesmo dos fenómenos, dos que zuga, con exquisita finura de entendemento, o seu derradeiro pouso intelixible. Orixinalidade creadora. Fonda e freada emotividade. Timidez absoluta.

Vencellamento continuo ao mundo inmediato e ao mundo transcendente da terra. E senso da vivencia do ideal —esa mesma ligazón a Galicia— como a única forma de realización do destino da persoa. ¿Chamarémoslle a todo isto patriotismo? ¿E por que non? ¿En que consiste o patriotismo senón nesa estrutura complexa de in-

terrelación home-terra natal en cuxo favor as almas nobres queiman a súa vida, chuchan a súa existencia e miran nas posibilidades prácticas de pouco folgo para que medren, como árbores poderosas, os alentos transpersoais, os alentos cinguidos ao pobo verdadeiro, ao pobo en constante, escura e esperanzada presenza?

Se recollemos agora todas estas notas nun denominador común, penso eu que estaremos en franquía para empregar dúas verbas importantes, a saber: radicalidade e autenticidade.

A radicalidade é aquel aguillón do espírito que turra dalgúns homes e os obriga, ineludiblemente, a pescudar nas esencias e a fuxir das aparencias. A autenticidade é aquel xeito de mostrarse na propia obra e na propia persoa de tal forma que axiña percibimos, sen precisión de maiores demostracións, que a tal obra ou a dita persoa son como teñen que ser e non poden ser de ningunha outra maneira. Ramón Piñeiro é radical no que di e no que escribe. Ramón Piñeiro é auténtico na súa existencia e nos seus proxectos. E non pode ser de ningún modo distinto. Dito con outras palabras: Ramón Piñeiro non é imaxinable fóra do horizonte da súa radicalidade e da súa autenticidade. ¿Figúrase alguén ao novo académico preparando argalladas de caza menor, ou

estendendo a perna para que calquera desprevedido bata nela e dea coas fazulas no chan?

Por iso, porque o filósofo que agora ingresa na nosa Corporación é radical e é auténtico, explícase o grande influxo que el exerce, sen buscalo, na mocidade do país. Trátase dun influxo que importa non tanto polo que Ramón Piñeiro poida ensinar —que é moito— canto polo que el, mediante a súa presenza, adoutrina. Os rapaces aprenden a amar a Galicia na canle rigorosa, no vieiro cinguido, na aberta comprensión deste home que mana enfervorizamento como outros manan tristura, que mana seguridade como outros manan resentimento disfrazado.

Así é Ramón Piñeiro. Mais se el é así, ¿como é a súa obra?

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

Vexamos, como proba, unha meditación piñeiriana básica, unha meditación que se realiza nun verdadeiro ciclo ideatorio, coa súa formulación, o seu desenvolvemento, e as súas conclusións xustificativas. Unha totalidade que se ve como unha forma envolta sobre de si mesma e, ao tempo, aberta ás suxestións e ás aportacións futuras. Unha forma simultaneamente cinguida ao tema

que se explora —radicalidade— e fecundante del —autenticidade.

Como todos sabemos, o noso escritor tense achegado a un problema vivencial que constitúe un dos estratos máis fondos e secretos da criatura humana galega. Refírome, claro está, á saudade. Dende o famoso “Significado metafísico da saudade”, deica “A saudade en Rosalía” e “Para unha filosofía da saudade”, o espírito do lector fai un percorrido filosófico que comeza por un gran despregue conceptual da cuestión, e alóngase logo na aplicación concreta ao ser e á arte dunha criatura determinada — neste caso, Rosalía— para rematar, ampliando a curva do pensamento, na orquestración final que asume, en maior formato, a inicial melodía ideatoria. O problema era difícil e, endemais, andaba cangado de tópicos difusos. Por outra banda, tratábase dun tema delicado e perigoso. Delicado porque a urdime mesma dese ubicuo sentimento é de tal livián tecido que calquera mala manobra a derrama, a bota a perder. Perigoso, porque, ao non facer as cousas con rigor intelectual sumo, as interpretacións poden esvarar e caer na inxenuidade literaria do lirismo reseso, ou nas xeneralizacións sen contido ningún. 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 claridade conceptual e á fecundidade filosófica que hoxe están xa de cheo recoñecidas.

O escritor lugués demostrou, de maneira palmaria, non só o que ese sentimento ten de peculiar da alma galego-portuguesa, senón que lle concedeu a alta xerarquía que lle acae dentro da rede interna do ser espiritual do home. A criatura humana dispón de tres instrumentos, está formada por tres capas distintas na esfera do espírito: a intelixencia, a vontade e o sentimento. Como sistemas de explicación do mundo soamente as dúas primeiras se tiñan tomado en consideración. Así xurdiu o intelectualismo grego, e o idealismo teutón. Mais, modernamente, o existencialismo —a filosofía existencial, e non a literatura existencialista— inaugura un novo xeito de pensar e un novo método de realizar ese pensamento, a saber, a análise fenomenolóxica de certos estados de ánimo básicos que, no ser humano, serven para poñer ás claras a textura viva e a derradeira significación do ser do home. Xa non é preciso declarar a importancia capital que no espectro de tales sentimentos fundamentais ten a angustia.

Pois ben, o filósofo Ramón Piñeiro puido demostrar como a saudade, en canto é un sentimen-

to sen contido, en canto é unha maneira da soidade ontolóxica da persoa, pode atinguir a categoría de vivencia metafísica, a vivencia das fronteiras do Ser. “Eis o significado metafísico da saudade”, di Ramón Piñeiro no seu clásico texto de apertura ao tema. Non vou agora seguir tódolos pasos da teoría xa que é de todos coñecida e, ademais, iso alongaría innecesariamente o meu parladoiro. Interesábame só subliñar, neste intre, o pulo de arranque, a altura de perspectiva 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 se a saudade é “a vivencia sentimental da soidade” e esta vivencia —se nos di no posterior ensaio “A saudade en Rosalía”— recolle “toda a escala en que se move o ser humano, dende o plano puramente psicolóxico ao plano ontolóxico puro, as formas da saudade —as formas de sentir a soidade— abranguerán igualmente dende o plano psicolóxico ao ontolóxico”. Mais o home ten unha vivencia radical que é a da súa soidade con respecto ao Ser. Se alguén acada a dar expresión formal a esta derradeira forma de soidade —a saudade como se dixeramos absoluta— entón ese alguén chegará aos cumios máis altos da arte. Dito

doutra maneira: esa 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 soidade ontolóxica do seu ser”, o tráxico arredamento do Ser, e acertou a poñelo en verbas imperecedeiras.

Este escrito de Ramón Piñeiro, escrito verdadeiramente rescatador da figura rosaliana e liberador do envurullo lacrimóxico en que deica el andara envolta a nosa grande escritora, posúe, ademais, outros acertos colaterais moi importantes e nos que, penso eu, apenas se ten reparado. Por exemplo, a fina disección a favor da cal se separan con decisivo tento os nomes de Rosalía e de Galicia nas súas respectivas significacións autónomas, por dicilo así, e non obstante complementarias. Ou o que é o mesmo, a análise discernidora entre “maneira de sentir —a propia da alma de Galicia— e sentimento da dor —o específico da persoa e a poesía rosaliana”. Así, pois, para Ramón Piñeiro, na frase “sentimento da dor”, a verba “sentimento” cae do lado de Galicia e a verba “dor” cae no eido de Rosalía, que representa, dentro da alma colectiva “unha desviación extrema”: a desviación dolorosa. Pero “o noso mundo non sentimental non se esgota en Rosalía”. Velaquí un tema para farturentas e novas

pescudas. Un tema que semellaba concluso e sen porvir ningún e que o novo académico anovou e puxo á altura do noso tempo, dado o plano de ideación en que el se move.

Con todo, penso que o traballo máis importante, dentro da serie dedicada por Ramón Piñeiro á saudade, é o derradeiro, o que leva por título “Para unha filosofía da saudade”. E non soamente polo desenvolvemento e consecuencia a que alcanza na perspectiva dese sentimento orixinario —a realización da liberade— senón, endemais, polo despregue antropolóxico que nel se realiza encol da realidade radical do ser do home. As capas meditativas interprétanse agora en ligazóns constantes nas que cada idea funciona bipolarmente en acorde complementario coa anterior e en pulo acuciante da que segue. A resulta é un “corpo de doutrina”, algo que resoa en nós como un todo pluridimensional e harmónico, sen 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 soidade é unha situación do home” e “a saudade é o sentimento desa situación”, vainos levando o filósofo da man dese sentirse a si mesmo, á actitude ontolóxica máis orixinal que consiste na relación

co Ser. Partindo deste suposto faise logo unha análise moi aguda do sentimento *in genere* como punto central “para a comprensión ontolóxica do ser do home”. As explicitacións encol do proceso de individualización humana —o home é vida individualizada, mais tamén é espírito individualizado, pero con participación limitada en ambas superiores instancias— dá pé para que se nos aclare con rigor e fondura simultáneas, o coñecemento de tipo sentimental nas súas facianas de enlace entre a vida e o espírito, de coñecemento íntimo, e o sentimento do Ser. E entón chegamos ao intre en que se nos torna evidente que, como drasticamente escribe Piñeiro, “coñecerse é sentirse”. Todo isto e as esculcas que seguen no traballo piñeiriano sobre o pensamento e a diferenciación entre “pensar” e “razoar”, co problema da correspondencia entre a “idea” da realidade como obxecto do coñecemento e a realidade mesma ou, como a min me gusta dicir, a realidade real, constitúen, ao meu ver, as bases indiscutibles para a formulación dunha nova antropoloxía de cariz rexamente galego. Reparemos, como proba, nos máis recentes estudos sobre a psicoloxía do pensamento, uns estudos como os de Carl Friedrich Graumann, os de Norman R. F. Maier, os de Edna Heidbreder, ou os fundamen-

tais de Gilbert Ryle, que se poden inserir de cheo no rego doutrinal dos textos piñeirianos.

Se hoxe temos a posibilidade de entender ao 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 conceptual, o pulo metafísico e o estilo meditativo que elas de sempre esixen, que elas acotío reclaman. Non é fazedreiro entender ren, na perspectiva antropolóxica, se non se asentán os pés da persoa discorridora no torrón inabalable dunha pura, estrita e ben recortada meditación ontolóxica. Esa pura, estrita e ben recortada meditación ontolóxica velaí a temos, no lucidío ensaio piñeiriano que acabo de debuxar moi en esquema.

De forma que Ramón Piñeiro non só clarifica un modo distinto de pensar e, por ende, de fundamentar, senón que mostra ben nidiamente por certo, o vieiro real polo que facer, nos tempos vindeiros, o paseo descubridor e fecundador. Para alcanzalo foi preciso que denantes se desen no escritor as cualidades humanas que sinalei ao comezo deste parladoiro, e que se resumían nas dúas verbas honestas de radicalidade e autenticidade.

Por iso chama a atención, no lector avisado, que dous destes traballos de Ramón Piñeiro se traducisen ao castelán, na Arxentina, en 1961, co título de *Dos ensayos sobre la saudade* e que eles sirvan de texto, para estudo e comento filosófico, na Facultade de Filosofía e Letras da Universidade de Bos Aires.

Esta é pois unha das aportacións básicas que Ramón Piñeiro leva feito na pescuda da significación da saudade. Dela xorden, como temos visto, dúas novas posibilidades: Por un lado o xerme dunha futura filosofía de cerne netamente galego e, por outro, a constitución da rede conceptual na que pescar o coñecemento radical do ser do home de Galicia. A estrada queda aberta. Cómpre percorrela. E teño por sabido que el mesmo, o escritor, o meditador, ha ser quen, a bo seguro, nos brindará, en anos por vir, os complementos ao seu esquema, o froito dos seus novos, recomezados paseos filosóficos.

Mais agora, e co gallo do seu discurso de ingreso na nosa Academia, que acabades de escoitar, Ramón Piñeiro, ao cumprir a obriga protocolaria, alonga un chisco importante as esixencias do regulamento interno da corporación. Pois este discurso, que se somete gustoso a esas esixencias, atinxe, ao mesmo tempo, novos e altos fins. *A lin-*

guaxe e as linguas, ao meu ver, formula nun plano cultural inédito o problema da fala en xeral e 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 linguaxe dende unha perspectiva pluridimensional: a lingüística, a filosófica, a antropolóxica. Con todo isto, alcánzase transparencia no feito, importantísimo, de ser a linguaxe o suposto previo da cultura, o seu chan nutridor. Pero como a linguaxe se presenta, toma forma concreta nas linguas, resulta que son elas, na súa vixencia particular, as que confiren fasquía cultural a cada unha das colectividades que a usan. O agrupamento biolóxico pasa a ser conformación espiritual —ou sexa, cultural— cando é dono dunha lingua e nela traballa facéndoa e desfacéndoa, isto é, vitalizándoa no esfregado continuo da vida cotiá e no bater calado das creacións da cultura.

Poñer todo isto en verbas de concepto, e levarlo a cabo nunhas poucas páxinas é tarefa sumamente difícil. Ramón Piñeiro leva o labor a bo termo pola súa capacidade clarificadora e sintetizadora á que no principio eu aludín. Hai un traballo nada menos que de Hans-Georg Gadamer, titulado *As bases do século vinte* nas que se procu-

ra algo semellante sen conquerilo. E é o meu deber resaltar aquí que o que un texto alemán apenas deixa en intento inoperante, cunha firma ilustre ao pé, é realizado na nosa fermosa lingua galega, dun modo plenario e cunha firma debaixo que eu non sei se é ou non é ilustre, pero que si é definitoria da cultura galega actual. Dito sexa en honra e gabanza do noso tesouro espiritual e da súa maturidade intelectual.

Na segunda parte da disertación, a máis viva, a máis entrañable, Ramón Piñeiro vai disecando, con rigor que eu chamaría implacable, os factores que entoldan a visión do problema da nosa fala e o tornan, mesmo entre xentes galegas, nun motivo de ignorancia desvalorizadora, cando non na tristeira actitude que o acepta como unha causa perdida, como unha cousa morta e sen porvir ningún. A tríade de grandes prexuízos antigalegos, no idioma, o prexuízo sociolóxico, o prexuízo lingüístico e o prexuízo ideolóxico son os feitos sobre os que Ramón Piñeiro achega a súa lupa discriminadora e, co bisturí ben disposto, vai disecando as súas carnes resacas deica poñer ao descuberto o que queda debaixo delas, a saber, uns ósos petrificados, sen forma nobre, andamios de mala fe e non armazóns de vida aberta e sa. Podería eu agora sinalar, dentro deste apartado,

os acertos que a min máis me engaiolan, por exemplo a descrición sumaria pero intensa das dúas graves taras psicolóxicas do noso pobo: o servilismo resignado e mais o servilismo mimético. Penso que, como xa en algures teño escrito, cómpre estudar a mancha 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 cales, para min, son decisivos a desconfianza, o escepticismo, a lacazanaría e a vaidade hipertrofiada. Agora habería que engadir, e poñer en moi primeiro plano, ese sentimento de inferioridade diante da fala materna que marca, como un innobre ferro, a tantas criaturas da nosa terra.

¡Tantas criaturas da nosa terra! Sen dúbida. Pero tamén hai outras moitas, e son moitas máis, que non están mineralizadas, que senten dentro de si mesmas o rebulir xerminal da fala, a súa grave presenza escondida. Xentes, especialmente os mozos, que cando na alta noite se viran para dentro deles, para a súa intimidade, para os socalcos do corazón e da cachola, a soas, sen testemuñas, perciben a grande marea das verbas galegas “informuladas” que os asolagan como un lonxano e solemne rumor. É o balbordo da feira dos antigos. É o balbordo confuso dos vellos, dos labre-

gos, dos mariñeiros, dos fidalgos, dos nosos pais, dos nosos avós, e trasavós que, en cada verba apenas adiviñada, fitan para nós, acenan en nós e pídennos, en grave silencio, continuidade, fervor, confianza, ou o que é o mesmo, dignidade. E a dignidade colectiva, como a dignidade propia, comeza na fala. Fernando Pessoa, o gran poeta luso, deixou estampada esta frase definitiva: “A minha pátria é a língua portuguesa”. A nosa patria é o idioma galego. Esa é a patria dos patrucios e dos picariños, das nais e dos fillos, dos maiores e dos novos, da estirpe. A patria común.

Mais para defendela non abonda con eses asolagamentos na emoción. Eles poden ser o punto de partida, endexamais o punto de chegada. O punto de chegada son as obras, o que se escribe e 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 dun e doutro extremo, hai unha zona dialéctica na que é mester defender a lingua. Entre a vibración anímica e a realización espiritual esténdese o agro da loita a prol do noso idioma. Levala a fin axeitado esixe unha canle conceptual: o rego que dirixa e outorgue forma intelixible ao que nós percibimos sentimentalmente nas horas sinceras da autoindagación e da autoconfesión.

Esa canle velaí que a temos ofrecida, que a teñen os rapaces, como catecismo, nas breves páxinas diamantinas da parte derradeira do discurso piñeiriano. Que elas sirvan, que elas nos sirvan a todos, de esquema de pensamento no que taracear as nosas arelas, o noso sentimento e o noso patriotismo.

Temos visto, xa que logo, en rápido desfile, dúas facianas importantes da obra de Ramón Piñeiro: a faciana creadora e a faciana clarificadora. ¿Remata aquí o perfil deste home galego? Dende logo que non. Pois cabo de tales encomendas aínda é preciso engadir unha terceira, a da axuda persoal a cadaquén no afervoamento, na altura e na pureza do amor intelixente á terra. Sempre que alguén necesita de apoio para soste as súas máis íntimas inquedanzas, sempre que alguén mostra unha fisura pola que ameaza derrubarse o seu casal de dedicación desinteresada a Galicia, sempre, en calquera sazón, boa ou mala, pertinente ou impertinente, cómoda ou incómoda, alí atoparedes a Ramón Piñeiro, infatigable e cheo de paciencia, apuntalando á persoa que se vén abaixo, soerguéndolle os azos quizais semivencidos, desentoldándolle os ollos inquiridores e xa cansos. Trátase dunha tarefa escura, delicada e recuberta de abnegación que o noso escritor

cumpre como obedecendo a un mandado superior, con estreito senso do deber, pero, ao mesmo tempo, cunha infinita cortesía comprensiva. Esa cortesía —a que Nietzsche chamaba “cortesía do corazón”— crea un ámbito de folgura e de seguridade no que recibe o consello ou o adoutramento. E a torna, por si e ante si, fecunda, de froito sazonado. ¡Cantas e cantas almas desnortadas ten orientado a mente sintonizante de Ramón Piñeiro!

Para el as horas non contan. Ramón Piñeiro regala tempo como un patricio regala bens materiais. É o seu agasallo. Sempre a dar, sempre a entregar, sempre a escoitar, sempre a aturar nos demais. E os demais case que nunca se decatan de que tal despilfarro custa caro, moi caro. Custa na obra piñeiriana que se proxecta e se non leva a cabo. Custa en meditacións tronzadas que despois se non enderezan. Custa en estudo continuo do que sae, cando se leva a perfección, o intenso ensaio, a grande obra da que todos sempre agardamos luces e ensino. Ramón Piñeiro é unha man furada que enriquece aos outros empobrecéndose ela mesma. Teño matinado bastas veces que habería de illar ao filósofo e montarlle unha garda de respecto para a defensa e boa administración do seu tempo. E tamén teño pensado que se

iso fose posible, Ramón Piñeiro habería de comezar, devagariño, un parladoiro cos seus pretoriaños para alumearlles as inquedanzas e para facelos máis homes honestos e máis galegos radicais. Ramón Piñeiro derramaría o seu tempo de calquera forma, sempre que tal forma fose de beneficio para o amor e o entendemento da terra. Mesmo na maneira, tan tipicamente piñeiriana, do silencio. ¿Sabedes como é? Pois, pouco máis ou menos, así: Comeza o diálogo. O interlocutor fala a cachón. Nese intre, Ramón Piñeiro baixa a testa e cala. Entón o seu silencio tórnase tan expresivo que semella estar a engulir non soamente o que o outro di, senón ao outro mesmo na súa persoa física. É o seu un silencio deglutorio, asimilativo. De tal sorte que, ao final, cando o interlocutor remata o seu falar, inmediatamente é tomado pola estraña apreensión de que canto dixo non tiña senso, nin valor ningún. En suma, que perdeu o tempo. Entón apresúrase a explicar o seu pensamento, a ampliálo, a clarexalo. Ramón Piñeiro, coa testa baixa, segue tácito. O do parladoiro comeza a se sentir incómodo, a rebulir na cadeira, a facer concesións, a ceder terreo. Co cal, asistimos á loita dialéctica entre un parlante e un silencioso. Chega o momento en que os argumentos ou as teorías esmorecen flácidas, sen contido. Agora o

silencio é bilateral. E, de sutaque, escóitase a voz respectuosa, tímida de Ramón Piñeiro que pouco a pouco, mainamente, vai rillando co intelecto os propósitos do outro. Ao 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, grazas en principio ao talento escoitante de Piñeiro, a luz brillou no seu entendemento. Así, pois, con parla ou silencio, Ramón Piñeiro axuda decote.

¿Lembrades o que dixen ao comezo do meu discurso? Alí falei da radicalidade e da autenticidade como cifras definitorias da esencia humana de Ramón Piñeiro. Velaquí, agora, esa cifra concretada, ben ás claras, na obra de pescuda filosófica, na obra de ordenación conceptual e na obra de axuda ao próximo necesitado. A radicalidade e a autenticidade atravesan, como unha veta nobilísima, acabades de o ver, ese triple aspecto da figura piñeiriana. E, dese xeito, completan unha das criaturas máis valiosas —senón a máis valiosa— que Galicia ten dado nestes derradeiros anos.

Tales méritos traen, neste intre, a Ramón Piñeiro á Academia. Aquí ten el de arriquecer o contido e o labor futuro da colectividade. E estou ben seguro que, dende este intre, a nosa corpora-

ción alcanzará un novo matiz. Que algo nela vai tomar inédito rumbo. A presenza deste home recolleito abonda xa para que algo se nos modifique a todos. O tempo, ese tempo que Ramón Piñeiro tan acotío derrama, virá demostralo.

Benvido. Pois, ao seo da Real Academia Galega, Ramón Piñeiro, amigo, amigo sempre, exemplo sempre e sempre escolante de todos nós. Benvido. Xa ía sendo sazón de que ti recibises, pola túa parte, un agasallo. Ben merecente es del. Eu seino con sabenza patética porque eu sei do teu vivir nos anos escuros. Naqueles anos en que ti andabas como un pobre de pedir a bater en tódalas portas procurando unha esmola de galeguidade. Con fame, sen cartos, metido no curruncho frío dos vagóns de terceira, nas invernías galegas, ti atravesabas o país coa mesma terca teima, coa mesma calma e coa mesma seguridade con que hoxe prestas ouvidos aos laios e ás arbitrariedades dos demais. Un día apareciches cabo de min. Viñas con poucos folgos, máis fraco que nunca, mal vestido, recién devolta a luz aos teus ollos doentes. Estabas enfermo. E non te queixabas. Aínda tiñas, como sempre, o sorriso doado, e a mente aberta. Recibiras algunha esmola. Pero tamén, en moitas veces, as portas bateran a rentes da túa faciana. Eran, Ramón Piñeiro, os anos es-

curos, xa queda dito. Había estupor. Había cansazo. E ti, tan livián, non coñecías nin o abraio, nin o cansazo. Ti seguías. A túa autenticidade radical, a túa raigaña de galego, como a dunha árbore inabalable, sostiña o teu corpo case que entregado. O tempo seguía desenvolvendo o seu incerto nobelo. E pouco a pouco o que ti pedías, o que ti predicabas, resultou verdade. As portas dos veciños asustados comezaron a entreabrirse. As esmolas xa non foron esmolas, senón regalías e esforzos ben concertados. Galicia acordaba do sono da invernía. As túas 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 espiritual. E a súa fecundidade na cultura.

Hoxe a colleita piñeiriana é, sinxelamente, enorme. Pero eu non podo esquecer endexamais aquela imaxe túa de necesitado total a quen as máximas miserias non asoballaban a esperanza do futuro. Porque tiveches fe, porque fuches íntegro, porque sufriches sen laio, porque sendo pobre regalaches enerxía creadora, velaquí tes, bo amigo do corazón, un recanto de calor humana no fogar comunal.

APÉNDICE

INFORME DE OTERO PEDRAYO
Á REAL ACADEMIA GALEGA

Á Xunta de Goberno da Academia Galega,
con fondo respecto e agarimo

Só dispoñendo de pouco máis de media hora para chegaren estas letras ó debido correo, deben ser elas de abondo curtas, pero inzadas para quen as escribe dun fondo e grave gozo, como o dunha vella albre de madrugueiros paxaros nun abrente de marzal. Pois debendo dictaminarse sobor da candidatura de don Ramón Piñeiro para unha cadeira na nosa Academia, imponse de seu, como ó verso a cadencia, o intre de luminoso amanecer na cultura galegoportuguesa do ensaio *Significado metafísico da Saudade (Grial I, Presencia de Galicia, 1951)*, onde a doutrina, traballando en longos e apaixonados silencios, agroma chea de sentido. Con ela, de entón teima esencial do seu pensar, Ramón Piñeiro, cebádoa de doces e unha miga preguizosas ribeiras de néboa, leva a

saudade ó fío centroso e senlleiro do devir do noso espírito. Descubriuse entón para a atención meditativo e para o agardar do sentimento aquel camiño de verdade e liberdade: “¿E logo a nosa lírica, cuia espontaneidade, autenticidade e valor nos singularizan dos demais non ha ter a mesma significación filosófica que a dos demais?” Trataba o calmo e lucidío espírito de Ramón Piñeiro da raíz da lírica e da filosofía na “intimidade radical do home”. Aquel ensaio foi para a interpretación da saudade o que para a traxedia grega os *Oríxenes* de Nietzsche; ou un escrito de Bédier para a xénese da poesía épica medieval. Coa responsabilidade fermosa, en Piñeiro, da fondura, engádego e manifestacións das formas fuxidías da saudade. Como autocomentarios e glosas, os ensaios *A saudade en Rosalía* —en *Sete ensaios sobre Rosalía, Grial*—, redactado en Compostela en 1952, e *Para una filosofía de la Saudade* —Galaxia, 1953—. O espírito síntese compracido en imaxinar nas horas e traballos calados de Piñeiro os primeiros gromos da súa teoría, nos despaciosos estudos, nas soedades, na Galiza e lonxe da Galiza, en traballos como aquela versión dos *Altkeltische Dichtungen* de Julius Pokorny, feita en 1952 e denantes en colaboración con C. Fernández de la Vega e dada á luz nas publicacións da Biblioteca

Galega co título de *Cancioneiro da poesía céltiga*. Tamén, para entrarnos nas hirsutas loitas e nas soedades brosladas de paixón dos poemas do Norde, latexaban imaxes, ascendencias, do ser da Nosa Terra. Entrambos lugueses, avencellados polas mesmas adicacións severamente cumpridas, puxeron na nosa fala e anotaron o libro de M. Heidegger *Da esencia da verdade* —Galaxia, febreiro de 1956—. Con isto, a vella e esperanzada fala, como unha carballeira cun vento de cumes agardado, decatouse de ser dona dun novo valor expresivo.

Non podendo nin querendo neste intre encentar nin o comén dun labor crítico —dada a ilustración da Academia—, non podemos tampouco esquencer sobre Ramón Piñeiro dous fermosos traballos, entre outros. O ser e carácter de gran lírico do inesquecente Carlos Maside brilla no prólogo ós *Cinquenta dibuxos*, do mestre da expresión e movemento da nosa xente, da súa cósmica reacción na luz; e nos parágrafos primeiros dunha carta —a Leonor e Francisco da Cunha Leão publicada nun volume de biografía e crítico— escribe en Santiago en 1958 uns conceptos aleccionadores e nidios arredor da evolución cultural galega no século XIX. Falando de cartas, podería quen isto escribe compor un fermoso libro

de temáticas, e sobre todo de información cultural galega e non galega, coas que garda de Ramón Piñeiro, que xunta ó seu poder de análise e vivencia dos métodos e realidade da filosofía —como Leibniz home do mundo e pensador— un senso e emoción expertas e vixiantes da actualidade, ata o punto de non haber home quen coma el alente no latexar do vivir galego. E xa lembrando como este home aínda novo e mestre na xornaleira conversa, na carta, no exemplo e no silencio da nova xeración, de cuia obra pende o futuro e salvación do espírito da Galiza, vai de seu, a penas si fai falla a formulación do parecer de quen, ó rubricar este dictame, xa imaxina como nosa Institución acollerá nos seus traballos a don Ramón Piñeiro coa seguranza de que os mestres que foron se aledarían —Pondal, Murguía, Curros, Castelao— e a cerne mocidade galega e as minorías intelectuais do Occidente han sentir unha fonda alegría.

Trasalba (Ourense), 29 de setembro de 1963.

Ramón Otero Pedrayo

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE

Limiar	9
A linguaxe e as linguas	47
Discurso de resposta de Domingo García-Sabell	97
Apéndice: Informe de Otero Pedrayo á R.A.G.	123
Índice onomástico	129

Este libro,
A LINGUAXE E AS LINGUAS
de *Ramón Piñeiro*,
rematouse de imprimir
nos talleres de

,
o día

