

REAL ACADEMIA GALLEGA

NOVA APROXIMACIÓN A  
UNHA FILOSOFÍA DA SAUDADE

DISCURSO LIDO NA RECEPCIÓN PÚBLICA  
DE 20 DE XUÑO DO 1980 POR

DON ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

E RESPOSTA DE

DON RAMÓN PIÑEIRO LÓPEZ



ARTES GRÁFICAS GALICIA, S. A.

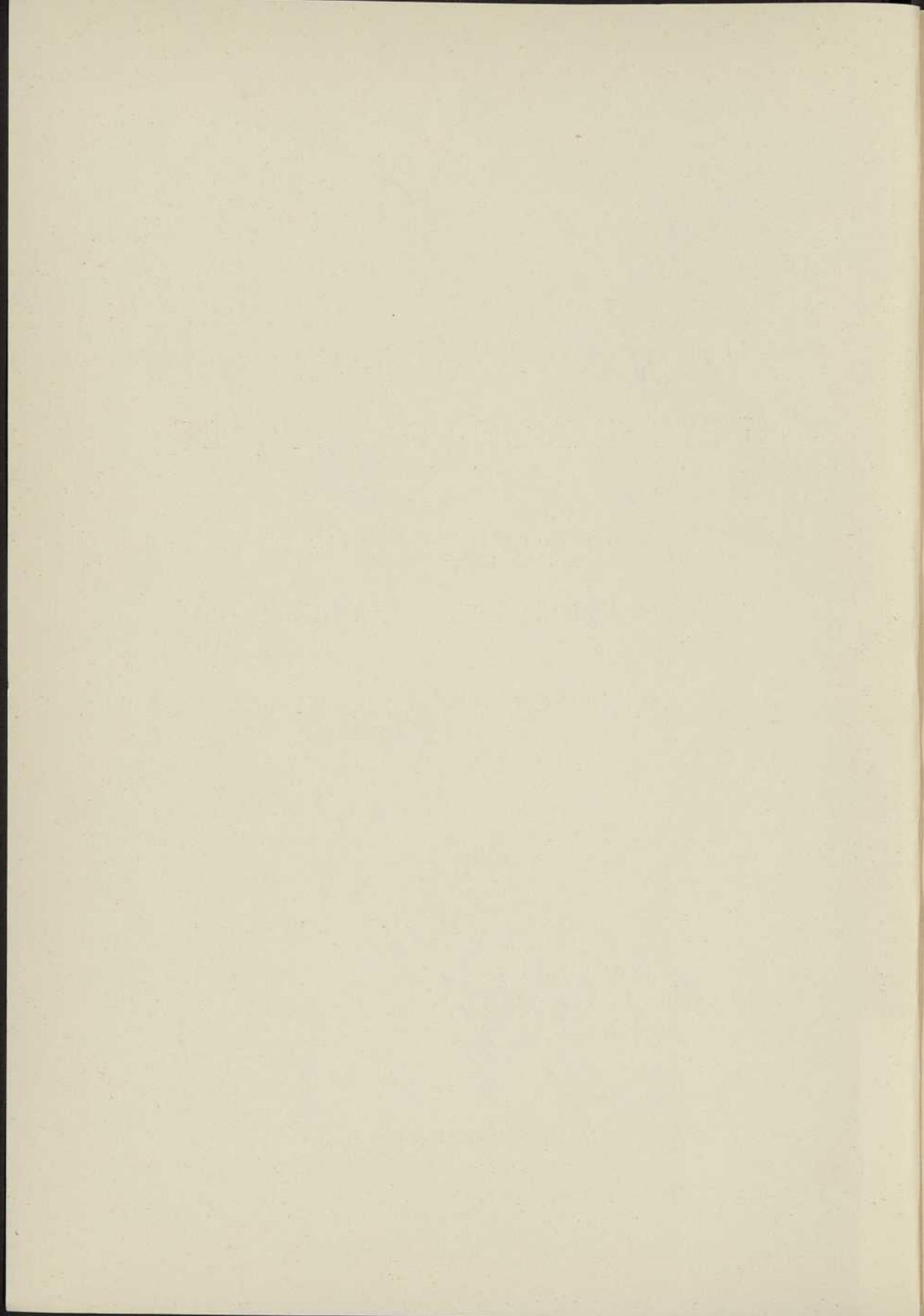
VIGO

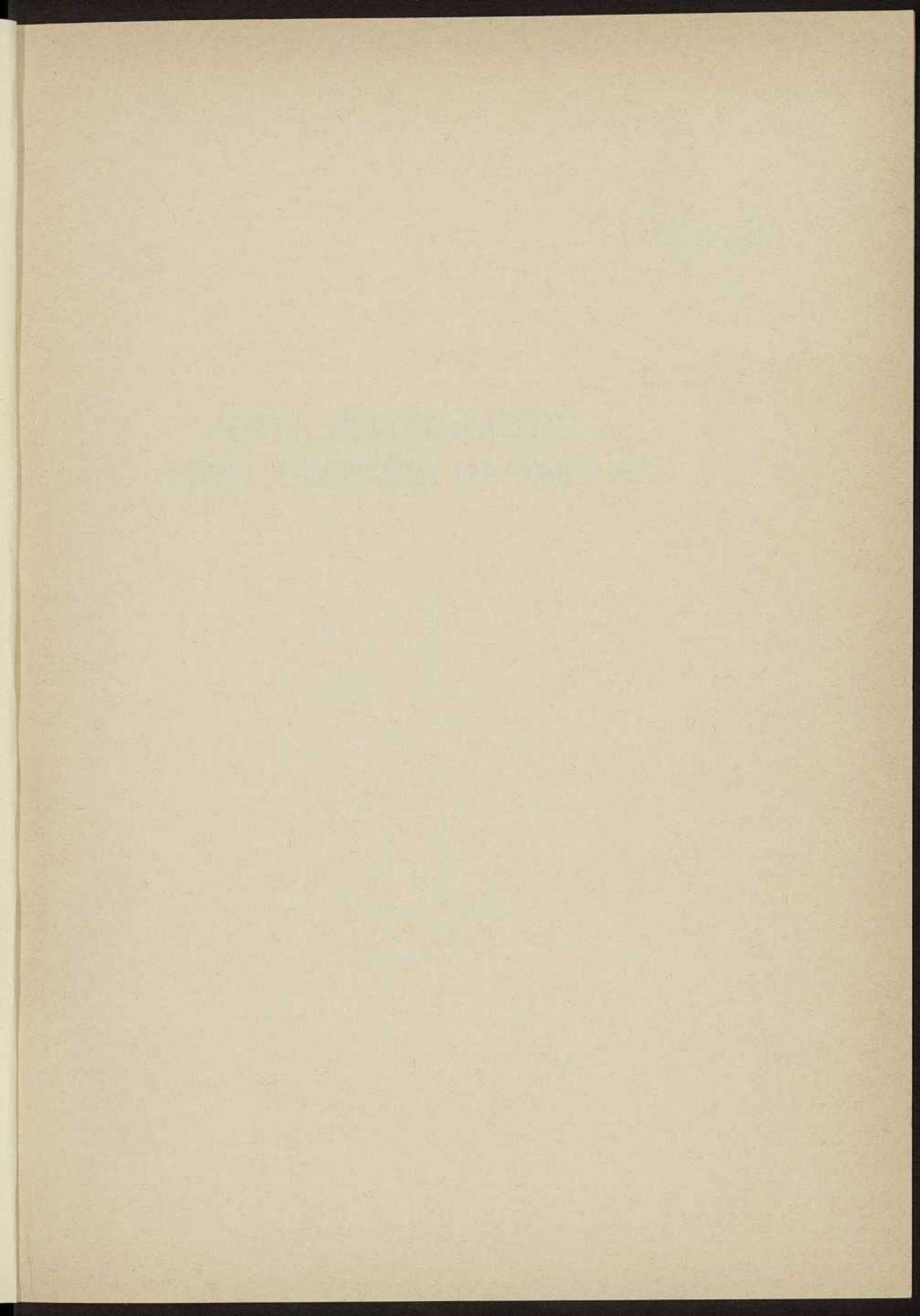
1981

DEMIA  
SA  
UÑA

66

eca





REAL ACADEMIA  
GALEGA

A CORUÑA

36466

Biblioteca



11 7072



Biblioteca

NOVA APROXIMACIÓN A  
UNHA FILOSOFÍA DA SAUDADE



Depósito Legal VG - 25 - 1982

I.S.B.N. 84 - 600 - 2545 - 4

---

Artes Gráficas Galicia, S.A., Segovia, 15. VIGO

REAL ACADEMIA GALLEGA

NOVA APROXIMACIÓN A  
UNHA FILOSOFÍA DA SAUDADE

DISCURSO LIDO NA RECEPCIÓN PÚBLICA  
DE 20 DE XUÑO DO 1980 POR

DON ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

E RESPOTA DE

DON RAMÓN PIÑEIRO LÓPEZ



ARTES GRAFICAS GALICIA, S. A.

VIGO

1981

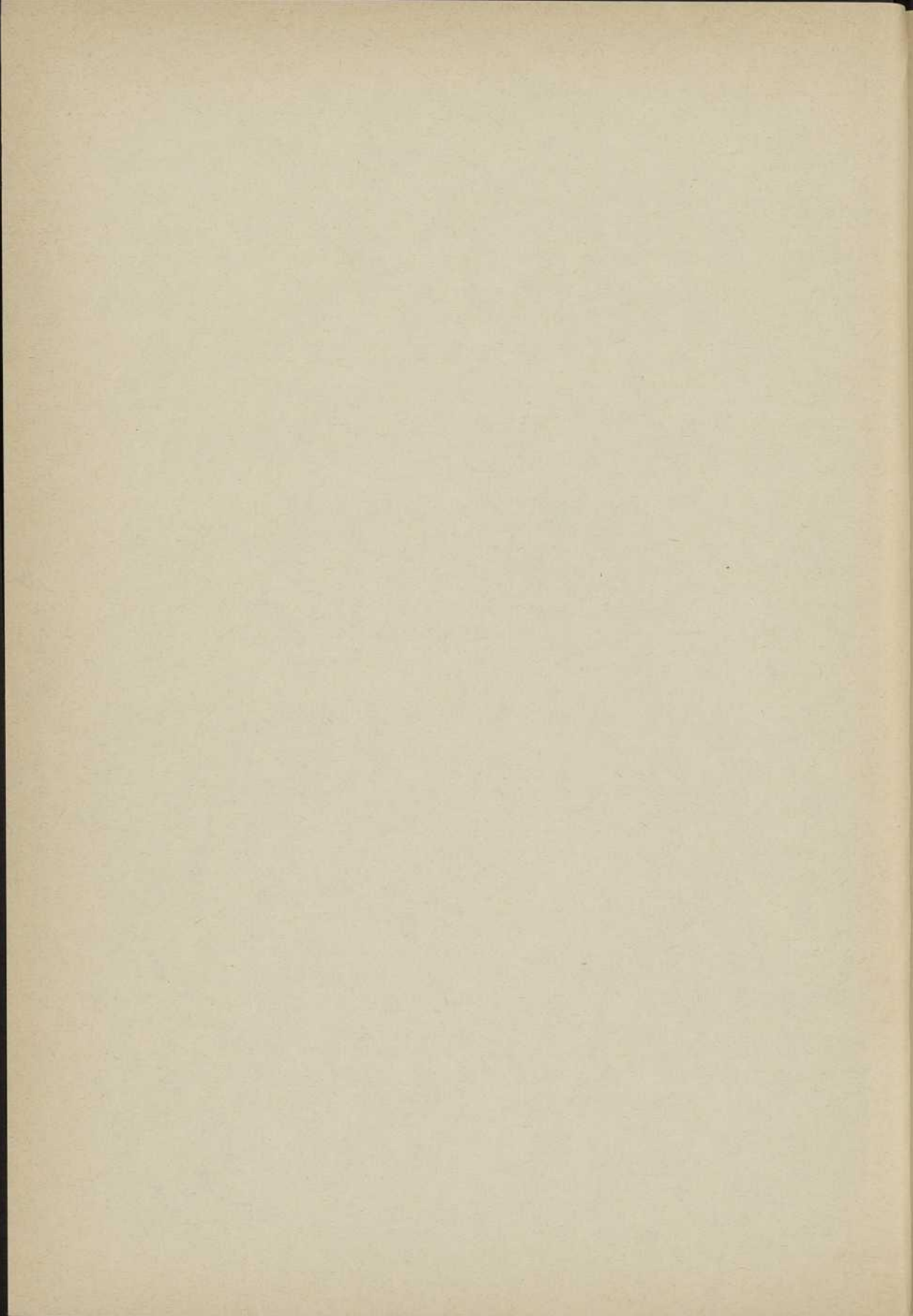
UNIVERSITY OF CALIFORNIA  
LIBRARY



UNIVERSITY OF CALIFORNIA  
LIBRARY

DISCURSO  
DE  
DON ANDRÉS TORRES QUEIRUGA





Señores Académicos:

Cando chegou a min a primeira noticia acerca do nomeamento para esta Real Corporación, a reacción foi de sorpresa e sobrecollemento. ¡Tan por enriba das miñas posibilidades e mais aínda das miñas aspiracións se me apareceu sempre isto que agora, pola vosa excesiva xenerosidade, é un feito real concreto!

Permitídemme que empece así, referíndome dun xeito tan persoal á miña sobrecolllida sorpresa, porque non atopo outra medida mais exacta para expresarvos a magnitude do meu agradecemento. Somentes el pode colmar dalgún xeito a distancia entre os meus escasos merecementos e o alto honor a que me chamastes.

Anque ben sei que non son méritos nen honores as medidas do voso criterio, que se apoia nunha escada de mais nobres valores. O voso é un chamamento ao servicio, non un premio de méritos; un sinalamento de tarefas a cumprir, non un reconto de metas atinxidas.

Así o entendo e así vos prometo sinceramente que o tratarei de levar a cabo na medida das miñas cativas forzas.

Ten a nosa patria galega unha cultura de fondas raíces e de ampla e cordial universalidade. Ela, como cifra das xentes que a produciron no pasado, que a sosteñen no presente e que a esperan como entrañable herdanza no futuro, merece todo o noso respecto e todo o noso esforzo. Cada aspecto da súa riqueza e cada perspectiva do seu horizonte deben ser por nós cultivados con esmero.

Estou seguro de que ao pensardes no meu nome, tiñades a ollada posta con especial atención nese eido da cultura común que constitúe o campo mais especificamente relixioso. Campo por natureza inviscerado no mais íntimo da lingua e da palabra. Como expresión espontánea, na oración; como expresión social, na predicación; como



expresión solemne e oficial, na liturxia; como expresión científica, na teoloxía...: a palabra ocupa un posto absolutamente central na dimensión relixiosa da cultura.

Quixera poder expoñer hoxe diante de vós unha fermosa floración real e unha rica seitura efectiva desta esixencia. Quixera presentarvos unha liturxia resoante de acentos enxebremente galegos, cuns textos oficiais que expresasen a suprema esperanza do home na mesma lingua en que Rosalía expresou a súa mais fonda angustia. Quixera presentarvos unha literatura espiritual e teolóxica que levase encarnada no seu estilo e no seu idioma a fasquía precisa do noso xeito cultural. E algo certamente puidera presentarvos, seguro de que vós comprenderíades a carga de xenerosidade e aínda de sacrificio no pouco que aquí vos presentase e que, pola vosa parte, ben coñecedes.

Pero non é precisamente regalo nen ragalía o que, en definitiva, vos podo ofrecer. Senón man aberta, que pide a vosa colaboración e a vosa comprensión. Comprensión, para unha penuria ferinte no seu largo alcance histórico e no seu duro precio social. Colaboración, para ver se, por fin, entre todos abrimos un tempo de promesa, no que o *Logos*, que os cristiáns profesamos como *Palabra* fundante e primordial, “poña a súa tenda entre nós”, ben afincada na terra da nosa cultura e ben agarimada pola arpada ramaxe do noso idioma.

Mais non quero abusar da vosa atención, pois, antes de expoñer o tema propio do discurso, debo aínda facer merecida memoria do meu ilustre predecesor neste posto. Anque seguramente el, bo galego, xenerosamente aberto a tódolos ventos do espírito, aprobaría gustoso o tempo consagrado á evocación de tan trascendental urxencia.

Sebastián Martínez-Risco e Macías naceu en Ourense, o ano 1899. Un lugar e unha data que son todo un símbolo, se non unha premonición. O lugar situouno nun dos nodos en que con mais enerxía se estaba concentrando o rexurdir espiritual da Galicia moderna. En Ourense puido asistir ás tertulias de alta e grave erudición, que o seu tío Don Marcelo Macías formaba cos homes da comisión provincial de monumentos; igual que mais tarde o faría, baixo o familiar patrocínio do seu curmán Vicente Risco, ás xuntanzas da revista “Nós”. O tempo vencellouno á xeración galega do novecentos, que, discorrendo paralela á española do 27, contou con representantes tan ilustres como Rafael Dieste —que aínda hoxe nos honra e nos



soergue coa sua presenza—, Blanco Amor, Otero Espasandín, Euxenio Montes, Luis Pimentel e Alvaro Gil.

Nestas coordenadas desenrolou el unha obra de amplo espectro e sempre animada por un fondo senso humanista e patriótico. Non é cousa de nos alargarmos agora nunha enumeración e moito menos nunha análise pormenorizada. Sinalemos tan só os tres marcos fundamentais que configuran a estrutura da súa aportación: xurista, home de letras, académico.

A ciencia xurídica foi a porta grande da súa entrada no mundo da cultura superior. Empezou o Dereito na Universidade de Santiago, continuou o seu estudo nas de Zaragoza e Madrid, acompañado sempre pola sombra protectora daquel ilustre profesor que foi o seu irmán Manuel. E o Dereito vai ser obxecto permanente da súa reflexión teórica e da súa dedicación práctica. Xuez, maxistrado e abogado, e de novo maxistrado até a súa xubilación, que el aproveitou para se consagrar mais enteiramente ao estudo e á publicación. Civilista de ampla e rigorosa formación e de fonda e temperada vocación, consagrou o mellor dos seus esforzos á investigación do Dereito Civil Especial de Galicia. A problemática galega débelle monografías, iniciativas e horizontes. Obras maiores a este respecto son “El régimen jurídico de la propiedad territorial en Galicia a través de sus instituciones forales” (1958), “Lagunas institucionales en la compilación de Derecho Civil Especial de Galicia” (1967), “As institucións xurídicas e a vida económica e social en Galicia” (1968). Numerosos traballos de carácter mais particular completan a aportación destes libros: “As institucións comunitarias no dereito foral galego”, “Los montes comunales de Galicia”, “Significación social dalgunhas institucións non acollidas na vixente compilación”, “Institucións que acobexan formas de vida comunitaria en Galicia”. E aínda: “Las ideas jurídicas del Padre Feijóo”, “Jurisconsultos gallegos: Juan Manuel Paz Nóvoa”, “Louvor e denosto da advogacía”, “La comunidad patrimonial en la regla de San Benito”, “Proiección da abogacía na sociedade galega”. Sinalemos finalmente: “O sentimento da xusticia na literatura galega”, que foi o seu formoso discurso de entrada nesta Real Academia e que, pola feliz conxunción do rigor xurídico e da preocupación literaria, constitúe unha excelente introdución á súa outra faceta de home de letras.

Nela debemos sinalar a súa triple valencia de poeta, de prosista e de conferenciante. “Trébol poético”, “Nadaliñas”, “O recuncho



amado” chegan a nós con versos de ampla e clásica cadencia, con certo saíbo colorista e de amorosa tendencia descritiva. A súa prosa produciu no ámbito da creación unha novela, “La tanza negra. Ejemplo y agonía del Juez Oria” (1943), de marcada impronta autobiográfica. E floreceu abondosamente no ensaio: xa fica feita a referencia dos máis estrita e directamente xurídicos. Habería aínda que sinalar algún outro de tema diferente, pero sempre animados todos por idéntica paixón por Galicia e tocados por ese estilo de clásica voluta nos períodos, de orden e rigor na exposición e cunha extremada cortesía na claridade, que mesmo por veces parece facerse didáctica. Sinalemos: “A fauna na literatura galega”, “Raiz galega da obra de Valle-Inclán”, “O xenio lírico de Ramón Cabanillas e a terra cambadesa”, “Concepción Arenal, o la épica del sentimiento”, “Presencia da lingua galega”, “Catro conferencias encol de Castelao” e, finalmente, “O mar e a saudade”, que tan ben enlaza co tema que hoxe teño o honor de desenvolver diante de vós. Cualidades semellantes adornaban a súa actividade como conferenciante, de expresión xusta e medida e de xesto sempre moderado e persuasivo.

Como académico, a sinceridade da súa entrega e a altura das súas dotes foron solemnemente recoñecidas ao ser elixido para Presidente desta Real Corporación. E Don Sebastián soubo de novo responder á confianza nel depositada, abrindo unha época de auténtico reflorecedo. Durante o seu mandato, en efecto, fóronlle impresos novos azos ao Boletín, ditáronse por primeira vez unhas normas ortográficas e morfolóxicas do idioma galego, instituíuse o Día das Letras Galegas e conseguíuse, finalmente, que a Academia puidese dispor dunha casa ilustre para asentarse a súa sé, como sinal acaso desta nova andadura que todos estamos a gozar e á que quixeramos, na medida das nosas forzas, contribuir. A lembranza e o exemplo dese xeneroso galego e dese entregado académico que foi Sebastián Martínez-Risco, constitúen un facho aceso: luz e ánimo para os novos camiños de Galicia.

## NOVA APROXIMACION A UNHA FILOSOFIA DA SAUDADE

Sobre a saudade está xa cáseque todo dito. É para nós, galegos e portugueses, un tema tentador, por íntimo e peculiar, por entrañable e específico. Nesta mesma ilustre Sé foi expresamente abordado: de xeito directo e coa forza conxenial da intuición poética, por Cabanillas; de modo mais indirecto, pero coa ampla e sutil comprensión que o caracterizaba, por Otero Pedrayo. Del se teñen ocupado, con penetración e acerto, moitos membros desta Real Institución. E a el consagraron unha abondosa bibliografía os nosos irmáns de alén Miño. Hoxe, felizmente, non resulta xa doado abranxer canto sobre o tema se ten dito ou escrito.

¿A que ven, logo, un novo traballo? ¿Non será multiplicar unha vez mais sen necesidade ese alado e precioso ente da palabra, do que tan necesitados andan os mais dos temas da nosa terra? Puidera ser. Pero, por outro lado, é ben certo que o tema segue ahí diante de nós, ofrecendo sempre novos aspectos, descubrindo novas riquezas, abrindo novas profundidades. Non podemos ser avaros coas nosas raíces nen escatimarlle o esforzo ás nosas esencias. Toda aportación será escasa, cando se trata de iluminar o fondo posiblemente mais peculiar do noso xeito de estar no mundo, de estar ante o Ser. ¿Como gostaríamos ás veces de ver aplicada ao estudo da saudade a forza creadora dun Scheler, a enerxía dun Bloch, a finura dun Ricoeur ou a profundidade dun Amor Ruibal!

Iso non resulta posible. Pero ao menos será preciso ir introducindo o noso tema no espacio aberto polas súas intuicións. Polas súas e polas de todo o pensamento moderno, naturalmente. Se aludimos expresamente a elas, é porque foron elas as que, con maior ou menor intensidade, acompañaron as presentes reflexións. Reflexións que se saben gozosamente debedoras das que entre nós se teñen xa feito e sen as que se carecerían da súa mesma condición de posibilidade. Pe-



ro que, mesmo por iso, recoñecen que a mellor maneira de agradecemento consiste en retomar o esforzo e intentar seguir laborando na xenerosidade do suco común.

En concreto, o noso intento —aparte de ter algo de íntimo desafogo— quixera aportar algunha clarificación sistemática en orde a unha delimitación fenomenolóxica e a unha clarificación ontolóxica da experiencia da saudade.

#### A. PLANTEXAMENTO

Cando un tema se mostra tan multifacético, sutil e complexo como o da saudade, o simple feito do plantexamento adquire unha singular importancia. Tanto mais canto que, dun xeito cáseque paradóxico, se nos impón como primeira tarefa o localizar o obxecto mesmo da investigación. En efecto, unha simple lectura cursiva dos textos mais sobresaíntes suscita unha pregunta inquietante: ¿fálase sempre de idéntico fenómeno cando se fala da saudade? Desde a *Sehnsucht* xermana ao instinto da morte, desde a angustia á esperanza, desde a morriña á soedade ontolóxica, desde a luz divina á negra sombra —por escoller algunhas posturas típicamente contrapostas— téñense sostido tantas teorías, que cobren practicamente a extensa gama da subxectividade humana. ¿Onde localizar a saudade nesa auténtica fraga de fenómenos contrapostos, afíns ou entremezclados?

Sería superficial atribuir a capricho ou a falta de seriedade tal multiplicación de teorías. A pesar das diferencias, existe entre elas ese “ar de familia” no que Wittgenstein atopaba a pertencia ao mesmo “xogo lingüístico” e no que nós podemos recoñecer o esforzo honesto por apreixar o único obxectivo que é a saudade.

O que sucede é que ela se esconde teimudamente ante o esforzo delimitador, disimulando a súa fasquía nos pregues mais profundos da intimidade e na irredutible pluralidade das suas manifestacións. De xeito que á natural dificultade de todo o profundo se suma aquí a, até certo punto, paradóxica da súa manifestación. En efecto, a partir dun determinado momento, localizable cara ao fin do século XVI<sup>1</sup>, en Portugal a saudade convértese en literatura, multiplícase o seu uso e entra polos perigosos sendeiros da mera retórica. En todo

(1) Cfr. K. Vossler, *La soledad en la poesía española*, Madrid 1941, p. 13. 181-195.



caso, a palabra<sup>2</sup> adquire, tamén para a súa herencia a partir do Re-xurdimento galego, unha larga e equívoca polisemia. Anque a intuición vivida da saudade non se perdeu enxamais, a súa teorización ficou fortemente dificultada e complicada.

Hoxe, para someter a análise a súa obxectivación escrita, faise preciso perforar numerosos estratos de sedimentación literaria. Sedimentación con moi diversos grados de pureza e transparencia, que non sempre propicia inmediatamente o acerto. A mesma palabra saudade non pode ser tomada sen mais como guieiro: non todo o denominado con ese evocador vocábulo responde á vivencia auténtica, nen a podemos descartar sen mais alí onde a palabra non aparece. Moitas veces esa ausencia pode ser mesmo sinal de pureza, pois, ao non existir preocupación literaria, a vivencia chouta espontánea, escapando á posible deformación ideolóxica ou á coloración do pre-xuicio. O caso de Rosalía é a este respecto elocuente: onde a saudade se nos mostra en todo o seu vigor metafísico, a palabra desaparece de ordinario baixo o manto cotián dos obxectos ou situacións en que se encarna.

Non quer isto decir, sen embargo, que esa literatura resulte indiferente e que se poida prescindir do seu estudo. Sería tanto como borrar as pegadas da saudade na historia e eliminar o curso da súa formación e sucesiva configuración. Sinálanos unicamente a complexidade do proceso e a indispensable cautela que compre despreparar para acertar co seu centro.

Hai unha conclusión que se impón xa á primeira ollada: a consideración terá que ser necesariamente dialéctica, tratando de mediar-se con rigor entre os dous polos da introspección e da extrospección. Será necesario atender simultaneamente ao que dentro de nós vai deitando continuamente a propia experiencia de galego-portugueses e ao que fóra de nós atopamos xa expresado, e incluso reflexionado, na nosa tradición. Anúnciase así a primeira aparición do *círculo hermeneutico*: de cal sexa a nosa experiencia dependerá a lectura que fagamos da tradición; da lectura de tradición irá resultando a configuración da propia experiencia. Pero sabemos xa pola moderna hermenéutica que isto, lonxe de ser un vicioso e estéril demostrar o mesmo

---

(2) Sobre a problemática filolóxica da palabra *saudade* e sobre as súas variantes *soidade*, *suidade*..., cfr. as observacións de R. Piñeiro na contestación (*infra*, p. 79) e C. Michaélis de Vasconcelos, *A saudade portuguesa*, 2ª ed. revista e acrescentada, Porto-Lisboa-Rio de Janeiro 1922, p. 55-59; K. Vossler, O.c., p. 11-27; X.A. Montero, *Filoloxía e historia cultural da saudade*, en *La saudade*, Vigo 1953, p. 119-127.



polo mesmo, constitúe o único camiño por onde a razón pode acceder ao coñecimento da profundidade. Anque non sempre poida ser expresamente tematizada, esta dialéctica debe ficar ergueita ante a nosa atención, pois en boa medida ela subtenderá todo o presente esforzo reflexivo.

Pero hai outro aspecto decisivo que a alusión ao problema plantexado pola literatura proxecta sobre o noso discurso. Desde os mesmos comezos da reflexión sobre o tema aparece suscitado un vello contencioso: o da tensión entre peculiaridade e universalidade. Aparece xa na primeira reflexión verdadeiramente sistemática sobre o tema: no *Leal Conselheiro* de Don Duarte. Dísenos alí: “É porém me parece que este nome de saudade tao próprio, que o latim nem outra linguagem que eu saiba nao é para tal sentido semellante”<sup>3</sup>. Suscítase, pois, o problema batallón: ¿é a saudade algo exclusivamente portugués, digamos mais exactamente: galego-portugués? Non estamos, de certo, ante unha pregunta banal ou unha cuestión de meros nomes.

Se a saudade é algo exclusivo e peculiar, deixa de ser verdadeiramente humano e comunicable, aparece por forza como algo superficial na súa mesma particularidade, e fica á marxe da cultura como algo irremediabilmente provinciano. Se, pola contra, é algo simple e sinxelamente universal, pérdese un dos signos mais radicalmente diferenciais da nosa literatura e acaso da nosa cultura, deixa de ser algo que nos afecta especialmente e fican no ar tódalas nosas consideracións.

Realmente o asunto preséntase mais sutil e non deixa encerrar a súa riqueza entre os extremos abstractos dun abstracto dilema. O peculiar non se opón necesariamente ao universal. Sabemos, mais ben, que é na concreteza do peculiar onde de ordinario habita e se manifesta o verdadeiro universal. Que por iso é sempre, fóra do reino das puras ideas —que equival a decir fóra da realidade—, universal concreto. A saudade non precisa sustraerse a todos para ser verdadeiramente nosa, nen precisa deixar de ser nosa para pertencer a todos. Cantos a ela se achegaron con sensibilidade, recoñecen unanimemente que se trata de algo radical e entrañablemente humano, que, polo mesmo que afecta á nosa mais íntima raíz, comulga polo fondo coa orixinaria intimidade de todo home. Sucede tan só que esa dimensión do *humanum* se lle fai patente con especial facilidade

---

(3) Cit. en D.L. Pereira da Costa.- Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade*, Porto 1976, p. 15 (citaremos: *Introdução*).



e con peculiar intensidade ao noso modo específico de ser e estar no mundo, e que, en consecuencia, a súa obxectivación no carácter e sobre todo na arte aparece inconfundiblemente tinxida pola nosa especificidade étnica e cultural. Non temos, logo, *algo* exclusivo e peculiar, pero témolo dun *xeito* peculiar e exclusivo.

Eis o fundamento polo que podemos afirmar con toda razón que a vivencia da saudade e a súa articulación reflexiva é algo, acaso o mais importante, que a cultura galego-portuguesa pode aportar á cultura universal. Dixérao xa con palabras apaixonadas, carregadas coa forza —e co desorde— da intuición poética, Teixeira de Pascoaes e con el a escola saudosista. Díxoo entre nós, con palabra exacta e razón medida, Ramón Piñeiro<sup>4</sup>. Non se trata, certamente, de apropiarnos grazas a un simple esquema un posto na historia universal. Nen tan siquer de reclamar para nós, en monopolio espiritual, un ámbito da cultura: o ámbito sentimental. Trátase tan só de recoñecer, con esa modestia que constitúe a grandeza do espírito, que nese ámbito común se nos ofrece a posibilidade de vivenciar, obxectivar e talvez pensar unha faceta. Faceta que supón para nós a comunión estremecida co río mais vivo da nosa tradición e coa raíz mais fonda da nosa intimidade. E que pode supoñer para os demais unha tonalidade enriquecedora no múltiple, complexo e innumerable concerto da cultura.

Á súa vez, desa cultura chégannos instrumentos conceptuais que debemos aplicar ao estudo da saudade. Todo o que os desenrols da filosofía teñen aportado á analítica do sentimento e ao esclarecemento da existencia, todo o que a fenomenoloxía e mais a antropoloxía esclarecen acerca das vivencias profundas do home, debe ser, na medida do posible, tido en conta. Os últimos estudos acerca da saudade dan, en xeral, claro testemuño desta aportación. E resulta obvio que resta aínda moito camiño por andar. Estamos, en realidade, ante unha segunda cara do círculo hermenéutico: o que de orixinal poida haber na aportación galego-portuguesa a este eido da cultura universal, debe ser mediado polos desenrols desa mesma cultura; ésta, ao contribuir ao esclarecemento daquel eido particular, traballa tamén no propio esclarecemento.

Resultan, pois, dúas polaridades fundamentais no plantexamento do tema. A primeira móvese entre a experiencia íntima da saudade e a súa obxectivación artística, obrigándonos a simultanear a

(4) *Siñificado metafísico da Saudade. Notas pra unha filosofía galaico-portuguesa*, Vigo 1951.



introspección coa recolección do senso nas manifestacións artísticas da nosa tradición. A segunda sitúa todo ese proceso particular en confrontación directa co movemento universal da cultura, obrigándonos simultaneamente a acentuar o peculiar da nosa aportación e a deixalo fecundar pola riqueza dos demais. Dese xeito o tema da saudade convértese nunha das encrucilladas onde o noso espírito se pode atopar mais radicalmente a sí mesmo. Nel converxen en síntese viva o mais íntimo da identidade individual, co mais peculiar do propio espírito colectivo, e ambos factores determinan un lugar decisivo da nosa intersección coa dinámica da cultura universal.

Aínda resta un terceiro aspecto a ter en conta á hora de plantexar o tema da saudade. As polaridades até aquí descubertas delimitan un ámbito global, que consta el mesmo de diversos niveis. Caben, en efecto, distintas aproximacións ao estudo da saudade. Deixando de lado unha posible aproximación cosmolóxica e aínda fisiolóxica<sup>5</sup>, existen dúas posibilidades fundamentais, ambas frecuentadas polos autores: a psicolóxica e a filosófica.

O afrontamento psicolóxico ten cousas moi importantes que decir. Sobre todo desde que aplicou —lémbrense os traballos de Rof Carballo, García Sabell e, mais tarde, López Nogueira<sup>6</sup>— o instrumental psicoanalítico. A consideración das raíces que a saudade bota na psicoloxía profunda do suxeito, non pode hoxe ser descoidada: deita dela unha irredutible luz que sería inxenuo e cientificamente suicida descoñecer. Debe unicamente evitarse con todo coidado o perido de reduccionismo: o famoso “non é mais que”, que tantos estragos fixo e que, en definitiva, acaba reducindo a saudade a algunha especie de deficiencia no proceso de integración do suxeito. O que procede é xerarquizar as perspectivas, integrándoas nun proceso hermenéutico global. Sabemos que isto non é doado e que, hoxe por hoxe, hai algo insuperable no “conflito das interpretacións”<sup>7</sup>, para usar unha expresión de Paul Ricoeur. As suas consideracións ao respecto quixéramos remitir esta cuestión, que aquí non poderemos afrontar con detalle; anque algo se dirá ao seu tempo.

(5) Cfr. a aproximación, en certo modo paralela, que fai ao tema da esperanza P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza*, 3ª ed., Madrid 1962, p. 472-504; *Antropología de la esperanza*, Madrid 1978, p. 48-77.

(6) D. García-Sabell, *La saudade por dentro*, en *La saudade*, Vigo 1953, p. 41-59; J. Rof Carballo, *l.c.*, *infra* (nota 106); J. M. López Nogueira, *A dialéctica da existencia*: Grial nº 13, xulio-set. 1966, p. 266-302, principalmente p. 290-301; Id., *Dialéctica existencial y Psicoanálisis*, I. Vigo 1972, parte II, c. 2, princip. p. 302-321.

(7) *Le conflit des interprétations*, Paris 1969.



## B. APROXIMACION FENOMENOLOGICA

Nunha primeira aproximación, existe acordo unánime en localizar a saudade na esfera do sentimento. Cara ahí apunta infaliblemente a súa intensa subxectividade, o seu lirismo, o seu ensimesmamento, a súa tendencia a colorar cos propios tonos a realidade obxectiva... Os problemas xorden á hora de delimitar con algunha precisión as súas características.

É de sobra coñecida a dificultade que ofrece o estudo do sentimento en xeral, a súa resistencia a deixarse penetrar pola claridade conceptual. Nada menos que un pescudador tan agudo da psique humana como Sigmund Freud recoñecía que "é ingrata tarefa a de someter os sentimentos a análise científica"<sup>8</sup>. Pois esa dificultade xeral aumenta enormemente ao concretarse na saudade. Os múltiples rostros con que se manifesta, a enorme densidade cultural na que se configura, a complexidade e sutileza da súa constitución psicolóxica, fan dela algo moi dificultosamente apreixable. Boa proba son as múltiples e encontradas teorías con que se a intenta dalgún xeito comprender.

Un achegamento metódico e progresivo constituirá sen dúbida unha boa axuda. Como primeiro paso, non estará de mais buscar o lugar da súa radicación subxectiva. A coñecida clasificación da Max Scheler resulta especialmente clara a este respecto.

### 1. Radicación subxectiva da saudade

Distingue Scheler catro especies fundamentais de sentimento: 1<sup>a</sup> sentimentos *sensibles*, como a dor e o pracer; 2<sup>a</sup> sentimentos *corporais* e *vitais*, como o benestar ou malestar corporal, a sensación de saúde ou enfermidade, a de esgotamento ou frescura vital; 3<sup>a</sup> sentimentos *ánimicos*, non dependentes inmediatamente do corpo, como a alegría e a tristura; 4<sup>a</sup> sentimentos *espirituais*, como a dita e a desesperación auténtica, a serenidade, a paz da alma<sup>9</sup>.

A primeira vista resulta indiscutible que a saudade se inscribe nas dúas últimas categorías, é dicir, entre os sentimentos anímicos e espirituais. O estar saudosa polo amigo na cantiga medieval, ten algo

(8) *El malestar de la cultura, en Obras Completas*, t. VIII, Madrid 1974, p. 3018.

(9) *Ética*, t. II, Madrid 1942, Sección 5, c.I, 8, p. 114.

—unque non sexa o mesmo— do estar triste como sentimento anímico. E a medida que a saudade se vai depurando e profundizando, como acontece en certos poemas de Rosalía, entra evidentemente no ámbito dos sentimentos espirituais. Tamén para ela se fai entón válido que “parece deitar, por así dicir, do ponto xerminal dos actos espirituais mesmos e asulagar coa súa luz e a súa sombra todo o dado deses actos, o mesmo no mundo interior que no exterior”<sup>10</sup>. Tamén para ela se realiza que pode certamente aparecer vinculada, na súa xénese ou desaparición actuais, a outra cadea de sentimentos; pero, unha vez que se presenta, destaca a súa independencia e *enche*, “desde o mesmo núcleo da persoa, o todo da nosa existencia e de noso «mundo»”<sup>11</sup>.

Contamos, pois, cun primeiro resultado: a saudade ubícase nos estratos superiores da psicoloxía humana e, a medida que se vai depurando e profundizando, ocupa o mesmo centro espiritual da persoa, constituíndose dalgún xeito nunha expresión total da súa existencia. Pero esta constatación mostra, coa súa mesma importancia, a dificultade dun esclarecemento ulterior. Un sentimento desas características resulta forzosamente denso e complexo, resistente á análise e de moi difícil delimitación. Comprirá arbitrar algún meio indirecto, que permita unha aproximación progresiva e xerarquizada.

## 2. *A intencionalidade do sentimento*

Ese meio parece residir unicamente na *intencionalidade* do sentimento. Anque ésta, á súa vez, constitúa unha problemática nada fácil, a remisión á obxectividade é sempre o único recurso para introducir orden na cálida pero opaca riqueza do mundo subxectivo. Desde Brentano unha certa intencionalidade no sentimento é aceptada de xeito cáseque unánime. Con mais razón hoxe, cando os estudos fenomenolóxicos deixaron como herencia indiscutida a implicación esencial e apriórica do suxeito no mundo: o sentimento, como algo que lle acontece ao home —acaso como algo que el é— ten por forza unha relación intrínseca co mundo no que está inserto. A dificultade

---

(10) *Ibid*, p. 126-127.

(11) *Ibid*, p. 127.



estará, en todo caso, na súa determinación e na diferenciación dos seus diferentes modos de realizarse<sup>12</sup>.

Hoxe por hoxe non existe, de certo, unha sistematización satisfactoria deste problema. Pero hai intentos de evidente utilidade, que con algunhas lixeiras correccións ou acomodacións, poden axudar moito ao esclarecemento do noso tema. Scheler mesmo correlaciona a súa clasificación dos sentimentos cunha escada paralela de valores obxectivos<sup>13</sup>, e é ben coñecido o influxo que neste ámbito exerceron os seus estudos sobre esta temática. Sen embargo, para o noso propósito concreto parece prestar unha axuda mais utilizable a aproximación levada a cabo por Paul Ricoeur<sup>14</sup>.

Cunha sensibilidade educada polo personalismo francés, ben formado no método fenomenolóxico e moi atento ás aportacións da psicoloxía, Ricoeur, anque cunha finalidade moi concreta —mostrar “a fragilidade do ser intermediario que nós somos”<sup>15</sup>—, elabora unha teoría xeral do sentimento. Nela vai insistir no seu carácter paradóxico, determinado por unha polaridade característica: o sentimento é simultaneamente intencionalidade e afección do eu:

“Esta paradoxa é ben desconcertante: nunha mesma vivencia coinciden unha intención e unha afección, unha intencionalidade (*visée*) trascendente e a revelación dunha intimidade. Mais aínda, é ao intender as cualidades sentidas *sobre* o mundo como o sentimento manifesta un eu afectado. O aspecto *afectivo* do sentimento esvaise desde que se borra o seu aspecto intencional; ou polo menos ensúmesese nunha indecible escuridade”<sup>16</sup>.

De ahí que, a diferenza do coñecemento, que constitúe a distinción entre suxeito e obxecto e polo tanto marca a súa diferenza, o sentimento móstrase “como a manifestación dunha relación ao mundo que restitúe sen cesar a nosa complicidade, a nosa inherencia, a nosa pertencencia, mais profunda que toda polaridade e que toda dualidade”<sup>17</sup>.

(12) Un apretado resume da problemática xeral do sentimento pode verse en W. Henckmann, *Gefühl: Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 2 (1973) 520-536; U. Franke/G. Oesterle.- H. Hemme/S. Rücker.- O. Ewert, *Gefühl: Hist. Wörterbuch der Phil.*, 3(1974) 82-96.

(13) *Ética I*, Madrid 1941, Sección I, c. II, § 5, p. 151-156.

(14) Referímonos fundamentalmente a *Finitude et culpabilité. I L'home faillible*, Paris 1960. (De non indicar outra cousa, citaremos esta obra indicando sómentes a páxina).

(15) Páx. 99

(16) Páx. 100.

(17) Páx. 101.



O autor continúa: “Esta relación ao mundo, irreductible a toda polaridade *obxectal*, podemos nomeala sen dificultade, pero non apreendela nela mesma; podemos nomeala ante-predicativa, pre-reflexiva, pre-obxectiva ou incluso hiper-predicativa. Pero, dado que nós vivimos na dualidade do suxeito e do obxecto que educou a nosa linguaxe, esta relación non pode ser atinxida mais que *indirectamente*”<sup>18</sup>. Tal dificultade é moi real. A interpretación de Ricoeur constitúe —coas sutís precisións que lle aporta— *unha* explicación posible. Insiste decididamente nunha intencionalidade directa do sentimento, se ben distinguíndoa da intencionalidade cognoscitiva, até o punto de negarse, a diferenza de Scheler, a darlle os *valores* como correlato obxectivo<sup>19</sup>. Parécenos que non sería imposible recoller toda a aportación do autor acudindo a unha tematización distinta:

Na unidade consciente do suxeito, nese nó vivo de coñecemento, tendencia e sentimento que el é<sup>20</sup>, ao sentimento correspóndelle unha función ben delimitada: a de experimentar ao suxeito en sí mesmo. De ahí a súa forma reflexiva na linguaxe: sentímonos tristes, felices ou saudosos. De xeito que, se queremos falar de intencionalidade, en canto zona de realidade que dalgunha maneira se abre a unha das nosas facultades, deberíamos darlle como obxecto xustamente a *subxectividade*, ou mellor un *estado concreto da mesma*. O sentimento é ante todo un barómetro que me manifesta o estado da miña atmósfera interior, que me revela a cualidade actual do meu ser. Eu “sei” en concreto de min como suxeito en activo e irreductible a tódolos demais seres, gracias ao sentimento. O mesmo Ricoeur, falando noutra ocasión da alegría e da tristeza, di expresivamente que son “*menos intencións (visées) afectivas que sancións do meu ser*”, que son “*modos de ser*”; e de modo mais claro: “*a alegría e a tristeza aféc-tanme como ser en tanto que teño mais ou menos perfección*”<sup>21</sup>.

---

(18) Ibid.

(19) Cfr. p. 105-106.

(20) Ricoeur alude a este aspecto cando afronta a crítica da “*Psicoloxía das condutas*”; pero acúrtaa no seu alcance ao considerala na pura sistemática “*económica*” da teoría, en canto xogo significativo de “*equilibrio, desequilibrio, tensión e resolución de tensión*” (p. 102-103).

(21) *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1967, p. 245. Sería interesante instituír aquí unha comparación coas consideracións de Scheler en torno á distinción entre “*estado sentimental*” —non referido inmediatamente a un obxecto— e “*percibir sentimental*” ou “*sentir intencional*”. Este, si, está inmediatamente referido a un obxecto, e por iso ven ser un xeito —todo o especial que se queira— de coñecemento: “*Neste caso, na realización do percibir sentimental, non temos consciencia, obxectivamente, do sentir; “enfrentásenos” simplemente unha cualidade de valor desde fóra ou desde dentro. Precisa-*



O que sucede —e en esquecelo radica o gran perigo contra o que se precave vigorosamente Ricoeur— é que ese sentirse non se da en independencia do mundo, senón en inextricable relación con el. O sentimento revélame o meu estado, pero ese estado non descansa en sí mesmo: depende da miña concreta situación no mundo, do meu axuste ou desaxuste con el, trátase do propio corpo, das cousas, dos demais ou do Ser. Ahí xustamente nace o carácter complexo e paradóxico do sentimento: no acto de revelarme a min mesmo estame revelando a situación da realidade con respecto a min; a intencionalidade directa e centrípeta inclúe intrinsecamente unha intencionalidade indirecta e centrífuga. Por iso é tan fácil, frecuente e mesmo inevitable o intercambio entre o obxectivo e o subxectivo. Sábeno ben os poetas: ri gozosamente a paisaxe e sinto en min a negrura da invernia; ou ao revés —¡momentos baixos de Rosalía!— son tristes as rosas de maio e é simpática a tormenta.

Non sería difícil reler desde esta perspectiva todo o capítulo de Ricoeur e retomar as súas intuicións. Simplemente acentuamos diversamente os polos da paradoxa: non tanto unha referencia ao mundo que, de rechazo, descobre un estado do suxeito, canto unha referencia ao suxeito que, de rechazo, descobre un estado do mundo. Pero o fundamental, o que el califica “a pedra angular” da súa reflexión<sup>22</sup>, permanece. Polo menos permanece en grado suficiente para o noso propósito. Pois a el —e tamén a nós— o que lle interesa é a reciprocidade e coaptación das diversas intencionalidades en que se expresa e realiza o suxeito humano:

“Se comprendésemos que a dirección obxectiva dunha conduta e a intención (*visée*) dun sentimento non é nada diferente desta mesma dirección da conduta en tanto que sentida, entón comprenderíamos tanto a tendencia como o sentimento, e, ao comprendermos a unha polo outro, avanzaríamos na intelixencia desta reciprocidade aínda mais fundamental: a do sentir e do coñecer”<sup>23</sup>.

De calquera dos dous modos que o entendamos, o sentimento aparécesenos como unha encrucillada central por onde pasan, con diversa dirección, a tendencia e o coñecer. A tendencia queda revela-

---

mos un novo acto de reflexión a fin de que se nos torne obxectivo o “percibir sentimental” e a fin de que, posteriormente, poidamos ollar, reflexionando, cara o que “sentimos” no valor xa dado obxectivamente” (*Ética II*, cit, § 2, p. 30-31).

(22) Páx. 102.

(23) Páx. 102.



da no sentimento, porque este “testemuña a nosa coaptación, as nosas harmonías e desharmonías electivas respecto ás realidades das que portamos en nós a efixie afectiva no modo do «bo» e do «malo»<sup>24</sup>; e por iso “a través desta manifestación, a tendencia di onde está: falta, posta en marcha, satisfacción”<sup>25</sup>. Pola sua banda, o coñecemento recibe del a adherencia ao suxeito, exorcizando o perigo da sua radical tendencia á dualidade: o sentimento é quen “interioriza” a razón, porque “revela a identidade da existencia e da razón”<sup>26</sup>.

Á sua vez, por esta mutua pertencencia, a tendencia e o coñecemento permiten a plena realización do sentimento. A tendencia poñendo á sua disposición todo o dinamismo da persoa. A este último aspecto ía precisamente dirixida a nosa pescuda inmediata. Buscamos, en efecto, a íntima estrutura do sentimento saudoso.

A vinculación cos diversos xeitos e niveis do real ofrécenos un criterio obxectivo para diferenciar o mundo tépedo e envolvente da saudade.

### 3. *A saudade como sentimento específico*

Para diferencialo, en primeiro lugar, na sua *cualidade*, é decir, no seu modo específico de determinar o noso estado interno, fronte aos diferentes modos determinados polos demais sentimentos. ¿Como se atopa a persoa que sente saudade? Ollémola na sua relación coa realidade.

Desde as primeiras manifestacións escritas nos cancioneiros, aparece con claridade a nota da *ausencia*: “aproximadamente un tercio”<sup>27</sup> das cantigas son cantos da muller que lamenta a ausencia do amigo. E moi axiña —ou como condición desa ausencia ou como obxecto directo do sentimento— aparece tamén a ausencia da terra.

Xa en Camões atinxe este sentimento de ausencia plena e redonda madurez: o da terra, acudindo repetidamente ao símbolo bíblico de Sión vista desde o desterro<sup>28</sup>; e a ausencia das amadas é constante

(24) Páx. 104.

(25) Páx. 103.

(26) Páx. 118.

(27) K. Vossler, O.c., p. 38.

(28) “Cá nesta Babilonia, onde mana” (*Obras Completas. I Redondillas e Sonetos*, 4 ed. Lisboa 1971, p. 256); “Na ribeira do Eufrates assentado” (*Ibid.*, p. 353); “Sobolos rios que vão” (*Ibid.*, p. 101).

neste sentidor apaixonado<sup>29</sup>. En Rosalía ambos sentimentos están a flor de poesía, sobre todo na Rosalía dos *Cantares*: léase tan só “Adiós, ríos, adiós fontes”, coa súa progresión intensiva —“adióstamén queridiña”— onde a presenza está xa anticipada como ausencia, poñendo á poesía en trance de saudade; ou léase a expresión mais directa de “Airiños, airiños, aires”; en ambos o valor testimonial fica aínda magnificado pola súa identificación co sentir popular<sup>30</sup>.

Pero non se trata dunha ausencia calquera. É unha ausencia cualificada polo amor, polo fondo vencellamento con aquilo mesmo —terra ou amigo— que se bota de menos: lonxe, pero vivo e instante, enchendo a memoria e suscitando a arela. Trátase, pois, dunha ausencia moi *presente*, dunha ausencia (física) no modo da presenza (espiritual); ou, o que ven ser o mesmo, trátase dunha presenza ausente, dunha presenza no modo da ausencia.

Ambas, ausencia e presenza, remiten á *comunió*n como algo envolvente, que posibilita a súa unión paradóxica e cualifica o modo peculiar do sentimento saudoso.

Esta comunió

n en ausencia pode ser tan forte, que elimine a posibilidade da comunió

n coa presenza real; ésta resulta anulada en sí mesma e vivida unicamente en función da outra; en definitiva, a presenza é convertida en ausencia e a ausencia faise a única presenza verdadeira. Recórdese a Rosalía en “Campanas de Bastavales”: o sublime xesto simbólico de se dirixir á súa terra, nunha viaxe fisicamente imposible, pero espiritualmente super-real, di mais que moitos discursos:

“Paseniño, paseniño,  
vou pola tarde calada,  
de Bastavales camiño.  
Camiño do meu contento;  
i en tanto o sol non s’esconde,  
nunha pedriña me sento”<sup>31</sup>.

E val a pena citar tamén ao respecto un magnífico soneto de Camões:

(29) Cfr. H. Cidade, *Luis de Camões. O lírico*, Livraria Bertrand 1967, 3ª ed., p. 185-224: “O amor e a saudade: a experiencia e o concepto do amor”, principalmente p. 216-224.

(30) Sobre estes dous tipos de ausencia en Rosalía, cfr. R. Piñeiro, *A Saudade en Rosalía*, en *7 Ensaíos sobre Rosalía*. Vigo 1972, p. 103-105. (En vante citaremos *7 Ensaíos*).

(31) *Obras Completas*, Madrid 1960, p. 300.



“Alegres campos, verdes arvoredos,  
 Claras e frescas águas de cristal,  
 Que en vós debuxais ao natural,  
 Discorrendo da altura dos rochedos;  
 Silvestres montes, ásperos penedos,  
 Compostos en concerto desigual:  
 Sabei que, sen licenza de meu mal,  
 Já não podeis fazer meus ollos ledos.  
 E, pois me já não vedes como vistes,  
 Não me alegrem verduras deleitosas  
 Nem águas que correndo alegres vâem.  
 Semearei en vós lembranças tristes,  
 Regándo-vos com lágrimas saudosas,  
 E nascerão saudades de meu bem”<sup>32</sup>.

A saudade é consciencia dun “eu” que se experimenta determinado por un “outro”; que sabe que o seu ser se realizará na medida en que sexa completado pola presenza doutro ser. Unha vez sentiu na realidade vivida —ou cando menos na realidade presentida<sup>33</sup>— a plenitude da unión, o gozo da comunión. Agora o eu síntese aberto a ela, como a unha parte —en oco— de sí mesmo. “Saudade minha —quando te vería”<sup>34</sup>.

A partir desta estrutura fundamental resulta posible ir clarexando a madeixa da rica, densa e complexa articulación psicolóxica da vivencia saudosa.

O seu *caracter paradóxico* en primeiro lugar. “É un mal, de que se gosta, e un ben, que se padece”, decía en 1676 D. Francisco Ma-

(32) *Obras Completas I.*, cit., p. 195-196.

Non estará de mais citar a propósito desta dialéctica ausencia-presencia, unha palabras do Meister Eckehart, que non sabe somentes de sublimes cumes místicas, senón tamén de atinadas observacións prácticas: “Escoita: anque algo estivese mil leguas lonxe, se eu o quero ter, entón téño mais propiamente que aquilo que teño no meu regazo, pero que non o quero ter” (*Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übersetzt von J. Quint, Diogenes Taschenbuch 1979, p. 65).

(33) É interesante aludir aquí ao que Scheler chamou “fenómeno de impleción”, “que surxe cando se nos presenta como unha cousa o que nun principio estaba preanunciado na intención amorosa: “isto é o que eu amo”. Velaquí como o expresa profundamente Pascal con referencia ao amor de Deus: “Non me buscarías, se non me houbeses encontrado” (*Esencia y formas de la simpatía*, 3ª ed., Buenos Aires 1957, p. 252; cfr. p. 262). Corrixo a cita de Pascal na tradución, conforme ao orixinal: “Tu ne me chercherais pas, si tu ne m’avais trouvé” (ed. Brunschwig, nº 553).

(34) Vello e popular mote portugués, que ten aínda unha forma mais antiga: “Saudade minha, quando vos vería?” (Cfr. C. Michaëlis de Vasconcelos, *A Saudade portuguesa*, 2ª ed., Porto-Lisboa-Rio de Janeiro 1922, p. 9).



nuel de Melo<sup>35</sup>. Dun xeito mais retórico expresan o mesmo os famosos versos de Almeida Garret: “Saudade, gosto amargo de infelizes, / Delicioso pungir de acerbo espinho”. E Carolina Michaëlis de Vasconcelos falará do “sentimento doce-amargo da *Saudade*”, remitíndose en paralelo ao *the joy of grief* dos ingleses<sup>36</sup>. Compréndese: a lembranza da comunión e a posibilidade aberta de a restaurar, vivencian dalgún xeito a plenitude: “mal do que se gosta”. (Por iso, se esa posibilidade se cega absolutamente, a saudade é substituída por un sentimento distinto: *tristeza* nuda e simple; no extremo, pola *desdita*). Pero ao mesmo tempo esa vivencia de plenitude acontece a distancia, na privación da presenza, vivenciando así a incompletude de propio ser: “bem, que se padece”. (E tamén aquí, se a distancia se elimina, a saudade é substituída polo *gozo* puro ou, na sua culminación, pola *felicidade*).

Ese carácter paradóxico explica ben a tendencia da saudade á polarización. Conforme se acentúe un dos dous polos —presencia ou ausencia—, resultará intensificado o aspecto do gozo ou o aspecto da tristura; anque sempre, como indicabamos, sen eliminación total do outro, senón atraído por el a esa tensión envolvente que constitúe o específico da saudade. Así ésta ofrécese xa desde as primeiras manifestacións cun *carácter de mediación* sobre o que deberemos volver con mais detalle, pois posiblemente nel radica unha das claves interpretativas da saudade como sentimento ontolóxico.

Hai aínda outra importante polaridade que cómpre sinalar. En efecto, polo dobre modo de intencionalidade que descubrimos no sentimento, ábrese unha dobre posibilidade de o vivenciar. Pode pasar a primeiro plano o obxecto ou cualidade externos a partir dos que se orixina o sentimento; nese caso a saudade vive, por así decilo, fóra de sí mesma, concentrada no ben ausente, sexa na forma retrospectiva da lembranza, sexa na forma protensa e mais dinámica da arela e da tendencia. Ou pode, ao contrario, ser a vivencia mesma, o sentirse do suxeito, o que reciba a primacía; nese caso a saudade en-súmese en sí mesma, regosta para sí o doce-amargo do seu sabor, creando unha atmósfera afectiva que dalgún xeito pode envolver ao saudoso, suplindo até certo punto a comunión real.

Esta segunda posibilidade préstase á profundización e ao dixeramento das raíces últimas da saudade (e polo mesmo dunha das di-

---

(35) Cfr. *Introdução*, p. 20.

(36) *O. c.*, p. 10.

mensións últimas da existencia). Pero préstase tamén a unha certa autoconsunción, á caída na melancolía e na inercia, mesmo a esa “desintegración da persoa” da que falaba García-Sabell<sup>37</sup>.

Nunha perspectiva distinta, esta posibilidade permite comprender outro aspecto que aflora repetidamente no tratamento da saudade: o problema de se posee ou non un obxecto externo. Problema agudizado pola afirmación de Piñeiro de ser a saudade “un sentimento sin ouxeto, un puro sentir”<sup>38</sup>. Anque non sempre se ten en conta que Piñeiro se refire así a *unha* forma específica da saudade, a suprema e ontolóxica; que sinala expresamente formas de saudade referidas a obxecto: a añorativa, a nostálgica, a arelante; e que na mesma saudade pura o seu pensamento neste punto é moi matizado, como teremos ocasión de ver. Arriba ficou ben claro o noso parecer sobre este punto: a saudade, como todo sentimento, vivencia directamente ao suxeito nun seu modo de ser; pero este modo de ser está intrinsecamente vencellado á realidade obxectiva, de xeito que dun modo ou doutro existe sempre algún tipo de presenza intencional dun “obxecto”. Isto val incluso cando, rizando agudamento o rizo, se xulga que “aprofundando bem, não é justamente o objecto evocado, o fim, o alvo a que se dirige a consciência saudosa, mas sim á vivência pretérita, que está relacionada con ele ... É, afinal, saudade de nós propios em determinado momento”<sup>39</sup>. A afirmación pode ser válida, tendo en conta que ese “nós propios” específico está determinado por unha comunión na que entra constitutivamente o obxecto<sup>40</sup> —e que mesmo funxe, neste caso, de obxecto.

#### 4. *Dialéctica intensiva da saudade.*

Con todo, esa determinación cualitativa da saudade, que acabamos de realizar, con ser moi importante, acaso non represente a aportación fundamental da súa referencia cognoscitiva. Ricoeur,

(37) *La saudade por dentro*, en *7 Ensaíos*, p. 49-53; anque sinala tamén como contraponemento, as posibilidades creadoras que aquí xorden (p. 53-54. 56-57).

(38) *Significado metafísico da Saudade*, cit, p. 14.

(39) C. Alves Clavel do Carmo. *Subsidio para o estudo da Saudade e Nostalgia no Povo Cabo-Verdiano*, Lx<sup>a</sup>, 1956; cit. en *Introdução*, p. 28.

(40) J.M. López Nogueira. l.c. (nota 5), ten ao respecto interesantes reflexións: con gran riqueza de análise psicolóxica, acentúa o aspecto temporal —que el vincula exclusivamente ao pasado— da saudade. A este aspecto non atendemos tanto aquí, buscando como estamos ante todo a vinculación ontolóxica e acentuando, ademais, a intrínseca e totalizante dialéctica entre pasado e futuro (entre *arqueoloxía* e *teleoloxía*, segundo a terminoloxía de Ricoeur).



que non toca expresamente o aspecto anterior, concéntrase na dialéctica “vertical”, pola que, ao par que o sentimento interioriza e personaliza o coñecemento, éste permite sinalar “os grados do sentimento segundo os grados dos obxectos”<sup>41</sup>; a tal punto, que “tomando por guía a amplitude do coñecemento, podemos sempre desvelar unha amplitude correspondente do sentimento”<sup>42</sup>. Ante a saudade ábrese así, de súpeto, o enteiro campo da experiencia humana.

a. As formas concretas da saudade.

Isto resulta moi esclarecedor. A referencia á distinta xerarquía dos obxectos permítenos comprender cómo a esencia fenomenolóxica da saudade pode ter diversos niveis de realización. Esa vivencia da *comunión no modo da ausencia*, sen perder a súa estrutura específica, afecta moi diversamente ao suxeito de acordo coas realidades que a suscitan. En principio todo aquilo que, ao se xuntar ao suxeito, provoca nel algún tipo de sentimento de plenitude, pode, coa súa ausencia, dar orixe a un tipo de saudade. Naturalmente, non sempre será doado distinguilas nen atopar nomes que as denominen unívocamente. A verdade é que posiblemente tampouco sería moi útil. Interesa mais unha clarificación ampla, que poña en claro os tipos fundamentais.

Acaso a análise existencial heideggeriana, coa súa dobre dimensión de *Mitwelt* e *Mitmensch*, é decir a unión constitutiva do home co mundo e cos demais homes, ofreza a división mais relevante. Sobre todo se por “mundo” entendemos aquí principalmente “terra” coa rica e entrañable connotación que adquire entre nós, e que tal vez puidera aínda clarificarse —e enriquecerse— co concepto de *Heimat*, “patria”, tan usado por Bloch. Teríamos entón dous modos fundamentais de saudade: a da terra e a da persoa amada. Para a primeira temos unha palabra de fermoso prestixio etimolóxico: *nostalxia*, que ven ser arela dorosa (algos) do regreso (nostos). Para a segunda non é tan doado atopar nome distinto, pois precisamente sobre ela se formou a denominación tanto normal como literaria da *saudade*; se, con todo, se quixer buscar unha palabra distin-

---

(41) Páx. 107.

(42) Páx. 117.

tiva, cabería acudir a *añoranza* <sup>43</sup>. Tomando complexivamente ambas saudades, tal como arreo se dan na realidade da emigración, onde o que se vive é a ausencia conxunta e abarcante da terra e dos seres queridos, ofrécese como axeitada a denominación *morriña*; sempre, naturalmente, que, de acordo polo demais cun uso moi extendido, a liberemos das connotacións pexorativas de depresión e pasividade <sup>44</sup>.

Pero as dimensións constitutivas do home non se limitan á referencia ao *Mitwelt* e ao *Mitmensch*. O mundo e mailos outros non esgotan a nosa capacidade de transcendencia e comunión. A apertura do home é infinita: apunta sempre mais alá de toda intención concreta, sexa cósmica ou humana. Disto caben diversas tematizacións, pero, fóra do estreito ghetto do positivismo radical, tódalas filosofías dexergan ese horizonte final do espírito. Pouco importa, neste contexto inmediato, que fale do Ser, do Absoluto ou de Deus; pouco importa incluso que se lle atribúa realidade efectiva ou simplemente funxa como pólo ideal segundo a pauta das "ideas" kantianas. O decisivo é que a dinámica psicolóxica da saudade trascende todo límite concreto, porque identificada co total dinamismo do espírito, ten sempre diante dela a posibilidade dunha comunión absoluta. É transcendente, porque supera todo o concreto; é saudade, porque esa superación cara á comunión dase necesariamente no modo da ausencia.

De nengúm modo sería artificioso retomar nesta perspectiva toda a dialéctica blondeliana da *acción*; ao contrario, resulta moi instrutivo. Como instrutivo e clarificador resulta ler na perspectiva sentimental da saudade as análises do *dinamismo intelectual*, que constitúen a aportación mais válida do tomismo transcendental <sup>45</sup>. E cómpre ter en conta que para nós esas leituras valen incluso feitas nun plano puramente fenomenolóxico, é decir, "suspendendo" a realidade do polo absoluto intentido tanto pola acción como polo coñecemento. Ao mesmo tempo, a saudade aparecería así como outra vía concreta de manifestación da transcendencia no home; polo mesmo, mediante

---

(43) É o que fai R. Piñeiro, anque extendéndoao ao "ben perdido" en xeral: *Pra unha filosofía da saudade*, en Varios, *La saudade*, Vigo 1953, p. 15; ali mesmo pode verse unha análise, algo diferente, das diversas denominacións (p. 15-17).

Tamén Pinharanda Gomes, *Saudade ou do mesmo e do outro*, en *Introdução*, p. 159-164, ten interesantes consideracións.

(44) Aspectos aos que atende R. Piñeiro, *l.c.*, p. 17; igual que antes o fixera C. Michaëlis de Vasconcelos, *o.c.*, p. 83.

(45) Cfr. a obra clásica de K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1963.



a converxencia coas outras dúas constitúese nun novo indicio de que é posible levantar a *epoché* fenomenolóxica na afirmación do Absoluto; dito en termos máis sinxelos, pode ser un camiño de mostración da existencia de Deus.

Pero por ese camiño non interesa entrar aquí. A nosa análise pode e debe proseguir de momento en pura fenomenoloxía.

b. A forma trascendente da saudade.

Hai unha consecuencia de moi especial relevancia, que remanece directamente das consideracións anteriores. A presenza dun polo trascendente —repetamos: polo de agora realidade ou “idea”— ordena e xerarquiza de modo espontáneo as distintas manifestacións da saudade. Automaticamente son vistas como unha progresión intensiva desde as formas máis sinxelas e superficiais— “prados, ríos, arboredos”— ás máis complexas e profundas —“adiós tamén, queridinha”— até a radicalidade última do home fronte á Trascendencia: as distintas formas da saudade “cosmolóxica” enlazan coas da “humana” e culminan na “trascendente”.

Cabe entón falar con todo rigor de dous modos fundamentais nas formas da saudade: un modo “categorial”, que abranxe as diversas formas concretas, e un modo “trascendente”, que se refere ao horizonte último do espírito. Hai unha poesía de Rosalía que tematiza admirablemente este dobre modo, anque o trascendente é aludido tan só de xeito negativo, en canto superación-negación de toda forma concreta de saudade:

“Algúns din: ¡miña terra!  
Din outros: ¡meu cariño!  
I este: ¡miñas lembranzas!  
I aquel: ¡os meus amigos!  
Todos sospiran, todos,  
por algún ben perdido.  
Eu só non digo nada,  
eu só nunca suspiro,  
qu’o meu corpo de terra  
i o meu cansado espírito,  
aondequer qu’eu vaia  
van conmigo”<sup>46</sup>.

(46) *Obras Completas*, cit. p. 423.

Isto resulta mais importante do que acaso poida aparecer a primeira vista. De novo acudimos a Ricoeur. Partindo de Kant e, remitíndose nada menos que a Platón e sobre todo a Aristóteles, leva a cabo unha dialéctica do sentimento. Parte da “desproporción orixinaria do desexo vital e do amor intelectual (ou da alegría espiritual)”, que constitúe “a especificidade da afectividade humana”<sup>47</sup>. O que o leva a sinalar os dous extremos: o *pracer* e a *felicidade*; a completión parcial do sentimento e a súa completión total. Dous extremos de ningún modo estáticos ou xustapostos.

Tomado o pracer na súa “inocencia orixinaria”, constitúe realmente unha perfección, “un todo”<sup>48</sup>, unha plenificación do suxeito. Ora, esa perfección é finita e, por tanto, precaria e perecedeira, como precarios e perecedeiros son os bens que a orixinan. Por iso é necesariamente aberta: “a inocencia orixinaria do pracer é unha inocencia ameazada; o principio desta ameaza reside na estrutura horizonte-acto; o obrar humano entende á vez unha totalidade suficiente en sí mesma que daría, que sería beatitude, o gozo da felicidade, e unha realización finita nos actos discretos, nos «resultados», sancionados por unha consciencia de éxito ou pracer; a detención no pracer ameaza con fixar no sitio a dinámica da actividade e de enmascarar o horizonte da felicidade”<sup>49</sup>. Esta segunda posibilidade sería xustamente o pracer como “caída”, como “culpa”.

Pero a primeira mostra ao pracer en potencia para unha auténtica dialéctica paralela á do coñecimento, onde a perspectiva finita “non é recoñecida como perspectiva mais que na intención de verdade que a transgrede”<sup>50</sup>. Entón aparece a apertura a “unha sorte de crítica inmanente do principio do pracer, xordamente traballado polo principio da felicidade, unha crítica ela mesma sentida mais que pensada, algo así como un descontento no simple pracer que non fose signo e promesa e arras da felicidade”<sup>51</sup>. Resumindo: “O pracer é á vez o que pode deterse e deternos ao nivel do simple vivir e o que

---

(47) Páx. 108-109.

(48) *Et. a Nic.* X, 1174 a, 16-17: “el é, en efecto, un todo, e non cabe aprehender nunca un pracer que prolongado no tempo conduciría a forma á súa perfección”, cit. p. 110.

(49) Páx. 110. “O erro de tódalas filosofías que fixeron do pracer como tal un mal, é o de teren confundido este apego espontáneo e tendencial ao vivir cunha caída real, efectiva e previa; esta perfección finita —no dobre senso temporal e funcional— é somentes a ameaza dunha cerrazón, dunha obturación do horizonte afectivo; a malicia require un acto específico de preferencia” (p. 111).

(50) Páx. 109.

(51) *Ibid.*



pode dialectizarse conforme aos grados do obrar humano, até se confundir coa felicidade, que sería entón o pracer perfecto”<sup>52</sup>.

Xa se intúe a inmediata aplicación de todo isto á saudade; ao fin e ao cabo é unha modalidade do sentimento e unha forma —en oco— de plenificación efectiva. Igual que o pracer, cada saudade concreta está aberta a unha saudade mais profunda, e, no fondo, toda saudade é patentización parcial da saudade radical e definitiva que constitúe ao home. Xustamente por iso a realización de calquera saudade concreta, é decir, a redución da ausencia na comunión presente, no “pracer” do encontro arelado, pode significar o fin *desa* saudade, pero nunca o fin *da* saudade.

Unha excelente confirmación —tanto mais válida canto que feita noutro contexto— atopámola en Ernst Bloch. Fala, en efecto, da “melancolía do cumprimento”, expresión que val xa ela soa por un discurso, e que quer significar que ningunha realización pode ser vivida como plenitude, “porque no factor subxectivo da mesma realización hai algo que en nengunha parte se realizou aínda plenamente”. Por algo di o noso refrán galego: “sempre a véspera é mellor que a romería”. É o mesmo que xa expresara Sartre: “De ahí a decepción constante que acompaña a repleción, o famoso ¿non era mais que isto?, que non mira ao pracer concreto producido pola satisfacción, senón á evanescencia da coincidencia consigo mesmo”<sup>54</sup>. Bloch xa o expresara contundentemente en 1903: “A saudade (*Sehnsucht*)<sup>55</sup> de algo non presente é polo tanto o ser mais seguro. Si, ela permanece incluso no caso en que se mostrase como satisfeita, porque non todo o arelado pola saudade (*ersehnte*)<sup>56</sup> se fai presente coa súa aparición por completa que sexa”<sup>57</sup>. Mostra ademais a conexión estrutural que coa realidade ten esta “melancolía”, analizando o “resto imaxinativo utópico na realización”: “En todo cumprimento, en tanto e canto éste poida ser totalmente posible, fica sempre un peculiar resto de esperanza”, que engancha na “posibilidade real-utópica do obxecto mesmo”, que é onde unicamente pode

(52) Páx. 111.

(53) *Das Prinzip Hoffnung*, I, Frankfurt a. M. 1959, p. 349; cfr. p. 343-348.

(54) *L'être et le néant*, Paris 1943, p. 146.

(55) Da relación mais precisa entre *saudade* e *Sehnsucht* ocuparémonos mais adiante con certa detención.

(56) Aquí poderíamos moi ben traducir co neoloxismo introducido por Pinharanda Gomes, *l.c.*, p. 190: “porque non todo o *saudado*...”; sendo “saudado” construído sobre *saudade* como “amado sobre amor ou “desexado” sobre desexo.

(57) *Tendenz, Latenz, Utopie*, Frankfurt a. M. 1979, p. 55; cfr. p. 350.

acontecer “a plena congruencia do contido entendido co contido atinxido”<sup>58</sup>. E isto val aínda cando a realización sorprende como mais plena que o esperado, pois mesmo entón unicamente é lexítima se “a vitoria é entendida como tarefa” e polo tanto “o presente feliz é ao mesmo tempo entendido como prenda do futuro”<sup>59</sup>.

Deste xeito a saudade rexeita toda interpretación como algo estático e móstrase cun dinamismo intrínseco orientado ás raíces mesmas do existir. Hai un progreso en fondura e intensidade na súa vivenciación, que explica moi ben a diversidade das súas manifestacións literarias e aclara a súa tendencia a ocupar toda a vida psíquica da persoa que a experimenta, sen ningún límite concreto, poisque a súa culminación coincide mesmamente coa súa apertura á Trascendencia.

A saudade aparece, así, radicada nese ámbito último da existencia onde se xoga o ser mais radical do home. Entra, pois, con pleno dereito na constelación dos que Heidegger chamou *existenciarrios*<sup>60</sup> ou dimensións ontolóxicas do ser humano; e pode constituirse, na súa vivencia plena, en *situación-límite* do home (Jaspers). Con tal de manter ben claro que se trata dunha perspectiva determinada e non dunha totalización inclusiva, cabe, en pleno rigor filosófico, definir ao home como un *animal saudoso*.

Velahí por onde aparece con toda evidencia a dimensión metafísica da saudade. Non se trata dunha veleidade romántica ou dunha moda literaria, senón da posibilidade de recolectar nun último esforzo da reflexión filosófica a riqueza de senso presente nas manifestacións da vivencia espontánea e —sobre todo— da produción artística. Pero así aparece tamén que é xustamente agora cando se ergue diante de nós a verdadeira e decisiva problemática: ¿cál é o alcance e cál e a estrutura ontolóxica da saudade? Tal é a pregunta fundamental que vai ocupar as nosas reflexións. Pero antes non estará de sobre unha pequena observación terminolóxica.

En efecto, na economía dunha reflexión rigorosa sobre a saudade, este é o lugar onde se impón a necesidade de precisar dalgún xeito o problema da denominación. Dado que a análise fenomenolóxica mostra as diversas formas concretas como intrinsecamente pro-

(58) *Das Prinzip Hoffnung* I, p. 213.

(59) *Ibid.*, p. 216.

(60) Traducimos *existenzial* por “existenciarrio”, seguindo a J. Gaos na tradución da obra de Heidegger e a J. Ferrater Mora no seu *Diccionario de Filosofía*, 2, Madrid 1979, p. 1094.



tensas cara a esta forma última e definitiva, resultaría clarificador reservar dalgún xeito para ela a palabra saudade. Ela constitúe o auténtico *analogatum princeps* de toda a serie, é decir, o que a funcionaliza ontolóxicamente e lle confire últimamente o significado. Por outra parte, con iso non se faría mas que lexitimar un uso cada vez mais extendido entre os autores que abordan o tema. Dixemos, sen embargo, “reservar dalgún xeito”, porque tanto a linguaxe normal como a literaria están carregadas, pola historia, dunha consistencia semántica tan rica que non é doado, nen tan siquer aconsellable, nen en definitiva factible, operar unha reserva drástica. En todo caso, a partir de agora, o presente traballo vai intentar no posible tratar de saudade neste senso pleno e radical.

### C. INTENTO DE EXPLICACION ONTOLOXICA

Chegamos ao cumio da consideración e chegamos tamén á culminación da dificultade. A presenza do absoluto borra sempre as seguridades do pensamento. A este nivel a saudade perde os contornos, ensúmese no fondo do espírito e tende a confundirse cos demais sentimentos que habitan as profundidades do home. Cómpre, pois, proceder con método e cautela.

#### 1. *Hipótese de traballo*

Neste senso, pode servir de axuda adiantar a hipótese de traballo que vai guiar o discurso. Deciamos que a esencia fenomenolóxica da saudade se mostraba como unha conxunción paradóxica de ausencia-presencia: ausencia no modo da presenza. Pois ben, o Absoluto, pola intrínseca condición da súa relación co home, preséntase como eminentemente suscitador da saudade. En efecto, tal relación consiste nunha paradoxa estritamente paralela coa que constitúe a ésta: o Absoluto é ao mesmo tempo radical inmanencia e radical transcendencia, é decir, presenza máxima na máxima ausencia ou ausencia máxima na máxima presenza. O Absoluto envolve e traspasa totalmente ao home coa súa inmanencia, pero escápase totalmente ao abrazo ou á dispoñibilidade pola súa transcendencia. Frente a el o home atópase como o radicalmente saudoso, collido pola raiz entre a plenitude e a ausencia, oscilando sempre entre a angustia e a esperanza.

Tal sería a primeira parte da hipótese. A segunda viría aludida xustamente por esa situación intermedia e intemediaria. A *saudade*



non é aínda esperanza como tampouco é aínda angustia; é a capacidade en acto de ambas, o radical e común emerxer do sentimento ontolóxico, que na realidade vivida se concretará necesariamente nunha das dúas. Cando fronte ao Absoluto o home vive no polo da súa presenza, a saudade convértese en *esperanza*; cando se encontra no polo da súa ausencia, a saudade convértese en *angustia*. Entre ambas concrecións caben aínda as innúmeras posicións intermedias da dúbida; pero éstas han aclararse necesariamente pola súa referencia ás dúas posturas orixinais: únicamente así caberá introducir algún orden na súa inevitable confusión. Desde aquí intúese xa a posibilidade de comprender as posturas contrapostas entre os estudosos da saudade —xeralmente polarizadas ou cara á angustia ou cara á esperanza—, así como os tonos tan diversos con que o sentimento saudoso se traduce nas manifestacións da arte e da cultura.

Naturalmente que este “entre” da saudade, o seu carácter intermediario, postula un peculiar estatuto ontolóxico que será preciso aclarar con detención.

En xeral, é necesario abandonar xa as alturas abstractas da hipótese global, para volver ao paso corto e medido das análises concretas. Se nalgunha zona da reflexión, nesta mais que en ningunha impónse fuxir da vaguedade e da xeralización: no que é por sí mesmo escuro e ilimitado cómpre afiar ao máximo o esforzo da precisión. E na saudade con dobre motivo: porque participa na escuridade xenética de todo sentimento ontolóxico e porque tradicionalmente se recoñece que ela aporta, ademais, unha aura específica de imprecisión e infabilidade.

## 2. *A ambigüidade da relación co Absoluto*

Voltemos ao movemento dialéctico, que, seguindo os grados da vinculación obxectiva do sentimento, nos leva á transcendencia absoluta. Ao se referir a realidades concretas, o sentimento especificábase con relativa claridade: o suxeito síntese entón a sí mesmo dun modo definido, especificamente cualificado. Isto val igualmente para a saudade: a ausencia-presencia dunha cousa ou persoa *concretas* xenera un sentirse saudoso de fasquía definida e fácilmente comunicable. Toda a literatura das cantigas de amigo constitúe unha manifestación típica e cáseque prototípica.

Sucede algo distinto na referencia ao Absoluto. Pola súa mesma natureza, nela falta a nitidez dos prefís; o suxeito, confrontado co

mais alto, síntese tocado no mais fondo; o sentimento perde toda fasquía precisa e resulta cáseque incomunicable: é unha “tonalidade” de todo o ser propio —unha *Stimmung*—<sup>61</sup>, que o envolve —sentimento “atmosférico”— ou na que se sente mergullado —sentimento “oceánico”—. Tanto a distinción das diversas modalidades como a posibilidade de comunicación externa, resultan así moi difíceis. Pero iso é xustamente o que agora precisamos facer coa saudade.

Poderíamos intentar unha comparación cos diversos sentimentos deste tipo que son os que Scheler denomina *espirituais*, e tamén “da persoa”, “metafísicos”, ou “da salvación”<sup>62</sup>; denominacións nas que se evidencia xa a relación ao Absoluto. Tal fora, en efecto, a nosa primeira identificación da saudade. Pero o camiño sería longo, complicado e posiblemente sen resultados claros. Mais directa e practicable resulta a confrontación coa polaridade fundamental na que en certo modo se resolven todos, e que con denominacións algo diversas ocupan o centro reflexivo dunha boa parte da cultura actual: felicidade-desdita, salvación-absurdo, angustia-esperanza... Para maior claridade, tomaremos unha vez mais como referencia a postura de Ricoeur, que ademais nos permitirá precisar, mediante o xogo da coincidencia e do contraste, a nosa postura.

Fala el do “sentimento ontolóxico”, que é por natureza “informe”, pois designa “o sentimento fundamental, do que os sentimentos determinados son os esquemas, a saber a apertura mesma do home ao ser”<sup>63</sup>. Este carácter non pode extrañar: “se o ser está «mais alá da esencia», se é horizonte, é comprensible que os sentimentos que interiorizan mais radicalmente a intención suprema da razón estean eles mesmos mais alá da forma”<sup>64</sup>. Dado que, para el, o sentimento constitúe en definitiva “a pertencencia mesma da existencia ao ser”<sup>65</sup>, na súa forma suprema de sentimento ontolóxico realízase que “aquilo que está mais apartado do noso fondo vital —o absoluto, no senso forte da palabra— devén o corazón do noso corazón; pero entón non se o pode nomear, senón unicamente chamar o Incodi-

(61) Sobre o concepto de *Stimmung*, tan interesante para o noso tema, resultan sumamente interesantes as reflexións de O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 1974.

(62) Cfr. aparte da referencia dada anteriormente, o resume e bibl. que ofrece A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología*, Madrid 1978, p. 66-69.

(63) Páx. 121.

(64) Páx. 122.

(65) Páx. 119.



cionado, que a razón esixe e do que o sentimento manifesta a interioridade”<sup>66</sup>.

Sen embargo ao chegar aquí, anque sen maior explicitación, Ricoeur propónse a sí mesmo unha obxección fundamental: “¿Obxectárase, en última instancia, que o sentimento ontolóxico se suprime a sí mesmo ao se dividir en negativo e positivo? ¿A contrariedade da Angustia e da Felicidade non aboga contra a idea mesma de sentimento ontolóxico?”. A resposta vai ser aguda e profunda, pero deixa, ao noso parecer, un oco que ben puidera ser ocupado pola saudade, e acaso únicamente por ela. Velaquí a resposta:

“Poida que esta contrariedade non teña mais alcance que a distinción da *via negativa* e da *via analogiae* na especulación sobre o ser. Se o ser é o que os entes non son, a angustia é o sentimento da diferenza ontolóxica. Pero é a Alegría a que atestigua que nós estamos ligados (avons partie liée) con esta mesma ausencia do ser aos seres; esa é a razón de que a Alegría espiritual, o Amor intelectual, a Felicidade da que falan Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson, designan baixo nomes diversos e en contextos filosóficos diferentes, a soa “tonalidade” afectiva digna de ser chamada *ontolóxica*; a angustia non é mais que o reverso de ausencia e distancia”<sup>67</sup>.

Hai algo que convence nesta resposta. Sobre todo para os que teñen —os que temos— unha actitude positiva ante o ser e o destino do home. Pero tamén hai algo que parece precipitado. Falta unha mediación, para que a dialéctica instaurada funcione correctamente. Angustia e felicidade exclúense con demasiada violencia, como para que a primeira poida enganchar directamente sobre a segunda. Se únicamente a felicidade pode ser nomeada ontolóxica, a angustia fica privada de razón de ser, superficial e cáseque caprichosa. Non se ve paso posible da unha á outra, nen moito menos aparece ese carácter de ameaza *constitutiva* que a angustia reviste sempre para o home histórico. Se en vedade ela é “o sentimento por excelencia da diferenza ontolóxica” e ésta é constitutiva do home, como de todo ser finito, debe ter por forza un calado no ser maior do que Ricoeur se ve precisado a lle atribuir. E por ese maior calado debe poder

(66) Páx. 122.

(67) Páx. 122.



comunicar dalgún modo coa felicidade, de xeito que se xustifique o carácter de alternativa a ela co que na realidade se presente *para o home*. Dito mais claramente: dalgunha maneira, debe haber algún término medio que constituía a materia ontolóxica da medalla na que a felicidade é o anverso e a angustia o reverso. Trataremos de mostrar que ese meio é a saudade.

### 3. *A saudade entre a angustia e a esperanza.*

Voltemos á dinámica do sentimento. Intentemos comprender cómo se sinte *a sí mesmo* o home en canto confrontado co Absoluto. Xa sabemos que Ricoeur está demasiado fascinado pola intencionalidade obxectiva directa do sentimento, e que só indirectamente ve a repercusión no suxeito. Aquí, en cambio, abogamos pola acentuación contraria: o suxeito é o directamente entendido pola intención sentimental, que palpa o seu estado, por así decilo, anque indirectamente implica á realidade que condiciona ese estar. Pois ben, ¿cómo se experimenta *primaria e orixinariamente* a sí mesmo o home, en canto se sinte situado ante o Absoluto? Grave pregunta e árdua resposta, á que só de modo indirecto cabe buscar algún acceso.

Son moitos os modos concretos de se situar o home ante o Absoluto, e todos, na súa perspectiva, orixinais: o sentimento relixioso (coa versión un tanto dramática de R. Otto do *fascinans et tremendum*); o sentimento estético, tan vivo no romanticismo; a mesma "admiración" filosófica... Pero, aínda respetando a súa orixinalidade contra todo reduccionismo e por tanto a súa irredutibilidade específica, parece lícito buscar unha certa radicación unitaria de todos eles no home: todos son, en definitiva, modos polos que éste se realiza. O Absoluto aparece xustamente como o capaz de plenificar ao home, como aquilo na comunión co cal o home se sentiría pleno, realizado, feliz. Por iso toda análise en profundidade do ser de home dexerga nel unha tensión cara ao Absoluto, tómeo como realidade ou como "idea", ou négueo incluso voluntarísticamente<sup>68</sup>: desde os presocráticos, os estoicos e o platonismo coa súa prolongación agustiniana, pasando por Spinoza, Kant, o romanticismo e o idealismo, até Blondel, Bergson, o neotomismo trascendental e Ernst Bloch, esa tensión ocupa o miolo mesmo da comprensión do home.

(68) Típicos neste aspecto son os desenrols de Sartre en *L'être et le néant*, que por veces dan a impresión de ser flexionados violentamente, pero que aínda así anuncian algo que nós podemos interpretar como saudade: cfr. por ex. p. 129-134. 145-146. 652-654.



O home descóbrese a sí mesmo como aberto e vocado. Sinte vitalmente que a súa compleción non se realiza nunha autosuficiencia cerrada: a felicidade, de ser posible, estaría para el na comunión con iso que se lle ofrece como capaz de o plenificar de modo definitivo. Previamente a toda postura que poida tomar en concreto, xorde do seu fondo como un impulso, como unha marea vital suscitada pola atracción gravitatoria da plenitude absoluta que se ergue ante el. Nese impulso inicial, nesa ansia xerminal anúnciase a estrutura mesma da saudade.

O home, ao apalpar na experiencia radical a súa intimidade última, sente unha ausencia: fáltalle algo; algo no que presinte nada menos que a súa plenitude posible. Algo, por tanto, ao que se sente vencellado, que bota de menos, a ausencia do cal é unha presenza en oco. É dicir, que o home, acaso sen o saber claramente nen o formular de modo expreso, ten saudade do Absoluto.

Feita así, con esta brusquedade, a afirmación pode parecer precipitada e artificiosa. Éo en realidade. Pero ten o mérito de salientar unha estrutura. Á súa luz non resulta difícil ver que, efectivamente, se dá unha continuidade entre esta experiencia radical e as concretas experiencias saudosas que a vida ofrece con perfil mais definido. Mesmo resulta posible descubrir esta saudade radical como a secreta aspiración de tódalas demais saudades parciais, como a dinámica que as mantén sempre abertas e insatisfeitas: no horizonte das plenitudes areladas está a Plenitude, no fondo de tódalas saudades está a Saudade. (Mais aínda: descubrimos que isto sempre o soubo xa a humanidade: os mitos do paraíso e do desterro fóra do paraíso —o desterro é estar ausente da terra, que, sen embargo, vai sempre con ún— son mitos eminentemente saudosos, que reflexan esta experiencia fundamental do home).

Retomemos agora a cuestión que lle plantexabamos a Ricoeur acerca do carácter dual do sentimento ontolóxico: ¿ofrécese a saudade como o sentimento fundamental capaz de mediar as dúas grandes e trementas posibilidades do home, a angustia e a felicidade? Do dito despréndese que si. E despréndese non por un artificio lóxico ou dunha maneira secundaria e colateral, senón desde a súa mesma entraña. O home en canto se descobre a sí mesmo como ser definitivamente saudoso, é dicir, en canto se sente como constitutiva arela de comunión co Absoluto, é esa dobre posibilidade.

En efecto, por natureza, ese sentimento —como todo sentimento saudoso— está determinado pola dialéctica ausencia-presencia, e vive mentras ela se mantén. Por iso mesmo, é sentimento en tránsito: tende a resolverse en presenza, en comunión actual; sería a felicidade. Pero ese tránsito non está asegurado, non o pode estar, porque o Absoluto non é unha dispoñibilidade á man do home, pode sempre converterse en total e definitiva ausencia: sería a angustia. A saudade constitúe xustamente ese estado de equilibrio dinámico e non resolto, onde o Absoluto é aínda para o home ausencia-presencia.

Canto mais se medita na relación do home co Absoluto, mais radical e decisiva aparece esta dialéctica. Incluso na redución fenomenolóxica ou trascendental do Absoluto a idea reguladora, este aparece como o que determina ao home desde dentro —constituindo a mesma posibilidade da sua razón— e, ao mesmo tempo, como o que está mais alá, fóra de todo posible dominio. Mais claro aparece aínda na tematización filosófica inmanencia-trascendencia: o mais íntimo aos seres é o mais radicalmente distinto deles. E, anque a inmanencia pode ser unha boa cifra da presenza e a trascendencia o pode ser da ausencia, cómpre non facer sen mais unha transposición directa: o Absoluto é inmanente *na* sua trascendencia, como é trascendente *na* sua inmanencia; é decir, que o Absoluto aparece como o radicalmente diverso e superior, que se pode facer presente, pero que se pode tamén ausentar do home, sen que este poida de ningún modo dispoñer del. Cousa que aparece como suprema, e vivida, evidencia na experiencia relixiosa, onde Deus se presenta simultaneamente como o “íntimior íntimo meo” agustiniano e como o “totalmente outro” da mística apofática; como o “todo é el” e “nada é el” da mística upanixádica; como o “santo” da tradición bíblica.

A esa dobre sobrecolledora potencialidade do Absoluto responde a dobre íntima potencialidade da saudade. O home experimentase a sí mesmo, simultaneamente, como tocado polo alento da máxima presenza e como suspendido pola ameaza da suprema ausencia. A vivencia trascendente da saudade responde xustamente a ese estado extremo: a presenza presentida, pero non dispoñible; a ausencia que é valeiro, pero que leva na entraña promesa de presenza e plenitude. Estar saudoso é estar nese intermedio dinámico, sentirse nesa onda abisal que desde a raíz do ser xorde como irresistible pero ameazada promesa, presta a resolverse en plenitude feliz ou en nada angustiosa.



A saudade, si, “é o sentimento da diferenca ontolóxica”. Porque nela o home experimentase como *diferente* <sup>69</sup>. Diferente de si mesmo, pois sente a súa mesmidade non sendo aínda na ausencia o que puidera ser na presenza e comunión areladas. Diferente da pedra, clausurada na redondez da súa insonsciencia. Diferente de Deus, que é xa plenitude colmada. O home é un ser que se experimenta non sendo o Ser, pero arelando a plenitude do Ser; esa plenitude que presinte en si como promesa ou presenza oculta, anque nunca dispoñible ou asegurada. O home é verdadeiramente o “entre”, o “diferente”, a “infinitude finita” <sup>70</sup>. E a saudade é a epifanía sentimental desa situación: é o sabor agri-dulce do “entre” e da “diferencia”, é o “delicioso pungir” no arelar dunha realidade pola non dispoñible plenitude dunha comunión infinita.

Dito dun xeito imaxinativo, sucede como se na saudade o home, levado pola orixinaria e fontal arela de plenitude, chegase ás extremas ribeiras do seu ser: desde alí sente, simultanea ou alternativamente, o terror do abismo que se abre aos seus pés e a exultación da Plenitude que se ergue diante del.

Por iso a *saudade* está constitutivamente aberta, é pulo orixinario en trance de concreción. Conforme prevaleza a presenza sobre a ausencia —a promesa da plenitude sobre a ameaza da nada—, convértese en *esperanza*. Ou ao contrario, convértese en *angustia*, se prevalencen a ausencia e a ameaza. Esta sería, ademais, a terminoloxía precisa: esperanza e angustia son vivencias dinámicas, que reflexan o ser en tránsito do home e danlle saída á incompletude da saudade. Son, tamén, vivencias polares, pois en toda esperanza hai unha componente de angustia como en toda angustia a hai de esperanza <sup>71</sup>, e mostran ben a bipontencialidade da saudade.

#### 4. A saudade como “inocencia do sentimento”.

Problema distinto sería o de se preguntar se ambas posibilidades se abren con igual dereito, val decir, con igual normalidade, intensidade e inmediatez, diante da saudade. Noutras palabras: ¿cál sería a

(69) Aquí cabería fecundar a reflexión, cunha referencia detallada ao tema da “consciencia desgraciada” en Hegel.

(70) A expresión “infinitude finita” é de B. Welte, *Über das Böse*, Herder 1959, p. 15-17, que ten ao respecto interesantes e profundas consideracións.

(71) Esta polaridade é suliñada con enerxía por P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, cit. p. 562. 572. 580.



dinámica mais íntima e connatural á saudade? A resposta a esta cuestión depende seguramente do horizonte global desde onde sexa respostada. Unha actitude típicamente existencialista, por exemplo, inclinarase con toda probabilidade pola angustia; mentres que unha postura “práxica” ou teísta tenderá a primar a esperanza. Personalmente inclínome tamén pola esperanza; anque, como queda sinalado no anterior, recoñecendo que a angustia é unha posibilidade real, con enganche *experiencial e ontolóxico* na raíz da saudade. Mesmo cómpre salientar que hai intres na vida e épocas enteiras na historia —como son os fins de períodos culturais: fin da antigüidade, fin da idade moderna—<sup>72</sup> que favorecen a concreción da saudade en angustia. Como hai tamén circunstancias biográficas, tanto de carácter psicolóxico como sociolóxico, que poden presionar en idéntica dirección<sup>73</sup>: para nós galegos o caso de Rosalía apenas pode deixar lugar a dúbidas sobre este feito<sup>74</sup>. Neste senso, o P. Dias de Magalhães nota agudamente que, nacendo polo xeral a saudade “após experiéncias de frustração”, tende a se provocar “un desvío fatal na interpretación do sentimento e, por consecuencia, na sistematización filosófica e na estruturación da concepción do ser do homen e respectiva mundividencia”, para concluir que iso é o que sucede “nas filosofías da náusea, da angustia e do desespero”<sup>75</sup>.

Con todo, isto non ten por que invalidar a fundamental positividade da dinámica mais radical da saudade, que ven ser xustamente o fondo sobre o que é posible destacar a negatividade da angustia.

A nivel ético mostrouno ben E. Schillebeeckx, ao criticar a “dialéctica negativa” da Escola de Frankfurt: “o mesmo ‘non’ presupón tamén unha hermenia que se basa no sentido e non no sentido /.../ a dialéctica negativa da teoría crítica ten sentido únicamente *na medida en que* presupón e implique a posibilidade dunha hermenéutica actualizadora de sentido, e iso tanto se o quer como se non”<sup>76</sup>. E a nivel ontolóxico —suposta xa como levantada a redu-

---

(72) Unha boa periodización do tema da angustia pode verse en P. Tillich, *The Courage to Be*, London and Glasgow 1967.

(73) Cfr. as consideracións de P. Laín Entralgo, *O.c.*, p. 497-499. 565-570.

(74) O aspecto psicolóxico da saudade rosaliá foi suliñado en *7 Ensaíos*, principalmente nos traballos de R. Carballo Calero, D. García-Sabell e J. Rof Carballo; o aspecto sociolóxico foi salientado por X. Alvares, *Proceso a la Iglesia Gallega*, Madrid 1969, p. 17-91; de maneira mais indirecta, alude a ambos aspectos F. Menéndez, *Notas introductorias para unha lectura psicoanalítica da saudade*: Grial n° 60, 1978, p. 155-164.

(75) *Metafísica e saudade*, en Actas do I Congreso Nacional de Filosofía, Braga 1955, p. 282-289; citamos por *Introducción*: a cita está na p. 55.

(76) *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973, p. 198.



ción fenomenolóxica— mostrouno ben Zubiri na súa análise xa clásica da *religación*. O ser *con-Deus* é tan constitutivo do home como o ser coas cousas (*Mitwelt*) e cos demais (*Mitmensch*); é unha dimensión da súa existencia: “o home non necesita chegar a Deus. O home *consiste* en estar vindo de Deus, e, polo tanto, sendo nel”<sup>77</sup>. Como hai unha patentización intelectual da religación, tamén a hai sentimental: o *sentirse* como “vindo de” ou/e como “indo a”<sup>78</sup>; ben entendido, iso é xustamente a saudade tomada no seu último senso ontolóxico. E así como “o ateísmo somentes é posible no ámbito da deidade aberto pola religación”<sup>79</sup>, cabe tamén dicir que a angustia ten unicamente lugar no seo do movemento positivo da saudade, que tende a explicitar, na esperanza, esa realización. Extremando a expresión, quizais fose posible dicir que a saudade é esperanza aínda non resolta e decidida como tal (pois en concreto pode aínda resolverse e decidirse en angustia).

Desde aquí ábrenos incluso un interesante matiz na perspectiva xeral da saudade: ésta ven ser como a *inocencia do sentimento*, o puro e aínda incontaminado sentirse do home na súa determinación última, como finitude en acto de transcendencia, como singularidade en trance de comunión. A saudade sitúase antes da caída e antes da plenitude: é a pureza do realmente posible *in statu nascendi*. Ela constitúe e fio de Ariadna que, aínda nos abismos máis desesperados da angustia, lle permite ao home non perder nunca totalmente a esperanza de se atopar a sí mesmo. E agora sí, debidamente dialectizada, podemos recuperar a afirmación de Ricoeur: “o home é a Alegría do Si na tristeza do finito”<sup>80</sup> ou, como decía na conclusión do párrafo antes transcrito: “Que o home sexa capaz de Alegría pola angustia e a través da angustia, velahí o principio radical de toda ‘desproporción’ na dimensión do sentimento e a fonte da *fraxilidade afectiva* do home”. Agora tamén se entende o que dixera nunha obra anterior: “a angustia é a flor corrompida da reflexión”<sup>81</sup>.

Pero esta constatación obríganos a examinar de mais perto o peculiar estatuto ontolóxico da saudade, para ver cómo é posible ese extraño carácter previo e intermediario.

---

(77) *Historia, Naturaleza, Dios*, 5 ed. Madrid 1963, p. 377.

(78) Cfr. *o.c.*, p.372.

(79) *O.c.*, p. 393.

(80) Páx. 156.

(81) *Philosophie de la volonté*, cit. (nota 19), p. 179.

## 5. O estatuto ontolóxico da saudade.

Posiblemente o mais urxente nesta delicada cuestión sexa a claridade: o esforzo por decir dun xeito sistemático e con clara distinción de planos o que escuramente é xa intuído e aínda expresado por case todos.

Será conveniente en primeiro lugar remitirnos ao xa dito, para romper unha excesiva fascinación da polaridade. Esta non pode ser concebida de maneira que resulte irredutible. Porque, en definitiva, como queda analizado atrás, nace de unha única situación radical: a do home ante o Ser, a do home como emerxencia consciente da diferenza ontolóxica. Esta situación ten certamente unha dobre saída posible; pero dobre non pode significar aquí contraditorio nen en total diverxencia, porque estamos no ámbito do “envolvente” (Jaspers), na dialéctica omniabarcante de inmanencia e transcendencia. Cada saída leva necesariamente dentro de si a posibilidade, sempre actualizable, da outra: a angustia encerra sempre un crepúsculo de esperanza, como a esperanza vai sempre acompañada dunha sombra de angustia; a claridade mística chega unicamente a través da escuridade angustiada da noite escura, que segue sendo no tempo a imborrable cara oculta da sua lua.

### A. MÍSTICA E ANGUSTIA EN ROSALÍA

Este principio case abstracto verificase doadamente na realidade da poesía saudosa. Rosalía é tamén aquí exemplo máximo. E tampouco esta vez falla a fina percepción de Cabanillas: “«Follas novas» é o poema da Saudade. Con todo, non é un libro para ler; é un libro para rezar, porque Rosalía escribeu mais para que Deus a oíra que para que a escoitaran os homes”<sup>82</sup>. ¡Qué gran verdade no fondo do fondo! Se nalgún libro a angustia de Rosalía atinxe a sua mais profunda sima, é certamente en *Follas novas*. Certo que *En las orillas del Sar* constitúe unha prolongación grandiosa; pero ahí hai xa intento de “filosofía” expresa, hai artificio; gañan en claridade algúns temas, pero pérdese a pureza e a espontaneidade cáseque sobrehumana da obra en galego. En todo caso, tanto unha como outra están transidas dunha auténtica paixón mística. Morreu a fe inxenua. Rosalía traspasou a porta do abismo. Sentiu o horror do

(82) *A saudade nos poetas galegos*, en *Obras Completas*, Buenos Aires 1959, p. 813.



inferno, o frío da nada, a angustia. Pero é tamén xustamente ahí onde Rosalía pre-sinte a suprema claridade: “Desde o abismo clamo a Tí, Señor”, dixera o Salmista na Biblia e intúeo Cabanillas en *Follas novas*. “Cando no camiño metafísico se atinxen certos portos extremos, o regreso xa non é posible”<sup>83</sup>. Certo, fica vedado o retorno, a volta atrás á fe superficial, á relixiosidade inauténtica; pero o camiño ábrese cara adiante, mais alá do abismo: alí onde amaíñece a luz dos que “ven”, a “luz divina” dos místicos, que leva dentro de sí, integrada a un mais alto nivel, a “negra sombra” da noite escura.

Non podemos prolongar aquí estas reflexións. Pero, superada unha consideración positivista —suxerente, pero en definitiva superficial— da relixiosidade de Rosalía, como unha simple liña ascendente da fe inxenua á increncia consciente, pode afirmarse o seguinte: *Rosalía é unha mística que non pasou da noite escura*. Non é somentes iso, pero é tamén iso. Abondaría con comparar a súa simboloxía coa de Xoán da Cruz nesa etapa: deserto, sede, abismo, sepulcro, sombra, falta de ar, agua que afoga, lume que abrasa, noite, morte, loita... son temas do místico<sup>84</sup> que todos eles poden atopar versos paralelos na poetisa. Pero é que, ademais, a mesma Rosalía nolo afirma expresamente: os puntos onde emerxe expresamente o relixioso, son auténticas chamadas á aurora, labaradas de saudade de Deus. Neste senso acaso o poema mais significativo sexa, apesares de todo, o do final de *En las orillas del Sar*: “Tan solo dudas y terrores siento/ .../ mas / .../ busco a tu Padre en el espacio inmenso”. (A pesar de todo, decimos, porque o descubrimento da colocación artificial do poema ao final do libro, mostra, certamente, o intento dunha polarización artificiosa, pero non lle resta un arume á súa autenticidade intrínseca; autenticidade avalada, polo demais, por outras poesías e polas numerosas alusións de que está salferida toda a obra).

#### B. O PRE-ONTOLÓXICO NA FENOMENOLOXIA E EN AMOR RUIBAL

Pero cómpre xa dar un paso mais alá da expectación apriórica e da experiencia simplemente vivida. Faise preciso afiar o rigor analítico. Tarefa na que resulta de gran axuda a reflexión fenomenolóxica sobre o *pre-ontolóxico*, é dicir, sobre o previo ao puramente

(83) D. García-Sabell, *Rosalía y su sombra*, en *7 Ensaños*, p. 49.

(84) Cfr. G. Morel, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix. III Symbolique*, Paris 1961, c. II: “Les chemins de la nuit”, p. 77-79.



psíquico, principalmente tal como foi “publicado” pola analítica heideggeriana. Heidegger foi, en efecto, o primeiro en aplicar con rigor esta intuición —na que resta aínda moito que aclarar<sup>85</sup>— ao mundo do sentimento. A iso van a suas análises da *Befindlichkeit*, o radical encontrase (*finden* = encontrar) e sentirse do home no mundo, previo a todo sentimento concreto: “Non hai dúbida de que esta análise pertence ás seccións mais influentes de «Ser e Tempo». Para a caracterización da comprensión (*Verstehen*) en Heidegger poderían aducirse certos paralelos da tradición (...). O fenómeno do encontrarse (*Befindlichkeit*), polo contrario, non fora, sinxelamente, tematizado nunca na filosofía. Toda a dimensión dos sentimentos, de cuia división se ocupaba a psicoloxía, ven ser aquí «superada por abaixo» (*unterlaufen*) nun nivel orixinal do home”<sup>86</sup>.

Heidegger aplica isto sobre todo á *angustia* (*Angst*) e ao *coidado* (*Sorge*). E, a este nivel, resulta moi difícil establecer distincións nítidas entre os diversos “encontrarse”; de xeito que o que se di duns é facilmente aplicable aos outros: a saudade pode aprender moito das reflexións heideggerianas. En realidade, neste nivel transpsicolóxico a distinción somente se fai constatable como reflexión segunda: ou ben como cualificación a partir da actitude global ou ben como proxección cara atrás desde as vivencias concretas. No primeiro caso pode tratarse dunha actitude *teórica*, como parece prevalecer no caso de Heidegger, *práctica*, como no caso de Bloch, ou *sentimental*, que sería o típico da saudade. No segundo caso a vivencia psicolóxica concreta cualificaría a su raíz existenciaría. Pero entón hai o risco evidente de confundir logo os planos: tal parece suceder coa *angustia* e incluso coa *preocupación* de “Ser e Tempo”<sup>87</sup>. Nelas búscase un “temple” privilexiado que descubra ao ser-ahí na sua autenticidade, como algo que está debaixo dos “actos particulares ou das tendencias tais como o querer, e desexo ou o impulso e a inclinación, igual que toda tentativa de as reconstruir a partir delas”<sup>88</sup>. Pero resulta moi difícil eliminar a aura de actitudes “oprimidas”

---

(85) Cfr. L. Landgreve, *Der Weg der Phenomenologie*, Gütersloh 1963 (trad. ital. *Itinerari della fenomenologia*, Torino 1974, p. 196-199).

(86) W. Schulz, *Philosophie in einer veränderten Welt*, Pfullingen 1976, p. 294. Cfr. bos resúmenes desta problemática en O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 58-59; M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid 1967, p. 28-34.

(87) *Sein und Zeit*, 9. Aufl., Tübingen 1960, § 40, p. 184-191; § 41, p. 191-196, respectivamente.

(88) *Sein und Zeit*, p. 182.



que esas palabras comportan;<sup>89</sup> aura reforzada tanto polo ambiente “existencialista” como pola insistencia no “ser-para-a-morte”.

A *saudade*, pola singularidade do seu nome e polas contrapostas versións concretas que ten no plano psicolóxico, móstrase como especialmente dotada para evitar o equívoco: levada á sua máxima depuración existenciaría, deixa libre ao espírito para buscar sen interferencias o seu significado xenuino. E, sobre todo —que é precisamente o que aquí imos buscando—, permite ollar con mais pureza a sua *previedade*. É dicir, que empezamos a comprender que a polaridade e oposición, como angustia ou esperanza, con que sempre se nos presenta en concreto, ten lugar xa no plano psicolóxico, sen que iso rompa a sua radical unidade pre-ontolóxica.

Dito doutro xeito: no nivel psicolóxico a vivencia radical que as análises anteriores foron descubriendo como *saudade* non aparece nunca en estado puro, senón xa sempre “traducida” ou ben como esperanza ou ben como angustia (ou, naturalmente, como unha mezcla mais ou menos polarizada de ambas). Velahí a razón última de que unha mesma experiencia radical poida ser vivenciada e expresada en formas tan polarmente contrapostas como a “negra sombra” de Rosalía e a “luz divina” de Frei Agostinho da Cruz. Por iso é posible o recoñecemento espontáneo da identidade fontal da experiencia en ambos casos. E por iso existe toda unha gama de posturas intermedias e se dan anastomoses dentro dun mesmo autor, que pode en distintos momentos traducir a sua *saudade* por sentimentos contrapostos.

Pero resulta posible aclarar mais esta situación, en certo modo paradóxica, botando man dun instrumental analítico aínda mais refinado. Neste caso é Amor Ruibal quen nolo ofrece. Dun xeito indirecto, pero que non sería inviable mostrar en profunda conexión coa problemática da *saudade*<sup>90</sup>, porque a intuición fundamental do noso pensador é a da constitutiva comunión ontolóxica de tódolos seres (“correlacionismo”). A partir desa comunión ou correlación elabo-

---

(89) Este aspecto da teoría heideggeriana foi criticado por L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942 (quen, segundo O. Pöggeler, o.c., p. 58-59, rectificou logo en parte) e, sobre todo, por O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit. (nota 56a), cap. 4, princip. p. 65-83 e, mais temática e decididamente, en *Neue Geborgenheit*, 2. Aufl. Stuttgart-Löln 1960 (Trad. cast.: *Filosofía de la esperanza. El problema de la superación del existencialismo*, Buenos Aires 1962, con prólogo do autor; cfr.: “A cura ten que estar sempre superada por unha esperanza que a envolve e a porta”, p. 101).

(90) M. Vidán Torreira aludiu a este feito no seu suxerente ensaio, *Peregrinación filosófica al santuario de la saudade*, en Varios, *La saudade*, Vigo 1953, p. 132. (Citaremos: *La saudade*).

ra el, aplicándoa ao coñecer, a categoría de *noción*, que xustamente nós imos intentar traspoñer ao sentimento.

Enfrentado ao problema do ser, Amor Ruibal insiste con enerxía en que o seu coñecemento non é para nós un *concepto*, senón unha *noción*. O concepto é sempre froito do xuício, produto reflexo dun proceso de elaboración. A *noción*, pola contra é espontánea, pre-reflexiva, pre-consciente. En concreto, a *noción* de ser representa a espontánea e radicalísima afloración cognoscitiva da implantación do home na realidade. Por iso o suxeito non o adquire, senón que se atopa xa sempre en posesión dela, e todo coñecemento concreto a inclúe xa como algo previamente dado. Por iso non é concepto, senón algo incluído en todo concepto. A *noción* do ser non ten existencia independente, non existe nunca en estado puro: coñecemos sempre seres concretos, é decir versións conceptuais desa *noción* en canto realizada nun obxecto determinado. A *noción* é *un momento* —a consciencia do ser— nos diversos conceptos que a realizan, cada ún á súa maneira. Por iso os conceptos poden ser tan distintos como unha pedra e un animal ou aínda como Deus e a creatura, pero sempre decimos deles que *son*: hai un *momento* estrutural de coincidencia na mais radical diversidade, aunque esa coincidencia se nos dá tan só precisamente en canto diversificada<sup>91</sup>.

### C. CARÁCTER PRE-ONTOLÓXICO DA SAUDADE

Xa se comprende agora a aplicación ao tema da saudade. Ela sería a “*noción sentimental*” presente nos sentimentos concretos en que sempre a atopamos traducida. Ou, mellor, a saudade na súa radical pureza ontolóxica sería o radical encontrarse do home ante o ser, do home como arela de realización e plenitude; pero sería o en canto *momento* orixinario que na realidade psicolóxica concreta está sempre traducido na dirección da esperanza ou na dirección da angustia (nos seus posibles grados de ausencia ou plenitude).

Nunca, pois, poderemos sinalar a saudade en estado puro, senón realizacións mais ou menos puras, mais ou menos profundas da saudade. Hai saudade na nostalxia da terra, na añoranza do amigo,

(91) Deste tema témonos ocupado en: *La realidad radical como emergencia, según Amor Ruibal*: Misc. Com. 52 (1969) 85-129; *La noción como momento del concepto en Amor Ruibal*, en Actas Cent. nacim., X Sem. Esp. de Fil., 1973, p. 473-486; *Constitución y evolución del Dogma*, Madrid/Santiago 1977, p. 170-178.



na morriña da patria, na ansia de Deus: é o momento común de todos eses sentimentos, que son traducións concretas dese orixinario “encontrarse” do home como comunión na ausencia, como plenificación en potencia. Hai saudade na angustia e na esperanza: é ese momento idéntico presente en ambas: nunha en canto ameazado, na outra en canto dalgún xeito asegurado. A saudade somentes pode ter realidade e existencia concretas nas súas diferentes e ás veces contrastadas manifestacións psicolóxicas, ao tempo que ela constitúe a condición de posibilidade das mesmas, pois viven unicamente grazas ao seu impulso orixinario e fundante.

Pode darse ás veces a impresión de que existe unha saudade en estado puro. Sobre todo nos momentos máis íntimos e indiferenciados, cando parece que o sentimento está aínda nacente e permanece indeciso e aberto tanto á angustia como á esperanza: “Qué pasa arredor de min? / ¿Qué me pasa, qu’eu non sei?”. Certamente ahí e noutros estados, talvez aínda máis inefables, achegámonos máis que nunca á nudeza ontolóxica da saudade: apenas se interpón un ténue veo entre ela e a vivencia concreta, está cáseque a flor de alma. Sen embargo, nen siquera entón podemos falar, con verdade, de “estado puro”. Tamén neses casos a vivencia é concreta (se non, non sería simplemente), peculiar e diversa das outras<sup>92</sup>. Por iso cabe recordala e facer comparación... O home está sempre “situado” dun xeito preciso: a mesma “indecisión” é concreta, como é concreto, a pesar de todo, ese indefinido e lábil intre da emerxencia do sentimento, que apenas captamos coa memoria, que foi e xa non é: o que evoca en nós a poesía auténtica ou nos visita furtivo en momentos especiais...

Todo iso é certamente o máis aproximado á saudade pura. Mesmo é o que nos permite —como ao seu nivel pasa coa experiencia do ser— comprender en qué consiste ese “momento” a que aludimos como presente nas diversas formas da saudade. Máis aínda: quizais o grande e orixinal da literatura galego-portuguesa consista xustamente no intento de *permanecer na onda da saudade*, de non abandonar o espazo psíquico onde ela nace e se realiza. Ese sería o segredo do noso demorarnos no sentimento polo sentimento, sen entrar inmediatamente polos camiños da tendencia ou da realización práctica (isto ten ventaxas e inconvenientes, pero é certamente *diferente*,

---

(92) Este aspecto, sempre concreto e especificado, das *Stimmungen* sulíñao moi ben O.F. Bollnow, O.c. (nota 56a), p. 33. 54. 57. 61-62. 64-65.



como con algunha mais claridade veremos ao nos referirmos a Láin e a Bloch). Ese sería tamén o segredo de boa parte do noso lirismo, que vive da propia sustancia, que se recrea no gosto do propio eco afectivo, que cultiva o sabor “intransitivo” do recordo e da arela. ¿Non se aludiría a este característica, cando se afirma con Viqueira que “Saudade é lirismo puro, sentimento esvaído en pura arela ou tendencia”?<sup>93</sup>

Pero, repitamos, aínda entón trátase de sentimentos concretos, de determinadísimo, inconfundibles e intransferibles estar *así* e non doutro xeito, que pertencen a *esta* persoa, que se dan *nesta* circunstancia. Común é tan só un “algo” que recoñecemos idénticamente presente neses diversos estados, como un “momento” estrutural común que os unifica, como un dinamismo trascendente que os orixina igualmente a todos. E comprendemos que é precisamente ese carácter non concreto, non realizado aínda, o que lle permite actualizarse nas máis diversas versións e nas máis contrapostas realizacións.

Así resulta posible explicar un fenómeno abondo sorprendente: a unanimidade en recoñecer a presenza da saudade nas súas máis diversas manifestacións e a notable pluralidade das teorías á hora de intentar a súa explicación. A pluralidade, en efecto, nace de que ordinariamente se afrontan como se fosen a saudade en si mesma o que son xustamente as súas diversas traducións: o pensamento fica entón preso na diversidade empírica, na pluriformidade do psicolóxico, que *a ese nivel* é certamente irredutible. Afrontado así o fenómeno da saudade, resulta evidente *a priori* que non poderá nunca ser abranxido por unha soa teoría. En cambio, compréndese igualmente que exista unanimidade no recoñecemento da presenza da saudade nunha determinada expresión cultural ou artística: porque, sexan cales sexan as teorías, ela está alí presente como “momento” real, e esa presenza é sentida polo home gracias a unha sintonía distinta e máis profunda que tódalas teorías.

#### D. A XEITO DE VERIFICACION

Pero esta arribada ao extremo máis afiado da nosa teoría impón por si mesma a necesidade dalgún tipo de verificación. De repente, algo tan cálido e concreto como a saudade pode dar a impresión de

(93) *Ensaio e Poemas*, Vigo 1974, p. 116.



andar perdido nos ermos fríos da reflexión abstracta. Precisamos comprobar que ésta non nos levou demasiado lonxa da súa orixe viva.

Imos facelo en dúas direccións en certo modo complementarias: cara á realidade expresiva da saudade, é dicir, á literatura por ela producida, e cara ás reflexións que outros fixeron xa neste campo ou noutros especialmente afíns. Por iso as preguntas fundamentais que intentamos resolver son estas: 1ª ¿A tradición literaria na que *de feito* se expresou a saudade, responde efectivamente a ese esquema contraposto de angustia e esperanza? ¿dase nela, na unidade do seu “ar de familia”, esa polaridade en que decimos se tende resolver o sentimento saudoso? 2ª ¿Resulta posible desde esta postura un encontro dialogante e fecundo coas demais teorías? ¿cabe aínda aprender delas, ao tempo que se lles intenta aportar algo?

### 1. *A polaridade fundamental na literatura saudosa.*

Realmente non é necesario indagar moito para se atopar coa dobre versión fundamental da saudade. Mesmo nas formas mais concretas e primarias, aparece formada por un xogo contraposto de sentimentos en certo modo afíns á angustia e á esperanza: fonte de ambas poden ser o amigo ausente ou a terra lonxana, e, conforme sexa a probabilidade do encontro, prevalecerá unha ou outra. Pero, naturalmente, será nas manifestacións mais profundas e trascendentes onde a polaridade saudosa tallará a pico os seus perfís. E, de xeito ben curioso e significativo, as dúas máximas explosións modernas da saudade no ámbito literario constitúen mesmamente o exemplo mais claro e convincente: Rosalía de Castro e o Movemento saudosista portugués.

#### a. Angustia e esperanza.

Despois desa magnífica realización que foi o libro *7 ensaios sobre Rosalía*, o vencello entre angustia e saudade pasou a ser parte das nosas evidencias culturais. A análise da “Negra sombra” por D. García-Sabell patentizou o calado metafísico da poesía rosaliá, precisamente na perspectiva existencialista da angustia. E o estudo de C. Fernández de la Vega, “Campanas de Bastabales”, aplicando a

analítica existencial heideggeriana, chega mesmo á identificación: “Saudade é igual a angustia”<sup>94</sup>. Despois de canto levamos dito, xa se comprende que non nos interesa esta tese como formulación xeral acerca da esencia da saudade. Pero si salienta ben un aspecto fundamental da saudade en *Rosalía*. E iso equival a dicir que nunha das mais altas realizacións que na literatura atopou a saudade, ésta tomou a forma concreta da angustia. Non, pois, que toda a saudade se converta en angustia, nen siquer toda saudade de Rosalía —hai tamén unha saudade mais clara nos *Cantares Gallegos!*—; pero si que nun punto culminante da súa historia e, dentro dese punto, no seu centro metafísico —*Follas novas* e *En las orillas del Sar*—, a saudade foi de feito traducida en angustia.

Pero resulta curioso e significativo que a outra gran explosión moderna da saudade, a do Saudosismo portugués —coa súa evidente repercusión na literatura galega— acentúe xustamente o outro aspecto: a esperanza. Porque anque o pensamento de Teixeira de Pascoaes —o mesmo se podería dicir incluso do de Leonardo Coimbra— non se presenta fácilmente apreixable nen circunscrible pola definición exacta, unha cousa é evidente: que constitúe un auténtico mesianismo, todo el protenso cara ao futuro e transido de esperanza. A lembranza está tamén presente, coa súa nota de arela e aínda de dor, pero en definitiva non é mais que o alimento da esperanza: “Tocamos a lembrança e a esperanza. E esta nasce daquela como o dinámico do estático, e o acordado do adormecido”, di Teixeira no seu derradeiro escrito sobre o tema<sup>95</sup>. Confirmao un coñecedor do poeta tan autorizado como J. do Prado Coelho, quen afirma que o Saudosismo coloca “o acento tónico sobre o elemento activo da saudade —a esperanza, o desejo—”, e confía “fervorosamente no saudosismo para a preparación dun Renascimento patrio”<sup>96</sup>.

Angustia e esperanza, pois, como as dúas grandes versións da saudade. Pero non se espere unha contraposición exclusiva. É, nada menos, Teixeira quen con conmovido entusiasmo reconece en Rosalía a suprema presenza da saudade: “Senhora da Saudade e da

(94) En *7 Ensaíos*, p. 90.

(95) *Da Saudade* (Inédito): Rev. Port. Filos 19 (1973) 137-156, na p. 145. Xa o expresara en *Os Poetas Lusíadas*, Porto 1919, c. VI: “A Saudade inclui a esperanza; e por isso, a lembrança vísita tamén o futuro. Estas dúas forzas (uma criadora e outra perpetuadora) são a essência e o corpo da Saudade” (cit. en *Introdução*, p. 35).

(96) *Introdução às Obras Completas*, t. I., Livraria Bertrand 1965, p. 51.



Melancolía...”, di no verso famoso<sup>97</sup>. E será mais tarde Ramón Cabanillas quen diga que “Rosalia é o «corpo santo» da Saudade Galega”<sup>98</sup>. O mesmo Cabanillas que, nunha boa parte da súa obra ven pode ser considerado como transposición galega do Saudosismo portugués, tanto polo seu entusiasmo mesiánico como pola súa acentuación da esperanza: “a Saudade é a forza creadora, en relanzo, do Recordo e a forza creadora e puxante da Esperanza, superadas no tempo; o Pasado e o Porvir, a Evocación e o Deseio, irmandados nunha fervenza relixiosa, camiñando pol-as ribeiras do Misterio en precurso d-un mais alá de arelas do corazón e da intelixencia”<sup>99</sup>.

Esta evocación de Cabanillas ten, ademais, no noso contexto a ventaxa de suliñar que esa dobre valencia non é unha división externa, digamos nacional —a esperanza para Portugal, a angustia para Galicia—, senón que pasa polo mesmo corazón da saudade. Cabanillas, finamente saudoso el mesmo e teorizador —ocasional, pero fino— da saudade, acentúa o aspecto esperanzado; sen embargo sente e comprende que ese sentimento supremo está tamén —está maximamente— na angustiada tristeza de Rosalia. Mais aínda, el mesmo experimenta na súa propia poesía esa escura chamada: “Camiño, camiño longo, /camiño da miña vida...”<sup>100</sup>; e recóllea incluso na reflexión: “a saudade é un sentimento íntimo, fondo, perene, sin exaltacións nin desbordes, nin dramatismos: é un dolor sereo (...) a saudade é seriedade e dolor íntimo e esperanza”<sup>101</sup>.

Polo demáis, non é el só a manifestar a presenza da esperanza na saudade galega. Lémbrese a poesía de Pondal, tensa na súa mais nobre intención a crearlle un pasado a Galicia —o celtismo— precisamente para lle abrir un futuro (aunque nel é aínda mais notable que en Cabanillas a face intimista e melancólica: “entonce-l-ó bardo, cal vago fantasma / visita a melancolía”)<sup>102</sup>. Mesmo cabería facer todo un recorrido da nosa poesía, dexergando cáseque sempre ao lado da “saudade triste” —normalmente mais presente— outra saudade mais alegre e esperanzada<sup>103</sup>. E idéntica observación valería para a

(97) *7 Ensaio*s, p. 15.

(98) *A saudade nos poetas galegos*, cit., p. 814.

(99) *Ibid.*, p. 806.

(100) *Obras Completas*, cit., p. 162.

(101) *Notas inéditas de Ramón Cabanillas*: Grial n° 54, 1976, p. 504.

(102) *Queixumes dos Pinos e Poesías inéditas*, Coruña 1935, p. 104.

(103) Cfr. o recorrido que fai R. L. Landeira, *La saudade en el renacimiento de la literatura gallega*, Vigo 1970.

poesía portuguesa, onde xa desde as primeiras teorizacións se distinga a saudade que “nos faz pracer” e aquela coa que nos “vem nojo ou tristeza”<sup>104</sup>.

b. “Negra sombra” e “luz divina”.

Pero hai aínda outro aspecto no que resulta ilustrativa a evocación de Cabanillas. El prolonga a dimensión da esperanza, abrindo a saudade á súa anchura relixiosa e á súa profundidade teoloxal. Dixé-rao xa na teoría: “Forza invencible do Recordo e divinas arelas da Espranza divina, que xa que Dios é a nosa eterna Espranza, tocada ten que estar de divina virtude a súa filla mais nobre, a divina Saudade!”<sup>105</sup>. E sobre todo realízao no mais profundo da súa poesía:

“Pro, ansia do porvir e relembranza  
do que o tempo levou, a Saudade,  
rachando a fusca e triste escuridade  
prende lume ó luceiro da Esperanza”<sup>106</sup>.

Resulta ilustrativo, porque aquí móstrárenos claramente a outra posible culminación na vivencia suprema da saudade: non só a angustia fronte á esperanza, senón tamén a claridade da presenza mística fronte á desesperación da angustia ontolóxica. Culminación que non atinxiu a pureza desta última, pero que ten unha clara implantación histórica. Tremeluce no *Samos* de Cabanillas, faise misticismo confuso e exaltado pero sincero en Teixeira, e é clara presenza —non tanta, aí, como quixeramos— en Frei Agostinho da Cruz<sup>107</sup>.

A “divina saudade”, que é saudade expresamente vivida como arela do divino, como presenza experimentada de Deus no centro da aspiración humana, representa o outro gran brazo da bifurcación que constitúe o íntimo dinamismo da saudade. Cara á nada e cara ao Todo: velahí ao descuberto a súa radical dualidade, a súa tradución

(104) D. Duarte, *Leal Conselheiro*, cit. en *Introdução*, p. 18-19.

(105) *A saudade nos poetas galegos*, cit., p. 807-808.

(106) “Do abreite ó serán”, en *Samos, Obras Completas*, p. 518. Permitaseme dicir que estes versos me son especialmente queridos, pois foron eles os que, sendo aínda estudante, abridon para min esta dimensión e dinamismo da saudade.

(107) Cfr. M. L. Belchior, *Os Homens e os Livros. Séculos XVI e XVII*, Lisboa 1971, p. 17-28: “As glosas do salmo 136 e a saudade portuguesa”; p. 39-71: “Poesía e mística: Frei Agostinho da Cruz”; *Mística*, en *Dicionário de Literatura*, 3 ed., t. 2. Figueirinhas-Port 1978, p. 645-651.



da aposta decisiva que é o ser do home na diferenca ontolóxica. Gostaríamos de ver ese *itinerarium cordis in Totum* expresado coa radicalidade e a pureza dun san Xoán da Cruz. Pero a experiencia do penitente da Arrábida abonda para intuímos como posibilidade real e como dinámica auténtica e xenuina a realización mística da saudade. De xeito que, en definitiva, comprendemos que a saudade nos entrega o seu supremo segredo na profundidade aberta por dúas expresións en radical polaridade: a angustia ontolóxica do “negra sombra que m’asombras” de Rosalía e a plenitude mística do “Ah, saudade minha, luz divina!” de Frei Agostinho da Cruz<sup>108</sup>.

Esta constatación resulta, aliás, de enorme e fecunda trascendencia para o estudo da saudade. Permite nada menos que unha “leitura saudosa” de toda a grande mística, co enorme enriquecemento que iso pode supor para unha vivenciación positiva da saudade. Fágase, por exemplo, a proba co *Cántico espiritual* de San Xoán da Cruz.

Polo demais, non se trata dunha simple impresión superficial. É o mesmo santo quen elabora categorías perfectamente superpoñibles á nosa reflexión sobre a saudade: cando ésta se converte en dinamismo de esperanza, chámalle *ansia*: cando, ao contrario, fica presa na súa negatividade, chámalle *angustia*. Vexamos cómo o expresa un dos seus mais finos e profundos intérpretes: “O que nós chamamos angustia é o aspecto negativo do desexo, pois todo desexo supón ausencia. Cando este aspecto negativo volve á súa orixe, é dicir cando se experimenta fundado no amor, é chamado por san Xoán da Cruz *ansia*. Cando, ao contrario, non chega aínda a franquear o abismo mais alá do que deita a fonte orixinaria, chámase *angustia*”<sup>109</sup>. Por iso a *ansia* é a que pon en marcha a mística: “Esta angustia amorosa (a *ansia*) é a que dirixe a experiencia dun cabo ao outro e non a *angustia* que non é mais que a reacción negativa: é ela a que pon en marcha aos principiantes”<sup>110</sup>.

(108) É curioso que, sen chegar a esta contraposición tan radical, algo moi semellante ven dicir D. Pereira da Costa: “Tudo oscilará sempre entre o ‘gosto amargo dos infelizes’, de Garret, e ‘saudade minha, luz divina’, de Frei Agostinho da Cruz” (*Saudade, unidade perdida, unidade reencontrada*, en *Introdução*, p. 102). Mais significativamente aínda: acabada a redacción deste traballo, atopo nunha carta de Teixeira de Pascoaes a Vicente Risco estas luminosas palabras: “No Alén hai dous espectros que se aman: Rosalía e Frei Agostinho. Confiemos no seu amor que nos ha redimir. A Saudade é a Virxe tutelar das nosas patrias irmás” (V. Risco, *Teixeira de Pascoaes na sua época*: Grial n.º. 32, 1971, p. 227-230, na p. 227).

(109) G. Morel, O.c. (nota 78), p. 75.

(110) *Ibid.*, p. 74.

Neste contexto cabería aínda prolongar a reflexión mostrando a transcendencia cultural desta dimensión da saudade. Indiquemos esquematicamente algunhas das implicacións mais importantes:

1) Enlaza coa larga e fecunda tradición que desde o neoplatonismo —non é casual a súa influencia no período clásico da saudade portuguesa— articulou toda unha dimensión do espírito occidental cunha mística do *eros* do Absoluto, que en moitísimos casos é perfectamente traducible por *saudade*.

2) Posibilita como *telos*, é decir, como patentización do fin dinamizador, unha auténtica “educación metafísica” da saudade. No senso de que pode ir descubrindo a ésta —descubrila a sí mesma— como un lugar da experiencia ontolóxica, mesmo como un ámbito hierofánico, onde, por tanto, se anuncia para o home o sagrado. Pensemos, se non, en análises como as de Max Scheler, nas que o home aparece como constitutiva arela de Deus:

“O home é a intención e o xesto da transcendencia mesma, é o ser que reza e busca a Deus. Non que o home «rece», senón que el *é* a pregaría vivinte da vida mais alá de sí mesma; non «busca a Deus», senón que *é* o X vivinte que *é* busca de Deus. Deus é o mar, os homes son os ríos que desde o seu nacemento presenten xa o mar cara o que flúen”<sup>111</sup>.

3) Finalmente fai entrar á saudade na dinámica positiva da esperanza, de cujas posibilidades e riquezas é unha boa proba entre nós a obra de Laín Entralgo, como nun horizonte mais amplo o é a de Ernst Bloch, quen a través da obra de Moltmann chegou mesmo a fecundar á teoloxía. Pero disto ocuparémonos de modo expreso mais adiante.

Agora cómpre afrontar o outro capítulo de verificación: o confrontamento coas demais teorías que se teñen xa feito sobre a saudade.

---

(111) *Vom Umsturz der Werte*, en *Gesammelte Werke* III, 186; mais citas poden verse en A. Pintor Ramos, *o.c.* (nota 57), p. 77 n.º. 32.



## 2. As teorías da saudade.

A pretensión deste apartado non pode ser, naturalmente, a de facer un elenco exhaustivo de tódalas teorías, nen tan siquier das principais. Interesa tan só unha tipificación elemental, rexida polo expreso propósito de aclarar e enriquecer a nosa postura.

### a. Teorías causais

Existe, en primeiro lugar, unha serie de teorías ou simples aproximacións que podemos calificar de *causais*. No senso de que buscan explicar a saudade mediante a referencia, ou incluso a redución, a determinadas causas concretas. Estas poden ser de tipo *natural*, como a paisaxe marternal, a situación fistérrica, o medo ao mar; de tipo *histórico*, como a suposición do celtismo, as conquistas e descubrimentos de Portugal ou mesmo a preservación da súa identidade fronte a Castilla <sup>112</sup>; de tipo *sociolóxico*, como a emigración ou a insolidaridade social; e de tipo *psicolóxico*, como o carácter introvertido ou os diversos intentos de regreso á seguridade primordial mediante o instinto da morte (Novoa Santos) ou regreso subconsciente ao seo materno <sup>113</sup>.

Desde a perspectiva adoptada neste estudo, resulta obvio que tais teorías poden supor un enriquecemento da fenomenoloxía concreta da saudade, tanto nas súas manifestacións como na súa xénese. Pero non a aclaran en sí mesma; en rigor, non son teorías da saudade, senón que, supoñéndoas explícita ou implicitamente, salientan algún aspecto ou poden explicar algunha característica.

Unicamente a forma mais desenrolada da teoría psicolóxica pode aspirar a un certo carácter global e totalizante. En efecto, a busca da seguridade primixenia, a nostalxia do paraíso —seo materno, identificación coa natureza— pode incluír en sí un certo carácter de plenitude e absolutez <sup>114</sup>.

(112) As conquistas aparecen xa nos primeiros teorizadores; á independencia reférese D. Pereira, *l.c.*, p. 83.

(113) Mais detalles e referencias de autores, poden verse en S. Lorenzana, *Teorías interpretativas da saudade*, en *La saudade*, p. 155-198; R. L. Landeira, *o.c.* (noa 95), p. 15-22; *Introdução*.

(114) Quen con mais detalle desenvolveu esta visión foi J. Rof Carballo, *Jonás y la saudade*, en *La saudade*, p. 73-96 e *Rosalía, ánima galaica*, en *7 Ensaíos*, p. 111-149. Neste último traballo, p. 146, aludindo á *religación* de Zubiri, sinala a necesidade de superar o "mutilado aspecto" da relación nai-fillo nos psicanalistas, cara á "ultimidade" do home, "cara ao acatamento á fundamentalidade da existencia".

Para iso é preciso evitar todo reduccionismo psicoanalítico, no senso tan ben analizado por Paul Ricoeur de completar a “arqueoloxía” freudiana, como profunda explicación das orixes, cunha “teleoloxía”<sup>115</sup>, que mostre cara adiante, mesmo cara á transcendencia, as posibilidades alí implicadas: “O remergullamento no noso arcaísmo é sen dúbida o rodeo polo cal nos inmerximos no arcaísmo da humanidade, e esta dobre «regresión» é, á súa vez, o camiño posible dun descubrimento, dunha prospección, dunha profecía de nós mesmos”<sup>116</sup>. É dicir, que a “plenitude” inicial —plenitude en xerme e potencia, plenitude irreal en canto non mediada pola efectividade da vida— pode ser a cifra e promesa da plenitude final e, mesmo por iso, a condición de posibilidade da súa vivenciación psicolóxica. Neste senso sería verdade que a saudade é arela de regreso ao seo materno; pero verdade a medias, en canto que é tal unicamente como anticipo e promesa dunha mais alta —ontolóxicamente anterior— plenitude.

#### b. Aproximacións culturais

Cabería considerar como un segundo grupo de teorías aquelas que proceden —ou poden proceder— *por aproximación a outras categorías* elaboradas noutros ámbitos ou con distintas intencións culturais. Hai dúas que foron realizadas xa expresamente, outras intentaremos facelas aquí por primeira vez con propósitos aclaratorios<sup>117</sup>.

aa) *Sehnsucht* romántica, “angustia” heideggeriana e “dór” ruma-na.

A primeira sería a *Sehnsucht* alemá. Esta aproximación ten cedo unha ilustre valedora, Carolina M. de Vasconcelos. Chega a facer a rotunda afirmación: “plena concordância ha, porêm, entre *saudade* e a *Sehnsucht* dos Alemães”<sup>118</sup>, anque logo mitigue algo: “Mas en

(115) Fundamental e temáticamente na súa obra sobre Freud: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París 1965, principalmente Livre III: “Dialectique: une interprétation philosophique de Freud”.

(116) *Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal*, París 1960, p. 20.

(117) Algunhas mais fainas aínda P. Gomes, *Saudade ou do mesmo e do outro*, en *Introdução*, p. 159-178; referímonos principalmente a: agonía, náusea, soedade, *souvenir*, memoria.

(118) *A saudade portuguesa*, cit., p. 38.



regra a *Sehnsucht* alemã ten carácter metafísico<sup>119</sup>. Aspira a estados e regiões ideais, sobrehumanas: ao Alê<sup>m</sup>”<sup>120</sup>. E engade aínda: “Nen nego que a Saudade seja traço distintivo da melancólica psique portuguesa e das suas manifestacões musicas e líricas, muito mais do que a *Sehnsucht* é característica da alma germánica. (...) essa tem muito maior forza de resistêcia contra sentimentalismos deletérios”<sup>121</sup>. J. L. Varela, sen chegar a unha identificacão total, afirma que “a *Senhsucht* é tamén saudade”; no senso de que viría a ser a saudade dos pobos románticos<sup>122</sup>.

Ramón Piñeiro<sup>123</sup> e Pinharanda Gomes<sup>124</sup> negan esa identificacão, anque por razóns diferentes. Persoalmente non me considero con datos suficientes como para chegar a un xuício fundado. Inclinariame, con todo, a ver na *Sehnsucht* una manifestacão concreta, unha realizacão particular da saudade. Que esta estea contida naquela como un *momento*, non resulta difícil aceptalo desde a nosa teoría. Problema distinto sería o de dilucidar se a *Sehnsucht* é ela propia capaz da mesma universalizacão e da mesma polaridade coas que se nos aparecía a saudade. Tal como nos chega de ordinario, envolta no “mal du siècle” romántico, parece mais ben inclinada á melancolía, ao *Schwermut*<sup>125</sup>. Pero non parecen imposibles outras versións (como a saudade non se expresa únicamente a través de Rosalía...). En todo caso, aquí aparece unha interesante porta aberta para unha ulterior profundizacão e “extensão” do estudo da saudade.

A segunda aproximacão é a *Angst* heideggeriana. En realidade, no párrafo anterior fica dito o fundamental desde o noso punto de vista. Defendeuna C. F. de la Vega e non a aceptan tampouco nen

(119) Observemos nós, de paso, que D. Carolina psicoloxiza excesivamente a saudade en todo o seu libro.

(120) *Ibid.*, p. 39.

(121) *Ibid.*, p. 40.

(122) *Sobre la saudade*: Arbor n.º. 101, 1954, *separata*, p. 7-8. Xa antes, en *Rosalía o la saudade*: Cuadernos de Literatura, Madrid 1950.

(123) *Pra unha filosofía da saudade*, cit., p. 9-10.

(124) *L. C.*, p. 173-175.

(125) Cfr. a densísima nota, con nutrida bibl., de X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. II, Paris 1970, p. 187-188, n. 31. Citemos tan só: “Non é cuestión, no cadro dunha nota, de facer vibrar tódalas resoancias prerománticas e románticas. A melancolía, cos seus matices de desexo, de dor e de nostalgia (*Sehnsucht*, *Wehmut*, *Heimweh*, *Trauer*...), é o mal do século, innumerable e variado o cortexo dos que enarboraron o ‘sol negro’: Young e ‘Ossian’, Heine e Jung-Stilling (autor de *Heimweh*, 1794), K. Ph. Moritz, Schiller. Novalis, Thieck et Gries, Senancour, Chateaubriand e Vigny, Jean-Paul e Nerval...” (187). O mesmo autor consagra tamén un artículo ao tema: *La nature, la nostalgie et le sacré. Variations sur un thème de Schelling*, en *Le sacré*, ed. por E. Castelli, Paris 1974, p. 385-395.



Piñeiro <sup>126</sup> nen Pinharanda <sup>127</sup>. Xa dixemos que, entendida como un existenciaro, está mais alá —igual que a *Sorge*— da angustia psicolóxica; nese senso radical, ofrece afinidades coa saudade. Pero o peso mesmo da palabra —habent et sua fata verba!— e sobre todo a atmósfera existencialista na que bañan, pandean claramente o seu significado tan só na dirección da angustia. Iso e mailo “interés” (Habermas) mais ben intelectualista que move a sua tematización, tenden, por un lado, a parcializar o seu significado fronte ao pólo da saudade e, por outro, a alonxalo do clima sentimental no que esta se move <sup>128</sup>.

Dun menor radio cultural, pero, ao que parece, dunha gran aproximación no significado resulta, finalmente, a *dór* rumana. Tal é polo menos o convencemento de Mircea Eliade no seu artigo: *Dór, nostalgia rumana* <sup>129</sup>. Como verba, a *dór* aparece fonda e amplamente arraizada no pobo e na poesía, significando un *estado de alma* indefinible. Caracterízase pola “ausencia que destrúe o cumprimento dun destino, que impide ao ser integrarse na vida con toda a sua plenitude”. Esa ausencia pode ser de cousas concretas, como a terra ou o ser amado, e pode ser tamén de carácter trascendente:

“*Dor* non é sempre *nostalxia dalgunha cousa*; sófrese de *dór*, independentemente de calquera cousa exterior precisa. O ser enteiro sofre de *dór*; é un desterro da alma, unha fonda melancolía, que revela, cecais, a condición do home no Cosmos. Neste caso, a *dór* atinxe un valor metafísico e incluso relixioso”.

É coñecida, e non poucas veces criticada <sup>130</sup>, a tendencia sincrética de Mircea Eliade. Pero certamente aquí parece darse unha coincidencia moi notable, que merecería estudos comparativos de detalle.

(126) *L.c.*, p. 10-12. J. M. López Nogueira, *L.c.* (nota 5), en contacto coa reflexión de Piñeiro, rechaza tamén esta identificación: cfr. un resumo da sua posición na nota 7, p. 320.

(127) *L.c.*, p. 164-166.

(128) “Replicamos aquí que a estrutura ontolóxica que parece ser formal está sempre determinada polo chan ontolóxico sobre o que se desenvolve, e que o ser-xa-de-antemán da cura, aparentemente só formal, coloca á temporalidade nun plano interpretativo unilateral e insuficiente e que somentes aceptando outros fenómenos ontolóxicos decisivos /os “elevados” e positivos/ se adquire a estrutura completa da temporalidade humana” (O. F. Bollnow, *Filosofía de la esperanza*, cit. en nota 83, p. 101).

(129) En *El español*, n.º. 27, Madrid 1 mayo 1943; resume en S. Lorenzana, *Teorías interpretativas da saudade*, cit., p. 163-165.

(130) Cfr. M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973, p. 145-152.



bb) A “espera” de Laín e o “principio esperanza” de Bloch.

Distinto a este caso e cáseque oposto aos dous primeiros, é o doutras dúas posibles aproximacións, que non se teñen aínda feito, pero que están, sen dúbida, moi perto da saudade. Até o punto de que, tomadas todas na súa radicalidade, veñen ser algo así como manifestacións distintas —distintamente contextuadas, vivenciadas e expresadas— da mesma realidade e dinamismo radicais. Cousa que de nengún modo vai contra a especificidade da saudade —a non ser que esta se entenda como particularismo etnocéntrico ou mesmo chauvinista—, senón que amplía o seu horizonte, facendo ver a súa universalidade. Diríamos que estas dimensións, e acaso outras que os distintos contextos históricos vaian descubrindo, configuran unha *Gestalt* na que se manifesta o dinamismo, plural e unitario, da realidade íntima do home.

Empecemos pola que está mais perto de nós: a *espera* de Laín Entralgo<sup>131</sup>. A *espera* no home “é un *hábito constitutivo* da súa primeira natureza, un dos seus «modos de ser» mais radicais e permanentes”, contitúe “o aspecto elpídico do tono vital do home”<sup>132</sup>. Este *hábito constitutivo* “exprésase como *actividade* empírica —movilízase e actualízase de maneira íntima ou exteriormente perceptible— no curso real da vida<sup>133</sup>”.

Laín analiza, en primeiro termo, os modos desta actualización segundo a “profundidade” da entrega ao *hábito* de esperar (*espera inane* ou superficial; *espera circunspectiva*, mais profunda e intensa, dirixida á consecución ou evitación dun ben ou mal concretos; e *espera radical ou auténtica*, totalizadora da vocación persoal do home). En segundo termo, analiza os modos de *espera* conforme á súa “orientación”, determinada por dous movementos afectivos contrapostos: a confianza e a defianza. De acordo con isto, a *espera inane* pode converterse en *disgusto* (se prevalece a defianza) ou en *esperanza trivializada* ou *despreocupación* (se prevalece a confianza); a *espera circunspectiva*, en *desesperación* (cando se teme vehementemente que a *esperanza* concreta non se vai realizar) ou polo contrario *esperanza confirmativa* ou *optimismo*.

(131) *La espera y la esperanza*, 3 ed., Madrid 1962 e *Antropología de la esperanza*, Madrid 1978.

(132) *Ibid.* *L. espera y la esperanza*, p. 540.

(133) *Ibid.*, p. 543.



Pero interesan sobre todo os dous modos da espera radical ou auténtica: se prevalece a defianza, transfórmase en *angustia* (que se pode converter á sua vez “en habitual, animosa e activa desesperanza<sup>134)</sup>”, cando é afrontada con enteireza); se prevalece a confianza, trasfórmase en *esperanza*. Dada “a esencial ambivalencia do sentimento confianza-desconfianza”, angustia e esperanza non se dan nunca en estado puro, van sempre misturadas; pero, en definitiva, a auténtica radicalidade humana pasa pola liña fianza-esperanza: “Pero o fondo da existencia humana non deixa de ser o que é, aínda cando a nosa vontade e as nosas creencias históricas o encubran ou o deformen; a «fianza» da espera pide ser «confianza», anque ésta, nunha existencia suxeita á temporeidade e á continxencia, non poida deixar de ser «defiante». A nosa «espera vital» tende, naturalmente, a ser «esperanza», confiando camiñar cara é plena posesión de sí mesmo que o tempo e a materia impiden<sup>135)</sup>”.

Esta descarnada exposición dunha postura rica en matices, empobrécea demasiado. Mais abonda seguramente para mostrar a sua afinidade coas nosas reflexións. Un estudo da saudade pode aprender moito das implicacións psicolóxicas e mesmo cosmolóxicas da exposición de Laín. A sua estruturación en profundidade, coa dobre posible versión concreta da espera, coincide en certo modo coa que faciamos da saudade. A diferenza fundamental radica en que el atende, cáseque dun xeito exclusivo, ao aspecto *tendencial*, deixando de lado o *sentimental*. *Díriamos que, a pesar das numerosas análises psicolóxicas, atende tan só ao fundamento e aso telos da espera* (e ao seu dinamismo en canto os une), pero descoida o sentirse do suxeito en todo o proceso, que é xustamente o ámbito onde se move a saudade. Isto é o que posiblemente explica —e acaso xustifica— a sua insistencia no positivo: él mesmo situaba a ambigüedade no factor afectivo (confianza-defianza). Pero para o noso tema esa insistencia pode significar unha unilateración, a mesma que notabamos en Ricoeur e que ven ser, xusto, a contraria da que podía inducir a aproximación a Heidegger: alí, vencendo o dinamismo da saudade cara á angustia; e aquí, cara á esperanza.

Dentro deste ambiente esperanzada que nos anos 50-60, como reacción contra o existencialismo, pasou a ocupar o primeiro plano no pensamento occidental<sup>136)</sup>, a postura de Ernst Bloch ofrécese mais rica

(134) *Ibid.*, p. 559.

(135) *Ibid.*, p. 570.

(136) Cfr. P. Laín Entrala, *Antropología de la esperanza*, cit., p. 194-196.



e matizada ao noso respecto. Bloch, anque primariamente preocupado pola transformación do mundo —reacción antiexistencialista e antiburguesa— insiste con particular agudeza na vida afectiva<sup>137</sup>. Podería decirse que a estrutura fundamental do pensamento blochiano está caracterizada pola súa ontoloxía do “aínda-non”: a realidade non é estática e conclusa, senón que “o mundo é mais ben disposición para algo, tendencia a algo, latencia de algo, e ese Algo así entendido representa a plenitude daquelo que entende<sup>138</sup>”. Esa protensión determina tamén a súa antropoloxía: o home é “impulso”, “sede” cara á súa plenitude; de ahí nace a “tendencia (Streben); cando a tendencia é experimentada *sentimentalmente* convértese en *Sehnen* (aspiración, nostalgia... “saudade”, nos atreveríamos a traducir), que é o estado mais auténtico do home<sup>139</sup>”.

O impulso segue aínda concretándose: *busca* concreta (Suchen), *instinto* (Trieb), que tende a realizarse polo *desexar* (mais pasivo) ou polo *querer* (mais activo). Pero a nós interésanos ese *Sehnen* primordial, que nos atreviamos a traducir por saudade. En efecto, anque Bloch non lle vai prestar unha gran atención —el busca o dinamismo da esperanza—, posiblemente en nengún outro filósofo apareza con meirande claridade e fundamentación antropolóxica do que na tradición cultural galego-portuguesa ven sendo tematizado como saudade. Sobre todo, se se está mais atento ao fondo mesmo da intuición que ás estratificacións sistemáticas do autor, rexidas por unha intención diferente.

Bloch sitúa a súa teoría dos afectos entre a mais xenérica das “tendencias” e a mais determinada dos “soños”. O efecto enfortece a tendencia, ao carregala de emotividade, e crea a atmósfera propicia para o florecer dos soños. Pero o *Sehnen* primordial está na raiz mesma: é o impulso *en canto* sentido; ou acaso deberíamos decir: o “aínda-non” constitutivo do home pode ser orixinariamente vivenciado de dobre maneira: como forza cara adiante, e entón temos a tendencia; ou como estado subxectivo, como sentirse, como “temperatura íntima<sup>140</sup>” e temos entón o *Sehnen-saudade*.

---

(137) *Das Prinzip Hoffnung I*, cit., princip. p. 77-84. 121-128. Un excelente e documentado resumo pode verse en J. M. Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Salamanca 1977, p. 142-162.

(138) *Das Prinzip Hoffnung I*, cit., p. 17.

(139) *Ibid.*, p. 49: “Aus dem blossen Innern greift etwas hervor. Das Drängen äussert sich zunächst als ‘Streben’, begehrend irgendwohin. Wird das Streben *geföhlt*, so ist es ‘Sehnen’, der einzige bei allen Menschen ehrliche Zustand”.

(140) *Ibid.*, p. 77-79.



Esta identificación coincide coa caracterización da saudade a partir das súas manifestacións específicas: arela de comunión e plenitude en dialéctica de ausencia (real e presente) e presenza (recordada ou anticipada). E é confirmada pola dinámica interna da obra blochiana, nos dous aspectos que directamente afectan á cuestión: o impulso fundamental e os afectos de espera.

Cando Bloch se pregunta polo impulso ou instinto fundamental, mais alá da libido freudiana e das súas remodelacións por Adler e Jung, el sinala a *fame*<sup>141</sup>. Fame primeiramente material, pero fame tamén como condición radical do home: “Fame ven expresar un «apetito trascendental», à estrutura fundamental do ser humano situado en indixencia permanente e en tensión cara a unha plenitude posible. Este sería o «impulso fundamental» orixinario e orixinante do resto das manifestacións do dinamismo psíquico. O correlativo histórico de tal condición do ser humano é a plenitude a lograr no fin dos tempos<sup>142</sup>”. ¿Non pode ser esa fame, en canto vivenciada sentimentalmente, unha boa definición da saudade?

A fame orixinaria maniféstase nos afectos, que son os impulsos en canto carregados de sentimento<sup>143</sup>. Bloch rechaza como insuficientes tódalas clasificacións externas, para distinguir desde dentro entre afectos *saciados* e afectos *de espera*. Os primeiros son os que se dirixen a obxectos concretos, xa existentes e que, polo tanto, sempre se poden saciar sobre eles. Os de espera, polo contrario, son de largo alcance, abertos porque o seu obxecto aínda non existe no mundo dispoñible. Ao subdividilos, atopámonos de novo coa dobre posibilidade da saudade. Os afectos de espera divídense en negativos, dos que o principal é a *angustia*, e positivos, dos que o principal é a *esperanza*<sup>145</sup>.

Xa non nos interesa seguir os detalles da análise (que pode, con todo, axudar a enriquecer moito a fenomenoloxía da saudade) nen entrar na valoración blochiana da esperanza coa correspondente devaluación da angustia. Hai un certo reduccionismo sociolóxico na consideración, que é acaso xusto na súa perspectiva e que mesmo pode ser aproveitado en estudos concretos da funcionalidade social da

(141) *Ibid.*, p. 71-74.

(142) J. M. Gómez-Heras, *O.c.*, p. 154. Adrede omitimos a frase final: “plenitude consistente na reconciliación entre o home e a natureza”, por ser unha concreción que non cambia para nada a estrutura do discurso.

(143) *Das Prinzip Hoffnung I*, cit., p. 77.

(144) *Ibid.*, p. 82-83.

(145) *Ibid.*, p. 121-128.



saudade; pero que pode perder a radicación metafísica da angustia —que, de acordo coa tradición marxista, sería unicamente o reflexo dunha sociedade en decadencia<sup>146</sup>— e taponar a comprensión de toda unha liña de manifestación artística da saudade. Repitamos tan só que a confrontación coa obra de Bloch resulta un lugar privilegiado para contrastar a capacidade de universalización da saudade e a posibilidade da súa inserción —dando e recibindo— no total horizonte do mundo cultural.

### c. Teorías filosóficas

Chegamos agora ao terceiro grupo, o das *teorías propiamente tais* da saudade. Dentro do xa relativamente amplo panorama ímonos ocupar unicamente de dúas, que pola súa mais expresa preocupación filosófica poden aportar especial claridade ao presente discurso.

aa) O “sentimento da singularidade ontolóxica” en Ramón Piñeiro

Por dereito propio, ofrécese ante todo a teoría de Ramón Piñeiro<sup>147</sup>. Ela influiu como ningunha outra a reflexión posterior, até o punto de que se pode decir que replantexou o problema sobre novas bases. Cabe decir que, dalgún xeito os esforzos posteriores —e o presente non é excepción— teñen ahí a seu fundamental punto de partida.

A aportación fundamental desta teoría consistiu, sen dúbida, en liberar á reflexión sobre a saudade da frouma psicoloxista, que a facía perderse nos detalles, por unha parte; e do entusiasmo vagamente mesiánico e panteísta, que a facía sospeitosa e incircunscrible, pola outra. De ahí o interés, patente en todo momento, por ir á raíz, ao fondo inconfundible do fenómeno e por sinalarlle o seu lugar ontolóxico. Xa desde o primeiro intento quedaron ergueitas fórmulas, que, pola súa mesma forza evocativa, impoñían o fenómeno saudoso como algo específico, serio e merecedor da consideración filosófica:

“(A saudade) é un sentimento sin ouxeto, un puro sentir, o decorrer espontáneo do sentimento ceibe de toda

(146) *Ibid.*, p. 124; cfr. p. 119.

(147) *Significado metafísico da saudade. Notas pra unha filosofía galaico-portuguesa*, Vigo 1951; *A saudade en Rosalla*, en *7 Ensaíos*, p. 95-109; *Pra unha filosofía da saudade*, en *La saudade*, p. 11-39. (Citaremos: I, II, III, respectivamente).

relación co pensamento ou coa vontade. De ahí a sua escuridade, a sua incomprensibilidade conceptual<sup>148</sup>”.

“...na fondura abisal da intimidade, alí onde o ser do home comenza a condensarse n-un vago latexo de sentimento, n-un escuro sentirse a sí mesmo, n-un puro sentir orixinario e indiferenciado. Iste escuro e primordial sentirse a sí mesmo, iste vago latexar da vida que se fai sentimento, é o primeiro descubrimento que o home fai de sí mesmo, o primeiro contaito espontáneo e inmediato co-a mesma raíz vital do seu ser, unha autoauscultación ontolóxica<sup>149</sup>”.

A saudade é caracterizada como o *sentimento de singularidade/soedade ontolóxica* do home. Cremos que a intuición de fondo presente nesta definición está recollida na postura exposta no presente traballo, que á sua vez acaso aporte algunha precisión e permita unha maior claridade en certos aspectos, así como unha amplificación do campo expresivo da saudade.

A insistencia no *sentimento* é hoxe patrimonio común: o seu refinamento ten un lixeiro precedente en Viqueira —“Saudade e lirismo puro, sentimento esvaído en pura arela ou tendencia<sup>150</sup>” — e a sua intensificación adquire en Piñeiro unha clara intención identificadora: constitúe a base dunha posible “filosofía galaico-portuguesa”. A insistencia en que se trata dun sentimento *sen obxecto* préstase mais a equívocos, se non se comprende o seu sentido de fondo. Este parece ter dúas raíces principais: a primeira trata de recoller a aportación fenomenolóxica-existencialista de que a filosofía debe fundarse no apreixamento do ser do home mediante unha vivencia sentimental, pero sen cair nas diferenciacións dese sentimento pola adscrición a unha vivencia ou perspectiva metafísica determinadas<sup>151</sup>; a segunda trata de liberar á saudade da adscrición psicoloxista aos sentimentos “que se viñeron considerando como afíns ou se identificaron coa saudade<sup>152</sup>”.

Non se nega, pois, toda referencia a un obxecto. O que neste estudo se dixo de que o sentimento é ante todo un sentirse concreto, un estado subxectivo —obxecto directo—, pero que iso acontece sempre

(148) I, p. 14.

(149) I, p. 17.

(150) *Ensaíos e Poemas*, Vigo 1974, p. 116.

(151) I, p. 9-12.

(152) I, 13.



en referencia obxectiva a un estado de cousas —“obxecto indirecto”—, cúmprese na teoría de Piñeiro. De xeito expreso nas diversas formas de saudade concreta, a que el define como o sentimento da “soedade que se orixina na aitividade trascendente do home”, pois esa soedade “depende da ouxetividade, orixínase na ouxetividade <sup>153</sup>”. E cúmprese tamén na saudade trascendente, á que el define como o sentimento da soedade que o home “vive na súa intimidade pura”, na que experimenta “a súa situación orixinal, a súa soedade ontolóxica”, a que non é “referida a ouxetos da memoria ou da vontade <sup>154</sup>”. Pois desde o primeiro estudo, e cada vez con mais intensidade, aparece que o que se nega é a presenza de obxectos *concretos*, pero esa negación vai dirixida precisamente a afirmar a presenza suprema, a do Ser: “Pro ista soedade é soedade relativa ao Ser, do que o home ven a ser unha concreción individual, unha singularidade solitaria, algo así como unha bágoa desprendida, “caída” do Ser <sup>155</sup>”.

A cita é ademais interesante porque abre o auténtico senso dunha importante oscilación no vocabulario: soedade/singularidade. A simple e isolada afirmación da *soedade* puidera algunha vez ser interpretada como incluíndo unha concepción negativa e en definitiva “angustiada” da saudade. En realidade, aparece claro que se trata propiamente da *singularidade*, do sentirse do home ante o Ser; e de sentirse no senso suliñado neste traballo: na diferenza ontolóxica, na dialéctica de ausencia-presencia. Nada mellor, para o percibirmos, que transcribir a continuación da última cita:

“Así o percibiron os místicos, que, xa dende Platón, sempre viron n-esta concreción unha especie de cárcere do Ser. Tamén a saudade, en canto que é vivencia d-ista soedade do Ser, ten un valor de arreguizamento ontolóxico, algo así como unha lene onda que ascende da vida e que vai envolvendo todo o ser do home n-unha perene arela do Ser, esgotando a súa eistencia temporal n-un total esforzo de transcendencia. N-ista dualidade radical do ser humano, soedade orixinal i-esforzo de transcendencia en procura do Ser, é onde reside o dramatismo esencial da súa eistencia, que toda ela é un puro e incesante esforzo por trascender a soedade en que se apoia”.

(153) III, p. 14.

(154) III, p. 15-16.

(155) I, p. 18.



Este párrafo ontolóxico non deixa lugar a dúbidas sobre a coincidencia de fondo. ¿Onde está logo a matización que pretende aportar a nosa postura? Fundamentalmente na determinación do estatuto ontolóxico do “sentimento” da saudade. Esta, decimos, non é propiamente un sentimento senón un “momento” estrutural, presente nos sentimentos concretos; é esa arela do Ser, pero en canto traducida xa sempre na gama concreta dos sentimentos da angustia ou da esperanza, ou dunha certa indeterminación entre ambas (pero tamén concreta). Unicamente así nos parecía posible salvar o carácter “intermediario” da saudade, a súa radicalidade ontolóxica e a súa dobre versión real, que no extremo pode ser “negra sombra” en Rosalía ou “luz divina” en Frei Agostinho da Cruz. Un sentimento propiamente tal, cunha figura psicolóxica concreta, non pode cumprir todos eses requisitos; como tampouco podería transmutarse na infinita gama das diversas “saudades concretas” (nas que si, en cambio, podemos nós recoñecer a presenza estrutural da saudade como “momento”, do mesmo xeito que recoñecemos do da noción de ser no concepto dos entes concretos).

No fondo, a insistencia de Piñeiro en mostrar a índole especial e única do sentimento da saudade apunta nesta dirección: sentimento *puro* aparece continuamente (pero non existe un sentimento puro, e o home sempre está dun xeito determinado...); sentimento *especial*; <sup>156</sup>; *sentimento ontolóxico*; sen obxecto; que “non é un sinxelo estado psicolóxico” <sup>157</sup>. De todos modos o non encontrar a categoría precisa ten consecuencias. A principal sería a da excesiva restrición do campo expresivo da saudade, que se manifesta en dúas direccións: 1) na excesiva dicotomía entre a saudade ontolóxica e tódalas demais formas de saudade, pois a insistencia na soedade pura e na pura intimidade tende a borrar destas últimas a categoría de saudade (ou, ao contrario, na medida en que se lles conceda, tende a eliminar o peculiar da saudade, que é precisamente a pureza, a falta de cualificación); 2) na imposibilidade de asimilar todo o dinamismo da esperanza e, por conseguinte, toda a liña da saudade mística. Esta, en efecto, aparece non como unha posible expresión da saudade, senón como o seu oposto: dos dous polos metafísicos que constitúen o ser do home —“a súa soedade do Ser i-a súa transcendencia en percura do Ser <sup>158</sup>” — a saudade expresaría a soedade, e a mística, a trascen-

(156) I, p. 13.

(157) I, p. 17.

(158) I, p. 18.



dencia. Por iso “nos casos en que predomina a vivencia da trascendencia pura, como ocorre no Extasis místico, esta intimidade soedosa quedan anulada pol-a presenza do Ser <sup>159</sup>”.

bb) O “sentimento da contixencia” no P. Dias de Magalhães

A segunda teoría á que pretendemos facer referencia, a do P. Antonio Pereira Dias de Magalhães, séntese en continuidade expresada co pensamento de Piñeiro, pero vai acentuar o pólo contrario: o da referencia ao Ser. Un párrafo central mostra ben o seu espírito:

“O sentimento da saudade, como já foi observado por Ramón Piñeiro, é o sentimento da contingencia, non saciada polo Absoluto, o sentimento do ser espiritual vivendo a necesidade absoluta do Ser necesario. É o sentimento da necesidade na contingencia, do infinito no finito, do trascendente no imanente, do acto na potencia, da Existencia pura no existente precario e fluente, da infinidade do Espírito no ser espiritual, que non a possuindo, vive a tensión do seu ilímite ideal, no real e consciente límite do ser <sup>160</sup>”.

Hai unha decidida intención metafísica e teolóxica neste intento. Atende únicamente á saudade trascendente, á que, sen embargo, mantén con enerxía e agudeza no ámbito do sentimento: “O sentimento puro da saudade non é, pois, de ser *isto* ou *aquilo*, non é o sentimento dun *objecto* que falta, mas dun eu, dum suxeito que sofre de se non posuír e que só se encontrará possuindo-se na doazón do Ser, doazón activa e pasiva. Qualquer doazón do que non seja plenitude do Ser, o deixará en Saudade <sup>161</sup>”.

(159) I, p. 20. Anque creo que esta consecuencia non se segue directamente da teoría de Piñeiro. Aparte do influxo psicolóxico da insistencia na *soedade*, estimo que influiron dous factores:

1) O excesivo énfase no “éstasis”, que, como experiencia privilegiada, *tende* certamente a anular a saudade, porque a cumpriria (no senso da *Aufhebung* hegeliana); pero a experiencia mística é mais que iso: é *todo o proceso*, que se dá sempre en ausencia-presencia, en saudade. Outra cousa sería a beatitude perfecta da gloria, a presenza plena (e aínda aí cabería, en certo modo, falar de saudade, na medida en que Deus superará sempre á creatura, tal como K. Rahner fala dunha presenza eterna do *misterio*, mesmo para os benaventurados: cfr. *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, en *Schriften zur Theologie* IV, 51-99; *Geheimnis*: L f Th K 4 (1960) 593-597.

2) O interés por marcar a diferenza e a especificidade do galego-portugués: “Castela representa o polo metafísico da vivencia mística; o mundo galaico-portugués representa o da Saudade” (I, p. 20).

(160) *Metafísica e saudade*, cit., (nota 69), p. 56.

(161) *Ibid.*, p. 54.

Nesta liña constitúe unha contribución fina e certa. En cambio, levado quizais pola tradición interpretativa portuguesa, apenas deixa espacio para unha saudade de tipo rosaliano. Céntrase na saudade “positiva”, como esperanza e sentimento da presenza de Deus: “divina saudade”, como titula un libro seu de poemas e como a atopa en Frei Agostinho da Cruz, a quen alude expresamente.

Cando se refere ás “filosofías da náusea, da angustia e do desespero”, ve tan só unha “cosificación reflexiva” e un desvío fatal na interpretación do sentimento”<sup>162</sup>. O que pode ser verdade desde a súa concepción da saudade xa expresamente teísta, pero que non fai xusticia nen á posibilidade real da angustia na radical situación saudosa do home nen á presenza dun momento de angustia en toda saudade (esperanza) histórica.

Anque hai que dicir que se achega a esta intuición e que acaso lle faltou únicamente a categoría necesaria —a de “momento” estrutural— para chegar a formulala. Recoñece, en efecto, que a saudade pode ser “tonalizada” por eses sentimentos, pero que “é anterior a todos eles e só el os explica e informa, dando a esta palabra o melhor sentido da mais pura filosofía aristotélica<sup>163</sup>”.

Digamos de paso que esta categoría de “información”, coa súa suxerencia de envoltura e impregnación non é alternativa da por nós usada de “momento”, senón que, igual que sucede no caso da noción de ser, complementáanse e acláranse mutuamente. E, en xeral, respecto destas dúas últimas teorías, parece que podemos concluir algo semellante: dado que a teoría aquí exposta se sitúa —ao menos como clarificación expresa e sistemática— nun plano ontoloxicamente previo, non entra en colisión con elas, senón que, sobre a base dun amplo acorde de fondo, pode acoller a súa aportación; ao mesmo tempo, permite correxir a súa posible unitelaridade, pois abre en toda a amplitude a comprensión do dinamismo expresivo da saudade.

#### d. Conclusión

Cabería aínda, naturalmente, referirse a outras teorías, como podía ser neste contexto á “interpretación panteísta” de Daniel Cortezón<sup>164</sup>, ou, no contexto anterior, ás posturas de Tillich e Urs von

(162) *Ibid.*, p. 55.

(163) *Ibid.*

(164) *De la saudade y sus formas*, New York - Vigo 1960; este autor soubo destacar con especial vigor o influxo da filosofía existencial sobre os novos plantexamentos da saudade.



Balthasar sobre o “coraxe” e a “angustia” respectivamente<sup>165</sup>. Pero a discusión moveríase entón mais ben no terreo dos presupostos —caso de Cortezón— ou das aplicacións —caso de Tillich e von Balthasar—. O fin principal parece suficientemente conseguido, e acaso o poidamos sintetizar en tres consideracións:

Primeira: a saudade aparecéusenos como un fenómeno radical, capaz de manifestacións polares e contrapostas, que explican tanto a diversidade das súas manifestacións nas literaturas galega e portuguesa como a súa unidade fundamental.

Segunda: ese fenómeno radical ten un desenvolvemento típico na cultura galego-portuguesa, pero perfectamente universalizable no seu alcance, e capaz dun diálogo fecundo con fenómenos de igual rango —ou talvez de menos fondura ontolóxica— moi representativos da cultura moderna, principalmente a angustia e a esperanza, tomadas na súa máxima radicalidade.

Terceira: a consideración filosófica da saudade, en canto ao seu significado mais fondo e radical, chegou a un esclarecemento fundamental; de xeito que, aínda mostrándose inesgotable, permite, con todo, unha ampla zona de consenso e se ofrece así como unha posibilidade fecunda e aberta da nosa cultura.

---

(165) P. Tillich, *The Courage to Be*, cit. (nota 66); H. Urs von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, 2 ed., Madrid 1964.

CONTESTACION AO DISCURSO DE INGRESO  
DE A. TORRES QUEIRUGA





Verdadeiramente, hai ocasións en que os actos académicos de carácter público e oficial poden encubrir unha fonda emoción dentro do seu ritual protocolario. E eso é mesmamente o que hoxe me ocorre a min ao cumprir o honroso deber de contestar en nome da Real Academia Galega o discurso de ingreso que nos acaba de ler Andrés Torres Queiruga. Moitos anos de fonda relación amistosa fan inevitable esa emoción.

Coñecín ao novo académico cando era un xoven estudante no Seminario de Comillas, máis ou menos alá polo ano 63. Era un mozo con capacidade de entusiasmo, dotado de gran sensibilidade e con unha curiosidade intelectual viva e profunda. Tiña xa moi clara a súa identidade galega e sentía o deber moral de a despertar nos demais. Sabía que esa conciencia, para ser operante, tiña que trascender do marco individual. Sabía que só como conciencia colectiva tería poder para devolverlle a Galicia a súa unidade interna de pobo, para lle facer sentir a responsabilidade de pobo.

Esta era unha preocupación fundamental na conciencia do xoven seminarista. En realidade era unha das forzas espirituais que definían a súa personalidade. Como o era a fe relixiosa. Como o era a vocación intelectual. E todas elas movidas sempre pola xenerosidade cordial. Como se bota de ver, os rasgos que hoxe definen a personalidade e se reflexan na obra do novo académico, xa se mostraban nidiamente patentes cando era estudante no Seminario. Non necesitou facer ningunha circumnavegación biográfica para se encontrar a si mesmo, nin tivo que atoutiñar por diversas experiencias vitais para encontrar o seu camiño. A súa personalidade afincaba nunhas raíces vocacionais vigorosas e claras que lle sinalaban o rumbo con seguranza: vocación relixiosa, vocación intelectual, vocación galeguista. E non se trata de tres vocacións que se desenvolvan paralelamente senón de algo máis profundo: unha vocación única que constitúe o núcleo da personalidade e que se manifesta nesas tres dimensións.



A súa vocación relixiosa encamiñouno á vida eclesiástica; a súa vocación intelectual, á dedicación teolóxica. A unidade das tres dimensións personais pódese resumir decindo que Andrés Torres Queiruga é un teólogo galego; pero, ao decilo, evitemos o erro de pensar que se trata dun feito completamente normal, porque a verdade é outra. A verdade é que se trata dun feito excepcional, porque Torres Queiruga é o primeiro teólogo galego. Antes del non tivemos ningún. Xa se sabe, todos o sabemos, que houbo bastantes teólogos nados na nosa terra, quer decir, bastantes galegos que foron teólogos; pero ningún, astra Torres Queiruga, foi teólogo galego. O seu traballo “Nota pra unha teoloxía do galeguismo”, publicado en “Grial” no ano 1965, marca o inicio da teoloxía galega.

Esa unidade nuclear da súa conciencia galega, da súa fe relixiosa e da súa vocación intelectual foi sempre evidente xa desde os anos mozos. Algúns feitos poderían servirnos para ilustralo. Escolleremos estes tres:

Nunha ocasión contaba desde Comillas, de volta das vacacións de Semana Santa, que el e mailo cura de Aguiño tiveran un via-crucis todo en galego —leitura e predicación—, e que o Domingo de Resurrección ei predicáralle á xente en galego. Ese feito, naqueles tempos absolutamente inusitado, foi vivido polo xoven Torres Queiruga como unha experiencia de grande intensidade íntima.

Por aqueles mesmos anos, movido polo afervorado anxeo de lle dar á nosa lingua contido e vida relixiosa, púxose a traducir unha das Epístolas de San Paulo aos Corintios ¡e con que sinxeleza contaba a emoción que lle producira traducir e ler en galego o relato da institución da Eucaristía!

Pouco máis tarde, recién ordenado sacerdote e becario en Roma para traballar na que logo sería a súa maxistral tese sobre Amor Ruibal, nas vacacións de Semana Santa foise ao Norte do país para axudar nunha parroquia. No viaxe de volta, detívose dous días en Asís. Impresionoulle a semellanza con Galicia, e impresionoulle fondamente a viva presenza de San Francisco no ambiente. Mergullado naquela espiritualidade, tivo dúas reaccións espontáneas: cara dentro, na súa intimidade, reza pola nosa terra —“a ver si Deus nos manda o noso San Francisco”—, e cara fora, no diálogo cos seus novos amigos, explicándolles o significado de Rosalía para Galicia, sin dúbida porque a súa sensibilidade percibía nela o equivalente espiritual xa que non relixioso, do que alí en Asís era San Francis-



co. E deixounos lendo poemas de Rosalía que el mesmo lles traducíu.

Si insistimos nesta unidade radical da dimensión relixiosa, da dimensión intelectual e da dimensión galega de Torres Queiruga é porque a consideramos unha clave necesaria para comprender a súa personalidade e para entender a súa obra. El é un teólogo do seu tempo e, mesmo por eso, pode ser, e é, un teólogo da súa terra. Si antes nonos houbo, como anteriormente sinalamos, foi porque o horizonte mental dos tempos pasados nono permitía. A meditación teolóxica movíase nun plano que poderíamos chamar supra-mundano, mentres que o mundo real foi desenvolvendo forzas poderosas, xigantescas mesmo, creadas polo home terrenal ao marxe de todo contacto co pensamento teolóxico e capaces por si mesmas de transformaren profundamente as sociedades humanas. E todo este extraordinario cambio histórico foi creando os seus propios ideais, basados na interpretación directa da realidade terrenal e temporal. Así, as grandes ideas de Evolución, de Progreso, de Revolución, como necesidade para a realización da xusticia, de Conflicto Social como condicionante da evolución histórica, etc., xurdiron directamente da interpretación do mundo real, e orientaron o seu desenvolvemento ao marxe da participación teolóxica. Tal distanciamento da realidade viva, concreta, actuante e crecentemente poderosa, terminaría por abrir unha crise interna na teoloxía, sensibilizándoa á necesidade de atender, de entender e de interpretar o mundo real. Empresa difícil, claro, pola grande distancia —que equivalía a debilidade— do seu punto de partida. Pero xurdiron espíritos sensibles, lúcidos e con temple moral para acometer tan difícil empresa. E foron aparecendo a “teoloxía das realidades terreas”, a “teoloxía do traballo”, a “teoloxía dea liberación”, a “teoloxía da revolución”, etc. etc... Ao dirixir a atención cara o mundo real, a teoloxía descubriu que este é constitutivamente plural. Mesmo por eso, tivo que aceptar o feito da pluralidade. Pero recoñecer a pluralidade do mundo real leva consigo recoñecer a individualidade de cada un dos compoñentes desa pluralidade. Así, a pluralidade de pobos significa o recoñecemento da personalidade orixinal de cada un deles.

Andrés Torres Queiruga formouse dentro deste panorama movido e tenso, ás veces dramáticamente tenso, da apertura da teoloxía á realidade do mundo actual. É, xa que logo, un teólogo do seu tempo, que é tamén o noso tempo. E valahí que, como teólogo do seu tempo, plantéxanselle dúas esixencias: o coñecemento e a interpreta-



ción da realidade a que pertence, da realidade comunal da que el mesmo forma parte, realidade que se chama Galicia, e percurar a comprensión dos grandes problemas que configuran o mundo actual para axudar a darlles a interpretación teolóxica máis verdadeira.

Si agora botamos unha ollada á obra de Torres Queiruga, comprobaremos decontado que responde fielmente a esas dúas esixencias. No traballo “Nota pra unha teoloxía do galeguismo” e no libro “Teoloxía e Sociedade”, así como nos estudos sobre Castela ou Rosalía, afronta a interpretación do noso mundo galego desde a súa perspectiva teolóxica. No traballo “A crisis actual da conciencia relixiosa” e no libro “Recupera-la salvación”, o noso teólogo aborda dous grandes temas do home contemporáneo: no primeiro, a crise relixiosa; no segundo, a posibilidade de repristinar a vivencia do cristianismo devolvéndolle o seu significado radical e verdadeiro de participación no amor de Deus, amor puro, desinteresado e sin medida que é un don liberador para o home. Quizáis sexa neste libro, “Recupera-la salvación”, onde as páxinas teolóxicas de Torres Queiruga chegan a ser máis entrañables. Certo que na súa palabra, oral ou escrita, está sempre presente o seu espírito; pero nas páxinas deste libro —espléndido libro— síntese ademáis a quentura case palpitante da súa fe. E non se trata dun texto poético, lírico, senón que é un libro fundamente teolóxico. Un libro que quizáis anuncia futuros camiños de renovación teolóxica.

Ao tratáremos da obra de Torres Queiruga non podemos prescindir dos seus traballos sobre o pensamento de Amor Ruibal e, sobor de todo, da súa tese doutoral sobre o tema “Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación”. Tanto a tese como os traballos publicados en revistas, representan un esforzo intelectual intenso, riguroso e difícil. Non se trata dunha ordenación meramente expositiva do pensamento de Amor Ruibal, senón de algo moito mais valioso: repensar rigurosamente a súa obra desde o noso tempo; en realidade trátase de lle dar presenza actual ao pensamento do grande filósofo e teólogo compostelano. O empeño é nobremente xusticieiro, porque a obra de Amor Ruibal necesitaba e merecía ser situada obxetivamente no marco do pensamento contemporáneo. E Torres Queiruga fixolle esa xusticia con amor e con rigor.

Pero o labor do novo académico non se limita á obra escrita que fomos mencionando. Ademáis desa obra é da docencia na cátedra de Teoloxía Fundamental, Torres Queiruga dá frecuentes cursiños de



teoloxía en diversos centros, participa en Seminarios teolóxicos en Galicia e fora de Galicia, pronuncia conferencias, dirixe a revista "Encrucillada", coordina o equipo de tradutores da Biblia ao galego, sigue con atención o acontecer cultural, social e político da nosa terra, viaxa tódolos anos a Centroeuropa para auscultar directamente a evolución do pensamento teolóxico, colabora na Prensa. Quer decir, vive no mundo e aberto ao mundo.

Hoxe acaba de nos ler o seu discurso de ingreso sobre o tema da Saudade. Un tema de raíz ben galega, ou, para séremos mais precisos, galego-portuguesa. Nos tempos medievais, a poesía galego-portuguesa reflexa con frecuencia o sentimento da ausencia mediante as palabras *soidade*, *suidade* e *soedade*. Pero, a partir do séc. XVI, os portugueses comenzan a substituílas pola palabra *saudade*, mentres que o galego, xa reducido á condición de lingua meramente falada, sigue conservando as formas medievais. Durante os séculos en que o galego permaneceu mudo como lingua escrita, en Portugal o concepto e a palabra *saudade* acadaron grande vixencia, dando a impresión de seren patrimonio exclusivamente portugués, impresión que culminaría a comenzos do séc. XX coa aparición do *Saudosismo*, unha doutrina poética e místico-patriótica cujas figuras mais representativas foron o poeta Teixeira de Pascoães e o filósofo Leonardo Coimbra.

En Galicia, en cambio, non tivo expresión literaria porque neses séculos a nosa lingua non se escribía. No séc. XVIII, o P. Sarmiento fai a primeira referencia escrita á palabra *saudade*, e no XIX, cando comenza a se cultivar o galego como lingua literaria escrita, aparece en algúns poetas, mais ben na forma plural "saudades", pero predominan as formas tradicionais "soidade", "suidade", "soedade". En chegando á primeira metade do séc. XX, o tema da *saudade* colle unha gran presenza en Galicia, pois dá lugar a unha vigorosa preocupación intelectual interpretativa. Viqueira, Cabanillas, Risco, Novoa Santos, García Martí, Castelao, entre varios mais, escribiron sobre a *saudade* tratando de interpretar e definir o seu significado vivencial. Nesta etapa, sin dúbida estivo presente a influencia de Teixeira de Pascoães, ben coñecido da maioría deles e amigo de algún. Non esquezamos que Teixeira, como miñoto que era, sentía unha atracción fraternal por Galicia.

Despois do trauma da guerra civil, cando alá polos anos 50 comenza a rexurdir a cultura galega, o tema da *saudade* reaparece de novo. A partir do 51 non deixa de estar presente na nosa actividade



cultural e vanse realizando bastantes traballos interpretativos, algúns dos cales son coñecidos porque foron publicados, e outros, entre eles unha tese doutoral, permanecen inéditos.

Queda claro, xa que logo, que en Portugal a saudade tivo expresión literaria desde o séc. XVI e en Galicia nona tivo astra o séc. XIX; pero que, no séc. XX, cando se converte en tema de interpretación reflexiva, en Galicia cobra notable importancia. Pódese dicir que, desde os anos 20, constitúe unha verdadeira tradición no pensamento galego.

O discurso de Torres Queiruga ven continuar esa tradición. Pero ven continuala renovándoa e profundizándoa. O tema da saudade, que certamente representa unha tradición no pensamento galego e portugués, no discurso que acabamos de escoitar acada plena significación dentro do pensamento contemporáneo. Parte, naturalmente, da súa realidade cultural galego-portuguesa, pero, ao profundizar a análise da saudade astra a súa mesma base ontolóxica, dalle toda a universalidade que de seu ten e que fai posible a súa inserción no campo do pensamento universal do noso tempo. Esta debe ser precisamente a nosa arela. E Torres Queiruga deu un paso moi importante para facelo posible. Considerado en conxunto, o seu discurso baséase na realidade cultural galega e portuguesa e apóiase nos logros mais profundos e sutiles do pensamento europeo para iluminar o significado da saudade. Podemos dicir que ao longo do discurso convoca intelectualmente e dirixe unha táboa redonda na que están presentes Paul Ricoeur, Max Scheler, Martín Heidegger, Ernst Bloch, Amor Ruibal, Xavier Zubiri, Pedro Laín e varios mais e que os conduce a todos, a través das ideas respectivas, a unha análise da raíz ontolóxica da saudade. Certo que eles móvense en perspectivas filosóficas distintas, pero Queiruga fainos ver a vinculación que, sin o saberen eles, teñen as súas ideas coa identificación da nosa saudade. E, sobor de todo, danos o resultado da pescuda reflexiva que a través do diálogo con tales filósofos e da convivencia cultural galega foi facendo o mesmo.

Si nos cinguimos exclusivamente ao núcleo da súa teoría persoal da saudade, achamos que, de tódalas coñecidas, esta é a que acada maior amplitude conceitual. No que podería ser esquema básico dunha Antropoloxía existencial de Torres Queiruga, a autoconciencia ontolóxica do ser humano ten en si mesma, como necesidade que nace da súa propia estrutura, unha referencia intencional ao Absoluto. Referencia que pode ser positiva si o sentimento de ne-

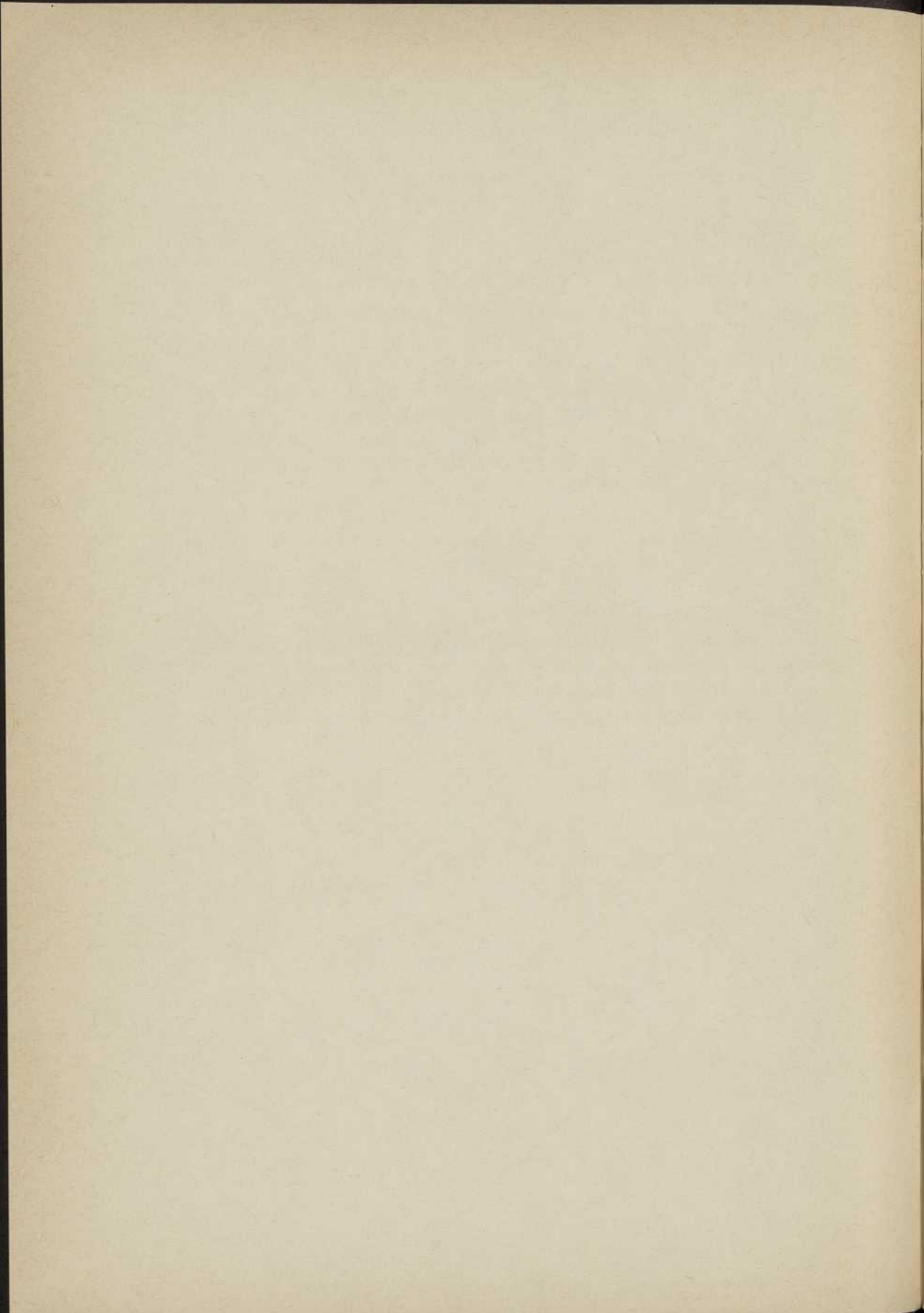
cesidade se transforma en Esperanza do Absoluto, da Plenitude, e que pode ser negativa si o sentimento de necesidade se reclúe nos límites da carencia mesma e se transforma en Angustia. Así, a Esperanza e a Angustia serían os dous polos ontolóxicos do ser humano. Pero entremedias deles e como base potencial de ambos, está a Saudade, que ven ser, mesmo por eso, un estado pre-ontolóxico, un estado de indeterminación ontolóxica.

Reparemos en que no panorama do pensamento aparecen, efectivamente, dúas correntes filosóficas: a Filosofía da Esperanza e mais a Filosofía da Angustia. Aparecen como contrapostas, sin mais. Pero hoxe Torres Queiruga espúxonos que ambas teñen unha base común, ambas nacen da Saudade. Velahí como a Saudade, ao englobar os dous polos ontolóxicos da existencia, presenta unha amplitude máxima. E, ao ser a base común de ambos, presenta tamén a máxima profundidade.

Naturalmente, nin esta teoría nin outra ningunha poderá esgotar as posibilidades interpretativas da Saudade. Pero temos ante nós unha teoría orixinal e rigurosa, que marca o logro mais avanzado, mais maduro e mais completo de toda a especulación galega e portuguesa sobre este tema tan entrañable.

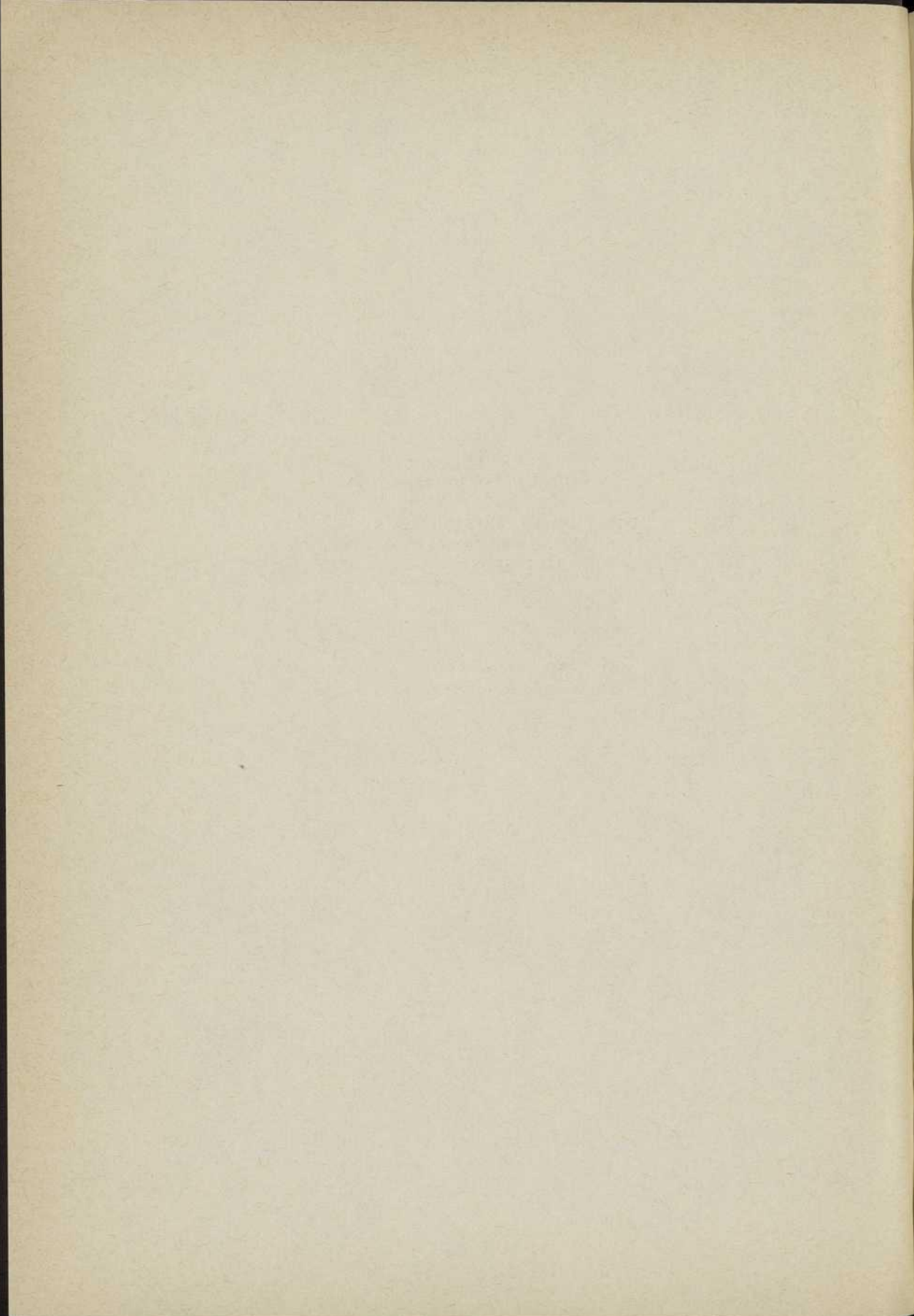
En nome da Real Academia Galega e no meu propio quérolle expresar ao novo compañeiro a nosa mais fraterna acollida nesta casa. E tamén a nosa alegría e a nosa felicitación porque o seu ingreso veña acompañado dunha aportación tan valiosa para a nosa cultura.

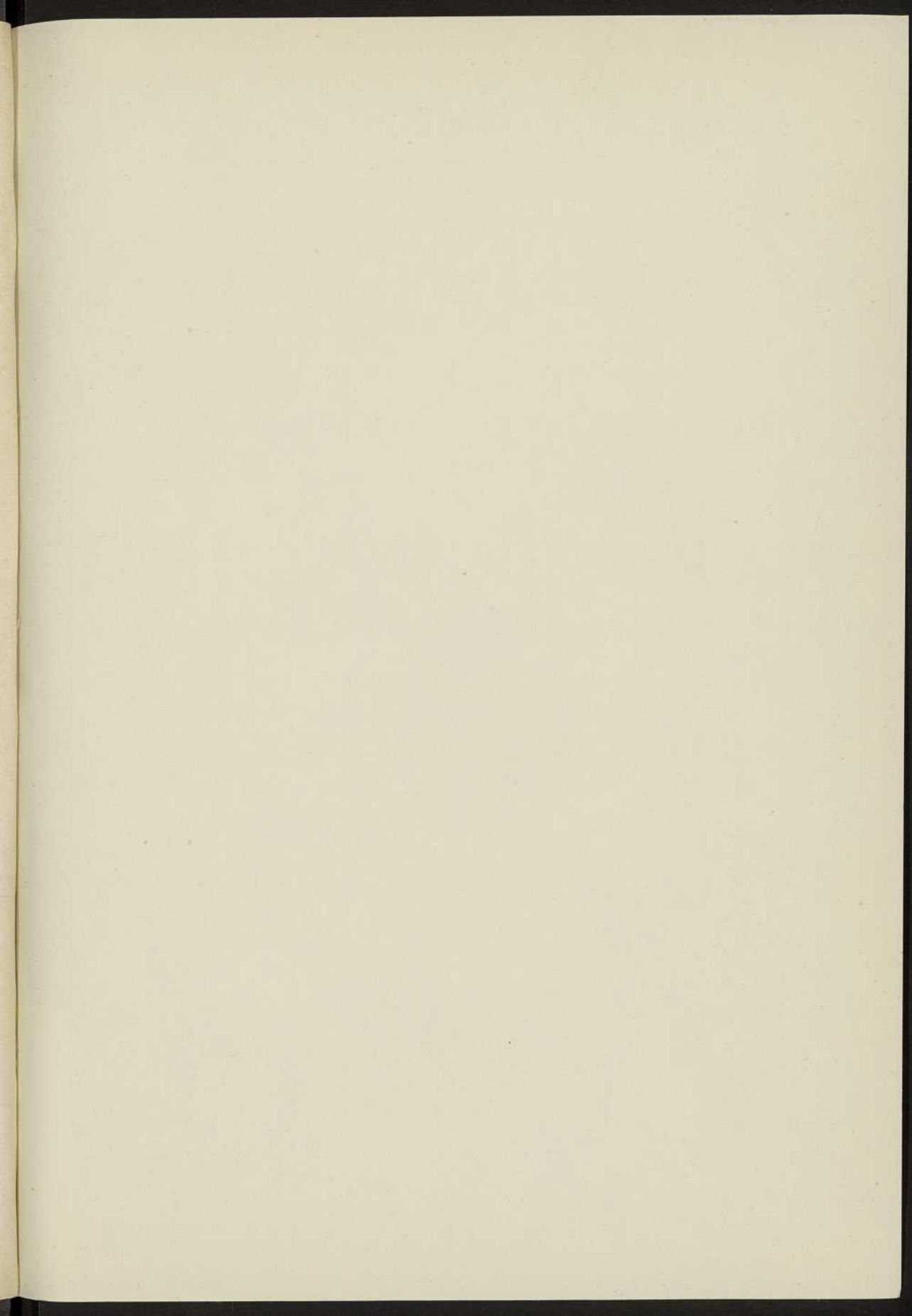




ESTE DISCURSO DE INGRESO  
DE  
DON ANDRÉS TORRES QUEIRUGA  
NA REAL ACADEMIA GALEGA,  
E A RESPOSTA  
DE  
DON RAMÓN PIÑEIRO LÓPEZ  
REMATÓUSE DE IMPRENTAR  
NO OBRADOIRO DE  
ARTES GRAFICAS GALICIA, S.A.  
O DIA 30 DE XANEIRO DO 1982









REAL

G

A

36

Bib

AGA  
ALEG  
CORU



liot