

Góngora es algo que se repetirá sólo con Leopardi, aunque la incomparable sencillez poética del genio de Recanati logra, por un proceso de catarsis única, alejar de sí cualquier reminiscencia de los modelos. Novaceanu, con todo, ha sabido hasta qué punto la hermenéutica le es necesaria. Para ello ha elaborado su propia estrategia, ha sabido navegar en el mar inmerso de la literatura crítica gongorista, calibrar la actualidad de su mito, su extensión, su intensidad, sus influencias. Si a veces peca, en busca de un «gongorismo» rumano *ad-hoc*, en muchas ocasiones la misma perspectiva hermenéutica le brinda aciertos. Aciertos que hermanan a veces hermenéutica elaborada y versión certera, como en el caso del pasaje de «Polifemo», «Erizo es el zurrón», con procedimientos o recursos metonímicos a los cuales la savia verbal rumana se presta. O que hacen de la literalidad modelo de acierto en los incomparables versos de «Polifemo»: «Si quiero por las estrellas/saber, tiempo, donde estás», en lo que podríamos decir antológica versión rumana: «Euvreau sà stiu dupà stele/timpule cum te petreci». Como en la bella inmersión en la temporalidad de la lírica modelo de Eminescu, admirablemente analizada en su estructura verbal por Jakobson en su comentario analítico del poema «Revedere». o el soneto a Iope, donde, fiel a la literalidad, Novaceanu logra una perfecta versificación rumana, donde capta sin esfuerzo la intencionalidad y el arte combinatorio verbal del cordobés. Cosa que no ocurre con la aventura polisémica rumana del celebre juego, nada abstruso, de los «ruiseñores» y «ruicriados» gongorinos. Pero ni estas complicaciones, ni algunas erratas de imprenta, más de lo adecuado en una edición de lujo como ésta, de todas las bellas ediciones cuidadas con que nos tiene acostumbrados el arte tipográfico rumano (ej. año 1942, como el del Descubrimiento.), o de erudición (ej., «Girolamo» Folengo, pág. 206 e índice de nombres), en nada empañan las virtudes sobresalientes de la obra. Por otra parte, personalmente aconsejaríamos mantener para «Soledades», en rumano, su título original, universalizado y como tal conservado en varios países (tanto «Singuratati» rumano, como «Solitudini» italiano, mantendrían lejos del universo poético gongorino, al lector correspondiente).

En su largo «viaje hacia Góngora», Novaceanu recorre la «eclíptica» del poeta, el mundo suyo de las estatuas insomnes, su vivencia, su tiempo, su laberinto poético que significa un «vuelco» de la poesía en España, sus mitos, su eternidad. La poesía de Góngora, expresión suprema de lo poético y la cultura barroca, halla en la crítica y la versificación rumana de Novaceanu, a la propia manera gongorina, su sombra, su espejo, su doble, su original transposición. Nos encontramos aquí, una vez más, con aquel fenómeno de conceptualización poética en la edad barroca en España, que hemos tratado en nuestro libro *Profilo della cultura spagnola* (Rizzoli, Milán, 1982). Se logra así, la creación de una atmósfera, donde la tensión estética procura satisfacciones plenarias y evita el cansancio de la desesperanza —el «desengaño barroco»— que ya asomaba a la orilla del alma hispana en el tiempo fecundo de Góngora, de Lope y Quevedo. Una atmósfera que Novaceanu sabe hacer sobrevolar, estéticamente, los terrenos de la «transitividad» y la polisemia, antes de elevarse al cenit de la alucinación y del absurdo verbal, capaz de adquirir legitimidad poética de arquetipo. Así, desde Berceo, al cual Guillén confiere papel de «tras-lator» versificador inaugural, hasta Góngora, donde lo poético abre a la palabra la aventura, situación

límite, de lo alucinatorio y lo absurdo «in terminis», la poesía española cierra el ciclo primero que hace que, durante siglos y sobre todo durante el nuestro, la verdadera originalidad pueda ser auténtico y solar retorno. Al dar cuerpo y vida a esta realidad en una experiencia poética y explicativa en territorio distinto de lo hispánico, el traductor rumano ha hecho lo mejor de cuanto podía hacer en su esfuerzo: integrarse con entusiasmo en esta tarea. Esto quiere decir que ha logrado superar, en forma feliz, el solipsismo lingüístico que en el análisis de Mounin parece amenazar el destino de la traducción, hostilizado a su vez por la supertraducción y por la carga de las «visiones» del mundo. de esta manera, las bellezas formales de la metáfora gongorina han logrado, en su arraigo rumano, no llamar «canguro» a ningún «lobo de mar».—JORGE USCATESCU. *O'Donnell*, 11. MADRID 28009.

Las crisis humanas *

La tarea del filósofo es siempre la respuesta a un reto: el reto de la hora que le toca vivir. Ahora bien; dicha tarea surge como sollicitación que le lanza el mundo exterior a él mismo, sea como cambio de paradigma científico, de evolución social, de situación histórica. Pero sólo en la medida en que ese reto es interiorizado, constituido en problema personal, la respuesta del filósofo se transforma en su tarea específica: la conceptualización. Tal es el intento de Ferrater en la obra que nos ocupa: conceptualizar la crisis. Que el mundo vive una profunda crisis que dura ya una larga década es una dolorosa experiencia que todos sufrimos en nuestra propia carne; que, sumidos en su torbellino no logramos orientarnos o «verle salida» es el aspecto fundamental por el que la crisis se torna precisamente crisis. Pero, para el pensador, la crisis, en el momento de conceptualizarla, pierde su carácter dramático, para transformarse sencillamente en problema, que solicita una solución conceptual. Ferrater Mora ha aceptado, como filósofo de garra, ese reto, y de vivencia traumática, ha hecho un problema conceptual.

Ahora bien, la filosofía es, ante todo, experiencia acumulada, es decir, historia. Y la historia nos dice que la crisis contemporánea, pese a sus rasgos específicos, no es distinta, en su estructura, a las restantes crisis históricas por las que el hombre ha pasado. También la historia nos dice que saldrá de ella como ha salido en el pasado, pero que no saldrá a la buena, sino a través de una experiencia que habrá de ser dolorosa. Ello significa que la crisis habrá de ser superada, y uno de los modos es su superación conceptual: la crisis necesita ser pensada: lucidez y serenidad han de aunarse para que la crisis ni se prolongue demasiado ni nos abrume: para que no se transforme en trauma, o, lo que es peor, en complacencia que nos inhiba de la acción. Y así la filosofía vuelve por sus fueros: el pensamiento que guía a la acción.

* FERRATER MORA, José: *Las crisis humanas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, 209 págs.

El libro de Ferrater se centra en «la descripción e interpretación de dos grandes crisis históricas como preludeo a un examen de la estructura y formas de la crisis contemporánea». Ahora bien; el concepto de *crisis* —que en ámbitos particulares toma diversos nombres, como «revolución», «discurso», «corte epistemológico», «cambio de paradigma», etc., ofrece una doble cara: sociológica y filosófica. No en vano hace tiempo que la historia de la filosofía ha abandonado su ingenuidad: la historia de las ideas no se alimenta de sí misma, sino que es una historia mediada, bien sea por los hechos sociales, por los descubrimientos científicos, por los cambios históricos.

En el prefacio, que bien puede leerse como epílogo, sienta el filósofo cinco tesis que son tanto el presupuesto metodológico como las conclusiones de su investigación: que existe una tipología de las crisis históricas a despecho de las profundas diferencias; que las crisis se suceden en forma de oleadas, en las que la estabilidad se solapa con la inestabilidad; que se da un desfase relativo entre una situación crítica y la conciencia que la refleja; que la explicación de las crisis por factores causales —uno o varios— debe ser suplantada por una descripción de factores concurrentes, y que las crisis admiten «reacciones básicas» o «salidas». Estas tesis exigen matizaciones y clarificaciones que el autor no ahorra y que sólo en la prueba que es la totalidad del libro se verán confirmadas o desmentidas. Por otra parte, para que pueda hablarse de crisis históricas deben darse determinadas condiciones: la existencia de una comunidad que ha existido durante un tiempo más o menos largo en condiciones que se dan por supuestas; una serie de cambios de diversa índole que socavan las bases de la fundamental concordancia social y que plantean a la comunidad problemas no solubles por medio de las reglas hasta entonces no observadas; la posibilidad de varias alternativas y el que estas alternativas sean limitadas en número, pues de no ser así, se produciría lo que Durkheim denominó estado de *anomia*.

Ferrater mismo nos avisa que este libro no es sino una selección de otra obra suya: *El hombre en la encrucijada*, con modificaciones sustanciales de la misma.

Afirmar que el hombre se encuentra en una encrucijada es tanto una trivialidad como la enunciación de la pura verdad; pero ello no es alarmante por cuanto implica que existen posibilidades de elegir; lo contrario sería hallarse en un callejón sin salida. Nuestra encrucijada es la última de una serie de encrucijadas, y del estudio de éstas podemos esperar alguna luz para comprender y, por tanto, poder salir de aquella en la cual estamos.

Las crisis son, por otra parte, un fenómeno muy complejo, en el que intervienen muchos factores, económicos, sociales, políticos, tecnológicos, biológicos. Por ello el filósofo elige su propio terreno: «Me limitaré a examinar los modos como estas crisis se reflejan ideológicamente, y a veces filosóficamente». Consciente de que la historia de las ideas no es independiente de la historia «material», está «muy lejos de pensar que las ideas mueven el mundo», pero sospecha «que sin ellas el mundo resultaría ininteligible».

En cuanto al método, pues, Ferrater se ciñe a dos limitaciones: la de exponer las distintas crisis de una manera descriptiva, y la de analizarlas a través del modo cómo se reflejaron o se reflejan en unos cuantos, en muchos, o en todos.

La crisis del final del mundo antiguo es la historia de unas cuantas reacciones