

O CIENTÍFICO E O FILÓSOFO

Anxo Sampedro

Un venres, o 5 de abril de 1929 tiña lugar nunha sala de Madrid un feito insólito. Unha aglomeración de xente diante da sala Rex agarda o momento de entrar, non para asistir ao espectáculo habitual, posiblemente unha película, senón para escoitar a segunda das conferencias que integraban un curso sobre Filosofía. Como o poñente tiña advertido non se trataba dun curso de divulgación, dun achegamento lúdico a unha disciplina que se presenta habitualmente con carácter adusto, tantas veces críptico, e a maioría delas excesivamente técnico. Pretendía ser unha iniciación con todo o rigor dunha disciplina intelectual, sen obviar ningún problema, sen largas cambiadas que evitaran os perigos dunha derrota incerta e collendo o touro polos cornos. Pero ao mesmo tempo o poñente propúñase dictalo atendendo ao lema que caracterizaba o seu modo de expresarse. Claridade, exposición rigorosa, pero lúcida, sen tecnicismos que atranquen o entendemento, sen a linguaxe esotérica que deixa de portas a fóra ao estraño, a quen non foi iniciado nos segredos da arte ou da ciencia. Porque a claridade é a cortesía do filósofo, e o dicente pretende facer gala cumprida dela.

José Ortega y Gasset, o mestre que se embarca na aventura de falar rigorosamente de filosofía para un público inexperto, nunha aula aberta como é unha sala de cine, ten daquela trinta e seis anos. Aos vinteseite anos obtivera a cátedra de Metafísica da Universidade Complutense de Madrid, entón Universidade Central, templo maior do ensino e da investigación en España. E agora acababa de renunciar a ela despois da intervención governamental que pechara as portas das facultades universitarias. Consecuente co seu compromiso intelectual e coa concepción que ten da filosofía, como actividade vital, decide continuar o curso que comezara nas aulas, e que quedara en suspenso por decisión administrativa, xa non no recinto académico senón no profano, -como el di: *in partibus infidelium*-, aberto a todo o que queira asistir.

O éxito da súa iniciativa é prodixioso, e desconcertante, porque o é que asuntos tan afastados dos afáns comúns da xente corrente, poidan espertar tal interese. A sala queda pequena, e a partir da sétima lección cómpre trasladarse ao teatro Infanta Beatriz. Moitos anos despois o curso sería publicado en Madrid, en 1957, xa finado o autor, seguindo os apuntamentos utilizados para as leccións, e posteriormente completado con outras intervencións públicas e artigos sobre a mesma temática.

Qué é filosofía? O curso pretende responder a esta cuestión tan sinxela de formular como complicada de abordar. Cómo facelo? Ortega inicia a súa andadura cunha consideración sobre a actividade intelectual. Só pode haber unha actividade intelectual certa se a razón conecta as súas propostas e conviccións co itinerario mental que a levou ata elas. Por iso non é aceptable unha resposta sen fundamento, non é de recibo a solución do problema que se ven de formular sen deixar en claro o camiño percorrido para chegarmos ata ela. Se non admitimos unha resposta sen fundamento non queda máis remedio que construíla paso a paso, así que farase certo aquel aserto kantiano segundo o cal non é posible ensinar filosofía, senón só filosofar. Se queremos saber qué é filosofía non temos outro camiño que o de facer filosofía.

O punto de partida nesta indagación que se propón vai ser, para Ortega, o da observación da actividade filosófica do seu tempo. De maneira semellante a como Aristóteles dixera que se queremos saber qué é a filosofía deberíamos indagar qué fai o filósofo, Ortega pregúntase cómo é a filosofía no seu tempo. Non se trata dunha cuestión teórica, senón dunha cuestión real, histórica. E distingue unha actitude nova nos filósofos coetáneos en comparación coa dos da xeración anterior.

Esa distinción establécese sobre a base da relación da filosofía a respecto da ciencia. Se a derradeira xeración do século XIX –en realidade os filósofos dos derradeiros sesenta anos dese século– tiña adoptado unha actitude constringida, reservada e timorata ante a

ciencia, agora, a primeira xeración do século xx reacciona cunha actitude audaz, fértil e atrevida fronte ao apoucamento de había tan pouco.

De esta maneira Ortega aborda xa nas primeiras instancias do seu curso a relación entre ciencia e filosofía o que lle vai servir para trazar os primeiros riscos definitorios de esta actividade singular e curiosa que é a filosofía. Nesa relación de ciencia e filosofía imos centrar nós atención.

Por qué a ciencia domina con carácter absoluto, imperial –di Ortega- o panorama intelectual das dúas últimas xeracións do século xix? Unha mirada detida á ciencia xustifica a seducción que a actividade científica exerce sobre a intelixencia. O gran achado de Galileo cambiaría a faciana da terra. Ao sabio italiano resévaselle o privilexio de ter aportado un modo inédito de coñecemento que ía constituír aquela panca da que tiña falado Arquímedes e que permitiría ao home mover o mundo, establecer unha nova dominación sobre unha Natureza ata aquel momento estraña, indómata e ameazante.

Aquela expansión e preponderancia do coñecemento científico, que dun xeito abraiante coñece o século xix ten a súa orixe na mesma condición da ciencia. Ata o século xvii movíase a ciencia entre dous carrís paralelos que non tiñan punto algún de encontro. Fronte á ciencia matemática, caracterizada pola súa exactitude e precisión, e polo carácter apodíctico das súas demostracións, atopábase o coñecemento da Natureza, dunha bastedade notoria, caracterizada por xeneralizacións aproximadas, establecidas a partires de observacións sensoriais, carentes de garantías de obxectividade e sen métodos solventes de demostración. Pero a precisión da matemática tórnase insatisfactoria en tanto en canto o seu obxecto de estudio non é real, en cambio a ciencia natural queda a salvo da súa rudeza en canto, a pesar dela, é un achegamento, aínda que inseguro, á realidade da Natureza.

Esta é a disxuntiva: a certeza e idealidade da matemática ou o posibilismo e realismo da ciencia natural. “Pero he aquí que en el

siglo xvi comienza una disciplina intelectual –la *nuova scienza* de Galileo- que por un lado posee el rigor deductivo de la matemática y por otro nos habla de objetos reales, de los astros y, en general, de los cuerpos. Por vez primera acontecía esto en los fastos del pensamiento; por vez primera existía un conocimiento que, obtenido mediante precisas deducciones era a la par confirmado por la observación sensible de los hechos, es decir, que toleraba un doble criterio de certeza –el puro razonamiento por el que creemos llegar a ciertas conclusiones y la simple percepción que confirma esas conclusiones de la pura teoría. La unión inseparable de ambos criterios constituye el modo de conocimiento, llamado experimental, que caracteriza la física. No es extraño que, desde luego, ciencia dotada de tan venturosa condición comenzase a destacarse sobre las demás y a atraer el entusiasmo de los mejores. Aún desde el punto de vista exclusivamente teórico, aun como mera teoría o estricto conocimiento no tiene duda que es la física una maravilla intelectual”.

Neste parágrafo o noso autor sintetiza o sentido do método científico e o seu impacto na mentalidade moderna. Si no campo da conciencia é Descartes quen pretende sinalar un camiño de saída para a perplexidade e o escepticismo asentado nos comezos da modernidade, mediante o método da dúbida, no estudio da Natureza é o novo método de coñecemento que Galileo trae o portelo polo que se acada a certeza no coñecemento e a seguridade no dominio Cosmos. E trátase dunha certeza remachada, machiembrada mediante un dobre criterio, o deductivo e o experimental, o matemático e o empírico.

Pero Ortega engade outro factor esencial para explicar o espectacular triunfo da física, a ciencia paradigmática. E aquí trátase dun factor xa non intelectual senón social. A utilidade da nova ciencia. A ciencia moderna non é simplemente unha disciplina intelectual de carácter exclusivamente teórico, senón que aporta unha posibilidade inmediata de aplicación práctica. E o desenvolvemento deste carácter utilitario encaixa á perfección con un tipo humano plenamente receptivo ao novo mundo que ante el se abre. A nova ciencia vai posibilitar, efectivamente, non a descuberta dun novo mundo senón a súa creación.

Ortega centra agora a súa atención nun trazo que define o carácter deste tipo humano que define como burgués: a procura do *comfort*, o afán de confortabilidade. Pero non sei ate que punto radica aí o factor social que explica en exclusiva o desenvolvemento espectacular da ciencia. Coido que hai outros elementos que deberían ser tratados e que sen embargo neste texto o autor non aborda. O afán de dominio semella ser, en efecto, outro vector esencial que non debe esquecerse. No mesmo designio dos fundadores da ciencia moderna aparece trazado con nitidez ese obxectivo. Bacon e Descartes déixano dito explicitamente. Os métodos que aportan van permitir un dominio efectivo dos procesos da natureza e elevar ao home a un status novo, o que corresponde á súa condición, desde o que resolver os problemas que o acucian e que reducen a súa vida a unha condición miserable e insegura. Este afán de dominio quedará máis adiante significado, alcanzada a plena modernidade, no mito fáustico e recollido en multitude de episodios literarios, nos que inclúo os cinematográficos. Lémbrese, por exemplo o Frankenstein de Mary Shelley ou o Blade Runner de Ridley Scott, como mostra da conquista do dominio supremo da ciencia sobre a Natureza, ao acadar a creación do home.

Pero volvamos á idea da confortabilidade. A confortabilidade, como ideal burgués, é en realidade o motor da implantación social da ciencia, segundo me parece entender o texto de Ortega. Pero o instrumento do proceso é a técnica. A posibilidade de aplicación da ciencia trae o desenvolvemento da técnica. Destaca Ortega este feito, o carácter esencial da técnica no desenvolvemento da ciencia. A técnica non é algo accesorio, accidental ou adxacente. Non é tampouco unha consecuencia espuria, bastarda da ciencia. E para certificalo Ortega trae a testemuña dun científico e dun filósofo. Por unha banda, Comte, caracterizado como filósofo da burguesía, para quen a ciencia permite a previsión, e a previsión, a acción. A ciencia conduce a acción, de maneira tan simbiótica e interdependente que acabará por producirse unha inversión no proceso e será a acción quen remate por dirixir a ciencia. Non se trata aquí dun trazo de carácter, o propio dun home activo, no sentido elemental de que a ciencia provoque unha febre de activismo investigador. Non é iso, trátase de que a ciencia semella aportar as condicións para unha acción eficaz e segura, en calquera eido, unha acción de resultado

previsible e medible, e polo tanto dunha acción non só controlada na súa execución senón tamén nas súas consecuencias. Ate o extremo, e é aquí a Boltzmann a quen fai falar, que os achados técnicos convértense en probas lóxicas da validez e verdade da ciencia, e é a técnica quen guía e goberna a ciencia.

Ante o feito social e histórico do triunfo da ciencia, de este triunfo aplastante, -imperial, chamámoslle-, da que se espera confiadamente solución a todos os problemas da humanidade, a filosofía apóucase, achícase, acatícase, e devén unha servidora da ciencia, fai da ciencia o seu obxecto único, transfórmase, segundo unha querencia inveterada de algúns que a exercen, nunha *ancilla scientiae*, criada compracente da nova raíña. A filosofía na alta modernidade ven ser simplemente teoría do coñecemento. O mesmo Kant, recoñecido merecidamente entre os máis grandes da filosofía, toma como punto de partida da súa navegación esta convicción inamovible: o coñecemento físico, a ciencia física é un feito. E a améndoa de toda a súa filosofía será a pretensión de demostrar a posibilidade dese coñecemento, non do coñecemento, en xeral, senón especificamente deste, do coñecemento asentado pola física de Newton.

O apoucamento da filosofía ante este panorama cognoscitivo é comprensible. Os problemas filosóficos non se poden resolver á maneira da ciencia. A seguridade da ciencia é inalcanzable para a filosofía, e as cuestións filosóficas son intratables para o método científico. A conclusión faise evidente: a filosofía non é unha ciencia. Pero Ortega reacciona ante este aserto coa altivez e o orgullo do creador, do descubridor de novos vieiros ou de novos mundos: A filosofía non é unha ciencia, efectivamente, pero é moito máis que unha ciencia. Esta reacción atribúea el a todos os filósofos dunha nova xeración, e con ela supérase aquel retraemento que caracterizou a filosofía da segunda parte do século XIX.

A cuestión que debe abordarse agora é a do porqué, porqué este cambio de actitude nos filósofos das primeiras décadas do século XX. O autor indica con precisión tres factores que explican esta mutación:

a Física descóbrese como un coñecemento simbólico, cada ciencia reclama a súa independencia, e a filosofía retorna ás súas orixes.

Se Galileo representa o resplendor auroral da ciencia, o sol meridiano está en Newton. Coa mecánica clásica que o autor británico asenta, semella terse desvelado os segredos todos do cosmos, e parecen quedar ao descuberto as claves de interpretación de calquera suceso mecánico, e xa que logo natural, porque para a física a natureza redúcese a mecánica.

Pero o mesmo desenvolvemento da ciencia conduce de xeito natural á súa crise. A acumulación de experiencias nas que se produce unha discordancia entre as prediccions teóricas e os resultados experimentais, aconsellan, xa a fines do xix, unha reformulación dos principios da ciencia. O solo da física debe ser reformado, e esta reforma non se pode facer desde dentro xa que afecta aos principios. En palabras de Ortega a reforma debe facerse desde o subsolo, son os mesmos físicos os que van buscar novos asentos á súa actividades. Discorren sobre os fundamentos teóricos e metódicos da súa ciencia, indagan á procura de presupostos da súa actividade, son os físicos os que filosofan sobre a ciencia.

E aquí e agora, faise un descubrimento que asombraría ou mesmo escandalizaría ás mentes das centurias anteriores. A Física mírase a si mesma como un coñecemento simbólico. Acepta a súa limitación e fai dela o seu método, sentencia Ortega. Citando a Einstein, o noso autor explica como, se podemos definir a ciencia como a conxunción dun corpo doutrinal e o experimento, atopamos que o contacto coa realidade onde se produce é no experimento. O corpo doutrinal ten unha importancia, en certo sentido, secundaria, e xa que logo pode variar, pode ser cambiado a vontade, sempre que se respecte aquela referencia real, sempre que o experimento sexa respectado, permaneza coma unha pedra fita, inamovible. Pero aínda máis, o experimento é un contacto *sui generis* coa realidade. O experimento representa unha manipulación da realidade, unha realidade forzada, constringida, obrigada polos nosos interrogantes. Obrigada a responder baixo tortura. En certa maneira víñase darlle a razón a Bacon, cando observaba que hipóteses e matemática

perturban a observación. O corpo doutrinal reclama unha resposta e o experimentador condiciona a realidade para que dea a resposta que o doutrina esixe. Certo que o método establece garantías, pero certo tamén que non son ás veces suficientes, e máis cando a física constata que a observación perturba ou mesmo “crea” o obxecto.

Falar do carácter simbólico é falar da abstracción e mesmo da matematización desbordada da física actual. A natureza está escrita con caracteres matemáticos, escribira Galileo. En congruencia co racionalismo, entendía que os procesos racionais matemáticos debían concordar coa estrutura do cosmos que era, ela mesma, matemática. A Física actual concibe, en cambio a matemática como un soporte estrutural, explicativo, continxente, que para nada ten que reflectir a estrutura da realidade. E este recoñecemento da súa limitación, esta reclusión nuns límites precisos e severos, lonxe dunha constricción, constitúe o resorte que impulsa a súa fertilidade e o alicerce da súa solidez. E remata Ortega cunha das súas afirmacións lapidarias: foi superstición o que nos fixo prostrarnos ante a verdade científica. É dicir, a verdade científica é superstición, e a ciencia, mito.

O segundo vector do despegue da filosofía a comezos do século xx está na declaración de independencia de cada ciencia. Galileo tiña partido dun suposto precientífico, ou mellor metacientífico, do subsuelo científico: a afirmación da estrutura matemática da Natureza. A matemática, e en concreto a xeometría euclidiana sería o límite que a ciencia física non podería traspasar. Pero Einstein, o gran creador, libérase deste tradicional prexuízo. A Física non queda xa enfaixada por unha xeometría que se xulgaba inalterable, agora a xeometría e o espacio deben adaptarse á física e ao fenómeno corpóreo.

O mesmo sucede coa Matemática e a Lóxica, ao obviar principios lóxicos que semellaban inalterables só pena de caermos na irracionalidade. E así tamén coa Bioloxía. A ciencia non admite xa a tutela doutra ciencia que sexa considerada como superior. A articulación das ciencia non pode facerse sobre o suposto dun corpo xerárquico, como Descartes pretendiera exemplarmente no discurso sobre o método. Desde o respecto á súa independencia ben lograda,

Ortega apunta que esa articulación das diversas ciencias só será posible si se asenta no subsolo que ofrece a filosofía.

Se a ciencia se reclúe nos seus límites, a filosofía racha a forma que a viña afogando. A filosofía vai rexurdir como coñecemento do Universo. Pero non podemos ver aquí unha simple contraposición na extensión do obxecto. Non se trata de que a ciencia se limita ao estudio da materia e a filosofía estudia a totalidade do Universo. É que o modo de abordar o seu obxecto propio é totalmente diferente para a ciencia e para a filosofía.

¿Como aborda a ciencia o seu obxecto? Mediante unha precisa definición del, o que supón xa, como condición previa do seu desenvolvemento, dalo por coñecido. A ciencia delimita e cinxe a parte da que se apropia. “Pero el Universo en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta no se sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que como un vasta y vaga gesticulación oculta más bien que enuncia este concepto riguroso: todo cuanto hay”

Esta é a ciclópea pretensión do filósofo: abarcar o inabarcable ou penetrar o corazón que irriga un corpo cuxa extensión o descubridor ignora. Porque para Ortega esta é clave, que o filósofo ignora o seu obxecto; só sabe de el que non é ningún dos demais, que é un obxecto integral, que non deixa nada fóra e polo tanto bástase por el mesmo, que é o que radicalmente descoñecemos. Ás demais ciencias élle dado o seu obxecto, pero o obxecto da filosofía non lle pode ser dado. Por iso fala Ortega, con ton épico, do heroísmo teórico da filosofía, e retomando a formulación aristotélica, defínea como a ciencia universal e absoluta que se busca.

Pero se é diferente o obxecto non só na súa extensión senón máis ben na súa obxectividade, na súa condición de obxecto, tamén é diferente o coñecemento que se busca. Ortega defíne o coñecemento que a filosofía pretende como “un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto”. E engade: “para que un pensamiento sea filosofía debe haber una reacción del intelecto ante el Universo

también universal, integral, debe ser un sistema absoluto”. ¿Como entender esto? Por unha banda que o coñecemento filosófico do universo non constitúe un compartimento estanco dentro do conxunto dos nosos coñecementos, non é un capítulo ou unha disciplina especial, abeirada a outros tratados ou a outros coñecementos. No coñecemento buscado pola filosofía todo debe estar integrado, e polo tanto o sistema creado ten que ser un sistema absoluto e omnicompreensivo. Pero por outra banda debe implicar todas as capacidades e potenciais de coñecemento, porque a magnitude e a complexidade do obxecto esixe tal implicación.

Pero ¿é posible chegar a realizar tal ambición? A filosofía non ten porque resolver o seu problema, pero si que debe amosar a súa insolubilidade. A ciencia ignora ou deixa de tratar o insoluble. Para a ciencia o insoluble non é problemático, pola sinxela razón de que non o trata. É insoluble o que resulta intratable para o método previamente establecido. Problema é, para a ciencia, o que pode resolver. A filosofía reclama, en cambio, a convivencia co problemático, o achegamento perpetuo aos problemas que caracterizan a existencia humana. Esta actitude ten vixencia na filosofía desde os primeiros pasos da actividade racional. Responde plenamente á idea socrática de sabedoría, de aquela sabedoría que está ao alcance dos homes, que implica necesariamente o recoñecemento da propia ignorancia. A tarefa filosófica evidencia a limitación do noso saber.

Pero de onde ven –pregunta retoricamente Ortega- este apetito de Universo, de integridade do mundo que é raíz da filosofía? Pois ben, este apetito que semella ser unha peculiaridade do filósofo é máis ben unha actitude nativa e espontánea de nosa mente na vida. Resulta particularmente suxerinte esta parte do discurso orteguiano. Unha actitude nativa e espontánea que provoca un movemento lúcido ou neboento de comprensión do mundo, de achegamento á realidade que se presume ou se sente completa, acabada, cerrada, aínda que inabarcable. Paréceme que non é esta aseveración máis que unha constatación da nosa experiencia. Non estou a dicir que esa comprensión do mundo sexa unha comprensión teórica. Realízase polos máis diversos vieiros, pero realízase necesariamente. Procúrase

a través do prexuízo recibido, do mito, da crenza relixiosa, ou dunha actividade racional enteiriza, difícil, mesmo heroica. A ciencia, en cambio trocea o mundo, racha a súa integridade e toma só en consideración a parte. E conclúe Ortega, con olímpico menosprezo, e reivindicando a tarefa filosófica, que se o coñecemento do Universo ou filosofía non da verdades do mesmo tipo que a ‘verdade científica’ tanto peor para esta”.

Non se pode discutir a exactitude e o rigor da ciencia, é certo, nin a precisión das súas previsións, pero tampouco se pode obviar que a ciencia deixa as derradeiras e decisivas cuestións inexploradas, intactas. A ciencia experimental é, mesmo contando coa súa importancia, unha porción exigua da nosa mente. E onde ela se para non se para o home, porque o home é incapaz de frear o impulso psicolóxico que o conduce a adquirir unha noción completada do mundo, unha idea integral do Universo. Non é admisible a violencia intelectual de pretender que a indagación remate alí onde ten o seu termo a exactitude científica do coñecemento.”La ‘verdad científica’ es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar ‘mito’. La ‘verdad científica’ flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo”. Da modernidade europea, permítome completar.

De novo aquí as resonancias platónicas, onde o mito constitúe non o conto insulso ou poetizante que un racionalismo petulante despreza por consideralo infantil, senón como o enunciado neboento, impreciso dunha verdade fonda, un mar tan cambiante como inamovible que soporta eterno a nosa navegación.

A verdade científica, por riba de parcial, parte de moitos supostos que dá sen máis por bos. Non se apoia en si mesma, non ten en si mesma o fundamento e raíz, non é unha verdade radical. “Por ello postula, exige integrarse en otras verdades no físicas ni científicas que sean completas y verdaderamente últimas. Donde acaba la física no acaba el problema; el hombre que hay detrás del científico necesita una verdad integral, y, quiera o no, por la

constitución misma de su vida, se forma una concepción enteriza del Universo. Vemos aquí en clara contraposición dos tipos de verdad: la científica y la filosófica. Aquélla es exacta pero insuficiente, ésta es suficiente pero inexacta”.

A inexactitude non resta radicalidade nin valor ou rango á verdade. Antes ao contrario, a radicalidade, a conexión co universal, a verdade que versa sobre o Universo mesmo, e que é conexas, xa que logo, coa realidade toda, con todo canto hai, ten que ser inexacta, a non ser que o Universo se nos dese enteiro. E a necesidade do afianzamento na verdade de fondo, séntese perentoriamente, de aí que “el físico –y lo mismo el matemático, o el historiador, o el artista, o el político-, al notar los límites de su oficio, retroceda al fondo de sí mismo. Entonces encuentra que él mismo no es físico, sino que la física es una entre innumerables cosas que hace en su vida de hombre. El físico resulta en su último fondo y substrato todo un hombre, es vida humana. Y esta vida humana tiene la condición inevitable de referirse constantemente a un mundo íntegro, al Universo. Antes de ser físico es hombre y al serlo se preocupa del Universo, es decir, filósofo –mejor o peor- técnico o espontáneamente, de modo culto o salvaje”.

Resolve así Ortega, co estilo paradoxal que tanto nos complace, que a filosofía non é meta-física, non vai máis alá da física, é máis ben ante-física, nace da vida mesma, e esta non pode, por moi elementalmente que o faga, deixar de filosofar. De aí a primeira resposta á pregunta sobre a filosofía: “La filosofía es una cosa... inevitable”.

Insuficiente e tímido paso, pero recoñecemento palmar da irrevogable querencia do home pola integridade da súa relación coa realidade. Esa atracción debe ser preservada, alimentada, fortalecida. E a casa que nos acolle será auténtico viveiro intelectual na medida en que tomando aquela recomendación inicial do mestre guíemos o noso traballo por este compromiso de apertura integral ao mundo e ao home, á Natureza e á Cultura, non compartimentos senón aspectos, facianas do Universo que nos reclama.