

Homenaxe a Ramón Piñeiro



Homenaxe a Ramón Piñeiro



Edición ao coidado de:
Alexandra Cillero Prieto
Élida Abal Santorum

Ilustracións:
Siro

Revisión Lingüística:
TERMIGAL

Edita: Xunta de Galicia
Secretaría Xeral de Política Lingüística
Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades

Coordinador científico
Manuel González González

Director Técnico de Literatura
Anxo Tarrío Varela

Imprime
Galigraf Galicia

ISBN
978-84-453-4819-2

Depósito Legal
C. 1.648-2009

Índice

PRESENTACIÓN

Ramón Piñeiro, a memoria inmorredora da galeguidade

Manuel González González

LIMAR

Ramón López Vázquez

1. CARTA URXENTE A RAMÓN PIÑEIRO.
OLLADAS NAS MULLERES DESDE O FUTURO 19
Carmen Blanco
2. A DIMENSIÓN POLÍTICA DE RAMÓN PIÑEIRO 25
Benxamín Casal
3. RAMÓN PIÑEIRO, PARLAMENTARIO 39
Baldomero Cores Trasmonte
4. DON RAMÓN NA MIÑA ACORDANZA 51
Ceferino Díaz
5. A (DE)CONSTRUCCIÓN DA SAUDADE EN RAMÓN PIÑEIRO ... 61
Manuel Forcadela
6. PRIMEIROS ANOS DE APRENDIZAXE (1954-60) 79
X.L. Franco Grande
7. RAMÓN PIÑEIRO E GALAXIA 87
Beatriz García Turnes
8. INDIVIDUALIDADE E TRANSCENDENCIA NO PENSAMENTO
FILOSÓFICO DE RAMÓN PIÑEIRO 101
Ángel González Fernández
9. DA METAFÍSICA Á ÉTICA 115
Ramón López Vázquez

10. RAMÓN PIÑEIRO, RÚBRICAS FILOSÓFICAS (PARA UNHA FILOSOFÍA GALEGA EN CONSTRUCCIÓN).....	135
<i>Miguel Ángel Martínez Quintanar</i>	
11. LEMBRANZAS DE DON RAMÓN PIÑEIRO	153
<i>Marina Mayoral</i>	
12. A PEGADA DE RAMÓN PIÑEIRO NA CREACIÓN DO CONSELLO DA CULTURA GALEGA.....	161
<i>María Xosé Rodríguez Galdo</i>	
13. HUMOR E LÍMITES DO HUMOR EN RAMÓN PIÑEIRO.....	167
<i>Siro</i>	

*P*resentación

Ramón Piñeiro, a memoria inmorredora da galeguidade

MANUEL GONZÁLEZ GONZÁLEZ

(Coordinador científico do Centro Ramón Piñeiro)

Hai moitas persoas que deixan pegadas importantes ao longo da súa vida ou que son protagonistas dalgún feito de relevo, e que merecen ser recordadas, pero hai outras que son fundamentais na historia dos pobos, e coido non esaxerar se digo que na historia recente de Galicia unha delas é Ramón Piñeiro. Por unha razón tan simple como a de que en tempos escuros e difíciles constituíu un elo transcendental para manter acesa na conciencia dos galegos a chama da súa identidade, a memoria do seu pasado recente, e a necesidade de preservar a súa lingua como elemento nuclear do “ser galego”. Por iso, e por outras cousas, Ramón Piñeiro merece permanecer para sempre na memoria das xeracións futuras do pobo galego.

Así o entendeu a Real Academia Galega ao dedicarlle o Día das Letras Galegas do ano 2009. Ramón Piñeiro non é un escritor cunha extensa obra literaria nin científica, se ben é verdade, como dixo Xesús Alonso Montero, que é o autor máis prolífico das letras galegas, se temos en conta o xénero epistolar. Este xénero foi o utilizado por Ramón Piñeiro para comunicarse non só cos moitos amigos dos que gozaba, senón con intelectuais de medio mundo.

O Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades séntese orgulloso de levar o nome “Ramón Piñeiro”, e considérase herdeiro del no compromiso de recuperar a nosa historia, no de dignificar a nosa cultura, no de estudar e traballar sobre a lingua e literatura galegas e, sobre todo, no de preparar esta lingua para os desafíos da sociedade futura. Por iso, este Centro non podía deixar de sumarse ás celebracións que na súa honra se celebran este 2009.

Para honrar a súa memoria organizou unha serie de iniciativas que lles permitan ás novas xeracións de galegos e galegas e á sociedade en xeral achegarse máis á figura de Ramón Piñeiro e afondar no seu coñecemento e significación. O Centro promoveu unha exposición de pinturas e retratos sobre Ramón Piñeiro, todos eles obra de Siro López, que estará durante o mes de maio en Santiago, e que deseguido visitará tamén as cidades de Ourense, A Coruña e Lugo. Publicaremos nestes

meses unha serie de epistolarios de Ramón Piñeiro con personalidades como Filgueira Valverde, Xosé Luís Pensado ou Isidoro Millán, entre outras. Editaremos en papel e CD-ROM a transcripción e o audio de dúas longas entrevistas mantidas por Ramón Piñeiro: unha sobre o tema da saudade, e outra na que fai un percorrido pola historia da súa vida e na que ofrece a súa visión sempre mesurada sobre os problemas da Galicia do século XX.

Quixemos facerlle tamén un agasallo máis persoal, máis noso, en forma de libro que recolle unha colección de traballos sobre a súa figura. É un volume de estudos, pero é, sobre todo, unha manifestación de agarimo histórico para a súa figura e de admiración polo seu facer. Neste libro aparecen tratados aqueles aspectos que nos parecen máis significativos da súa obra: está presente o lado filosófico, a faceta política, cultural e institucional. Piñeiro foi un grande estudoso da saudade, e dos problemas da relación entre lingua e identidade dos pobos. Baixo a súa faciana de home tranquilo, foi un incansable activista político, desde a súa mocidade dentro do Partido Galeguista, pasando polo seu papel fundamental na etapa franquista, ata a súa contribución na etapa da democracia recuperada despois da morte do ditador, e na que Ramón Piñeiro foi parlamentario autonómico e contribuíu de maneira decisiva á redacción de leis tan importantes como a Lei de Normalización Lingüística. No plano cultural, amais de ser un dos fundadores da Editorial Galaxia, cómpre destacar a súa actividade incansable para fomentar o cultivo da lingua galega en circunstancias certamente ben dificultosas, e para atraer unha parte importante de intelectuais galegos a adquirir certo compromiso coa defensa da nosa lingua. Era consciente de que o camiño cara a un autogoberno de Galicia necesitaba da creación dun tecido institucional que lle dese visibilidade, pero sobre todo que lle dese musculatura e firmeza. Estou convencido de que esta era unha das razóns da defensa tan apaixonada que sempre facía das institucións vinculadas a Galicia. Mentres outros desprezaban o Parlamento Galego, el defendíao como unha conquista histórica. Foi el quen puxo en marcha, como primeiro presidente, o Consello da Cultura Galega.

Agradézzolles o esforzo e a xenerosidade a todos os que colaboraron nesta obra: Carmen Blanco, Benxamín Casal, Baldomero Cores Trasmonte, Ceferino Díaz, Manuel Forcadela, Xosé Luís Franco Grande, Beatriz García Turnes, Ángel González Fernández, Ramón López Vázquez, Miguel Ángel Martínez Quintanar, Marina Mayoral, María Xosé Rodríguez Galdo e Siro López. Vaia tamén o meu sincero agradecemento para Luís Alonso Girgado pola súa entrega na preparación desta edición. Sei que todos o fixeron con gusto e entusiasmo, porque á parte da amizade que os unía a Ramón Piñeiro, e da admiración que profesan pola súa obra, saben que dando a coñecer as ideas de Ramón Piñeiro están facendo un chamamento ao compromiso con este noso pobo e un chamamento á defensa da nosa identidade.

Limiar

Cando este libro, *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, pase a formar parte dos moitos que este ano –arredor do dezasete de maio– chegarán aos escaparates de todas as librerías, esa abondosa miscelánea precisará dun introito que, metodoloxicamente, dea razón de tanta variedade e marque o camiño a seguir para tanta lectura aconsellada.

Variedade e sobreabundancia que aquí adiantamos como esixencia da personalidade espiritual do persoeiro a cuxa honra se dedica este ano o Día das Letras Galegas: Ramón Piñeiro López (1915–1990). Un intelectual polifacético, presente durante moitos anos nos máis diversos foros culturais galegos, cun tema orixinal, «a saudade», e cunha soa preocupación existencial: a pervivencia da cultura galega no futuro.

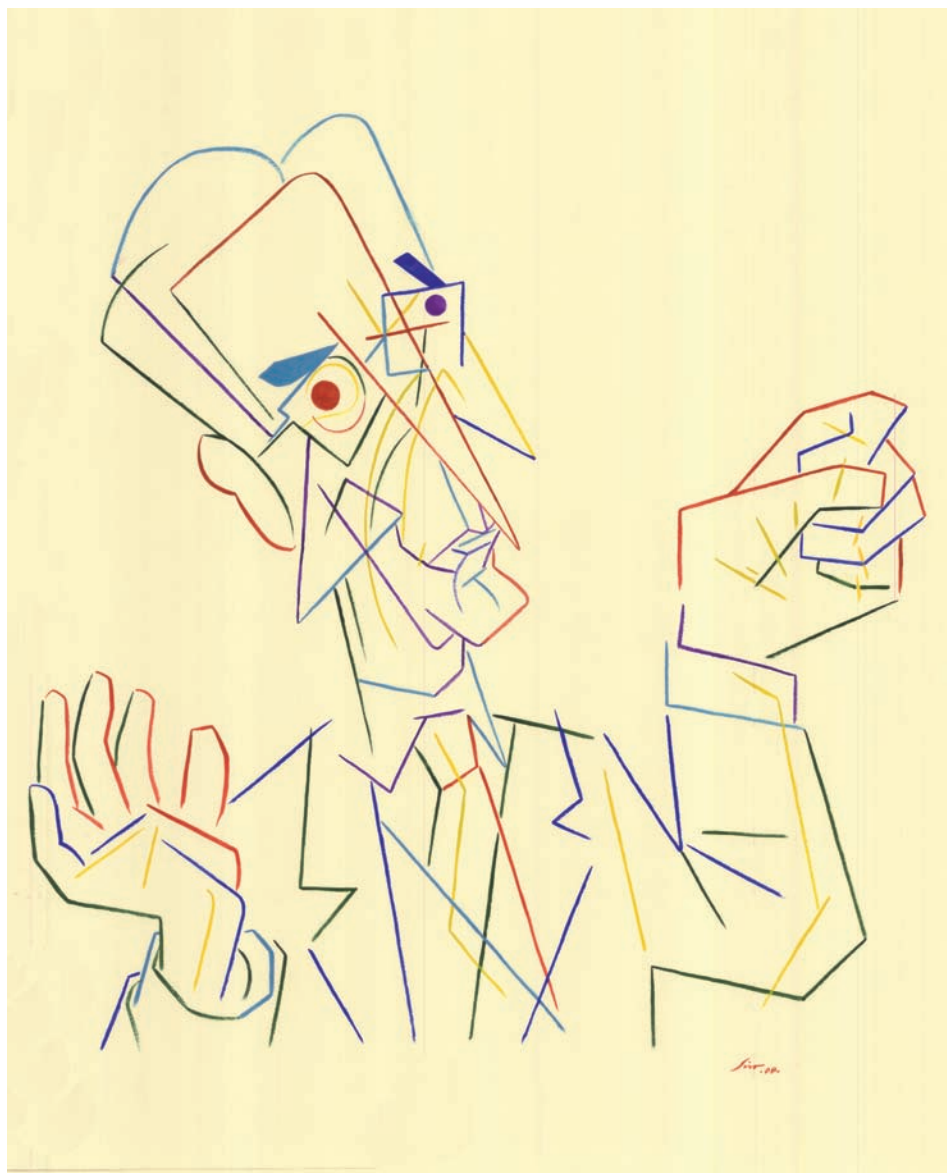
Este *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, que agora publica o Centro que leva o seu nome, é un exemplo, a través das múltiples e diferentes análises que nel se desenvolven arredor da figura de don Ramón, desa personalidade de variados rexistros e funcións de quen non foi oficialmente nin xestor, nin docente, nin filósofo, nin político, nin funcionario de ningunha institución, nin sequera “home público”, senón un sementador silandeiro de ideas verbo de Galicia e do novo galeguismo. Inzou, iso si, sementes a eito; colleitou froitos a mancheas; ben merecido ten o dereito a que manteñamos viva a actualidade da súa variada obra e a acordanza da súa fecunda existencia. O galeguismo e a Galicia do presente non serían como son sen el.

Nesa teima, as achegas do Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades non poden faltar. Para amplificar e actualizar o legado que xace nas librerías e os recordatorios agochados na memoria, pero sobre todo para sacar á luz a descomunal obra inédita que aínda repousa nas caixas e nos escritorios de moitos e diversos destinatarios das “cartas de Ramón Piñeiro”.

O título do libro, *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, é un símbolo no que se combinan a pluralidade de orientacións e mesmo visións diferentes de autores con

nome e apelidos ao pé que tiveron trato persoal, nalgún caso íntimo, con Ramón Piñeiro con esa atmosfera de unidade exhalada pola “singularidade ontolóxica” da Realidade galega. Un símbolo en miniatura da sobreabundancia que neste ano de 2009 e neste día das Letras Galegas a sociedade galega reivindica no pensamento e honra no recordo un antepasado sobranceiro ao que, senón sempre, polo menos de tempo en tempo, convén actualizar. Pór ao día o que coñecemos, pór na mesa dos estudosos o que aínda descoñecemos, pór nas prazas o significado pasado e presente de Ramón Piñeiro: velaquí os tres obxectivos desta miscelánea.

Tres obxectivos que tematicamente abranguen os tres ámbitos nos que podemos clasificar os contidos dos distintos estudos aquí presentados: a) traballos referidos á actividade política dentro e fóra das institucións; b) pescudas centradas en contextualizar dentro da cultura galega e, mesmamente, da europea a antropoloxía filosófica de Piñeiro; c) revelacións de peripecias persoais nas que socráticamente o noso homenaxeado axudou a moitos a descubriren o sentido da propia existencia e o ser da Galicia de sempre e, sobre todo, da de hoxe. Política, Filosofía e Pedagogía é, por xunto, canto pode atoparse en *Homenaxe a Ramón Piñeiro*.



1

Carta urxente a Ramón Piñeiro. Olladas nas mulleres desde o futuro

CARMEN BLANCO

(Universidade de Santiago de Compostela. Campus de Lugo)

Querido amigo: Hoxe na mañá do 8 de marzo de 2009, escriboche esta carta urxente desde o futuro, celebrando, para o presente e para o futuro, o meu Día Internacional da Muller e o teu Día das Letras Galegas. Estou en Lugo e con Lugo: co teu querido Lugo. E irei á tarde a Láncara e mañá a Compostela. E agardo estar este ano na illa de Man e talvez volver a Nova York e ser e estar en tantos lugares de Galicia e do mundo onde elixa vivir e traballar para que se cumpra o que desexo, que inclúe tamén algo do que desexas ti. Contémplooo cando contemplo Castropol.

Só a lealdade a ti me move a escribir neste momento de tantas outras urxencias persoais e colectivas, derivadas da grave crise que nestes momentos padece o país e o planeta, como miserento produto da historia da infamia da humanidade. Porque, pensando en positivo, o mellor da ensinanza da túa vida, para min, foi a resistencia digna e permanente, no presente e para o futuro, do teu humanismo galeguista e universal nunhas circunstancias durísimas.

Hoxe en homenaxe ao, para min, mellor de ti, quero lembrar, amigo, como recibiches por primeira vez na pequena mesa redonda da túa ateigada biblioteca a unha rapaza e un rapaz que non coñecías de nada. Eu chamárate por teléfono para concertar un encontro coa desculpa, certa, de procura de información sobre o labor do grupo Galaxia, co obxecto de facer un traballo que tiña que expoñer na materia de Literatura galega que impartía o profesor Xosé Luís Couceiro. Puidera escoller o tema, grazas á apertura do meu daquela profesor e hoxe colega, e, xunto co meu compañeiro Claudio, decidira acudir a ti para acceder a toda a sabedoría que o estado ditatorial nos negaba e que, sabíamos, ti gardabas para dala. No primeiro encontro nós puxemos sobre a mesa a nosa lealdade á loita pola liberdade para que soubeses con quen estabas falando e ti falaches, desde ese primeiro momento, con esa mesma lealdade. Así naceu en nós unha amizade, que permanecerá sempre,

máis alá das nosas profundas diferenzas, e un agradecemento, tamén permanente, a ti, a Isabel e a Sara, a túa muller e a túa irmá, que tantas veces nos acollestes e agasallastes na vosa casa de libros, plantas e cordialidade, aberta á luz cenital das escaleiras e á calor da vida da galería en Xelmírez 15. Só o amor, a liberdade e a sabedoría, que son o mesmo, moveron a nosa procura de ti e no diálogo socrático coñecemos para sempre a vida secreta de Galicia e soubemos tamén para sempre como comportarnos. Dende aquela sei, por ti, quen é quen, e equivoqueime moitas veces, coma ti, querido amigo, mais ti sempre fuches certo na información humana esencial que me deches, só que eu, na miña inxenuidade, non a tiven, non a quixen ter sempre, en conta. Cántas veces con amigas e amigos teus temos comentado estas nosas e túas equivocacións: “Xa mo dixerá Piñeiro, por qué non tiven isto en conta”.

A carta tería que ser interminable, como o meu agradecemento, máis é só carta urxente escrita na urxencia máis necesaria, que é a de vivir. Só quero entón, querido amigo, lembrar, entre todos os saberes que me transmitiches, o saber sobre mulleres e que sexa esta unha carta a ti de olladas nas mulleres desde o futuro.

Eras un dos líderes do galeguismo no exilio interior. Eras un dos Patriarcas, mais un patriarca filóxino: moi ao xeito do mellor do lugar. Esa filoxinia acochábate e levábate a acochar mulleres. Moitas mulleres te rodeaban. Tiñas discípulas diferentes espalladas por Galicia e polo mundo. O teu talante respectuoso e dialogal propiciábao. E as *Olladas no futuro* dan boa conta disto. Especialmente as cartas, como esta que agora escribo urxida polo Centro de Investigación que leva o teu nome: a “Carta a Ana Campos sobre Teixeira de Pascoas e Galicia”, a “Carta a Marcia Andersen”, sobre Galicia e os Estados Unidos de América; a “Carta a Leonor e Francisco da Cunha Leao sobre a personalidade e a obra de Otero Pedrayo”. Mais tamén case todo o libro no que está en todo momento presente o teu pensamento de discípulo de Rosalía, unha Diótima, amigo Sócrates, que brilla na súa sombra escura nalgúns momentos esenciais, como no escrito “Galicia e Rosalía na poesía de Luís Pimentel” aireando pensamentos poéticos con principios perigosos que conmoveron a patria, todas as patrias, e aínda moven o mundo. Eu, apátrida, movínme con eles, collendo e deixando algo de ti, tras da poesía perigosa para todos os poderes, a poesía da vida que fai posible a beleza que din imposible, na miña *Extranjera en su patria*, na que van Rosalía, Manuel Antonio, Pimentel e Luz Pozo Garza pola vía da paz e da liberdade (Blanco 2006: 10-24).

Lembro todas as mensaxes das túas palabras sobre Luz e sobre Rosalía. Lembro todas as mensaxes sobre as mulleres, inesquecibles na miña memoria. Eu íache preguntando unha a unha por todas as que admiraba e que me interesaban, na miña ansia nunca colmada de saber sobre as mulleres, sobre as que nada se sabe, como sobre todo o que non se sabe. Claudio compasábase ao saber coa súa memoria sempre a punto. Por ti soubemos máis e máis de destacadas *mulleres públicas* silenciadas e de silenciosas *mulleres privadas* silenciadas de Galicia e do mundo, relacionadas coa defensa da liberdade e da galeguidade: políticas, intelec-

tuais, artistas, escritoras, profesoras, mestras, profesionais dos máis diversos oficios e traballadoras das máis diferentes ocupacións, desde as fêmeas máis relevantes ás máis modestas e do común, todas elas máis ou menos resistentes á indignidade das múltiples imposicións, desde as súas posicións posibles.

Coas mulleres e co mundo no meu corazón e na miña cabeza, coñecín naquel cuarto todas as mulleres que collían na Galicia que collía no teu corazón e na túa cabeza. Un día, nun instante, debín dicir algo certo que asombrou a túa intelixencia, que era moita, unha das maiores intelixencias de Galicia; entón, mirando para Claudio, dixeches, “mira, coa súa cabeciña...” Agora, coa miña modesta autoafirmación de sempre, sorrío e entenrézome, querido Patriarca, como sorrín entenrecida pola amizade ladeando a miña *cabeciña* de muller feminista e libertaria, cando iso dicías na Compostela do pasado recoñecendo o pensamento lúcido dunha rapaza nova co teu compracido paternalismo filóxico. Se eu hoxe teño algo máis disto que ti detectaches en certas mulleres reflexivas e conscientes, “sorprendente independencia de criterio e lúcido xuício” (Piñeiro 1974: 191), é por ti, entre outras e outros anteriores e posteriores a ti. Miña nai e meu pai os primeiros.

Lembro, xa no mediodía, a túa voz devagar nas conversas compostelás, as túas mans voadoras no ar, as túas verbas vagando na ensinanza a través do diálogo, a apertura crítica, a discusión, a discrepancia, a tolerancia, o optimismo progresista e a confianza no ser humano individual, na persoa, na liberdade e na solidariedade, que quedou na túa carta a Marcia Andersen (Piñeiro 1974: 197-198). Veña a nós esa vía libre, xusta e pacífica, lonxe do opresivo camiño cercado polas ignorantes e fanáticas rixideces esencialistas, identitarias e fundamentalistas de todos os signos.

Esta é unha carta urxente. Déixote, querido amigo lugués, para ir a Lánacara e vivir Lugo, amados lugares nosos onde un progresismo posible persiste e esperamos que avance cada día para superar o atraso social que aínda padecemos. Teríamos que falar de tantas cousas. Pero remato desexándoches só que te lean libremente, polo menos neste ano de celebración, e que a boa arte da túa prosa e a intelixente lucidez do teu pensamento abra os ollos do cerebro e do corazón da insoportable xentiña que nos abafa coas súas malas artes, necias opinións e estúpidas actuacións, e poidamos colectivamente ir moito máis alá de ti e do teu pensamento espiritualista, coa xente autenticamente sabia, boa e xenerosa de Galicia. Sempre máis alá. Nunca se adianta pola dereita.

Ti pedíchesme o primeiro escrito que publiquei na miña vida. Ti publicaches ese meu primeiro escrito que versaba sobre as mulleres en Galicia a través dunha obra coa que discrepabas profundamente. Lección de mestre, amigo Ramón Piñeiro. Conta coa “amizade certa” coa que nos dedicaches a min e a Claudio *Olladas no futuro* en 1977.

Lugo, 8 de marzo de 2009

BIBLIOGRAFÍA

Carmen, BLANCO (ed.) (2006), *Extranjera en su patria*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Ramón, PIÑEIRO (1974), *Olladas no futuro*, Vigo, Editorial Galaxia.



Cando recibín o encargo de participar nun libro que ía editar o “Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro” sobre a vida e o pensamento de Ramón Piñeiro, púxenme a matinar que faciana debería abordar deste persoeiro, a quen este ano se lle dedica o Día das Letras Galegas. Non deixa de ter dificultade decidir este punto, xa que a Piñeiro, segundo dixo Andrés Torres Queiruga, na homilía que pronunciou o día do seu pasamento, “nada humano lle era alleo”¹.

Efectivamente, Piñeiro dedicoulle atención á lingua, á filosofía, difundiu as súas ideas mediante longas conversas sempre xenerosas co seu tempo persoal, nomeadamente cos estudantes composteláns que se achegaron a Xelmírez 15 a recibir o seu maxisterio, dirixiu a Editorial Galaxia, escribiu artigos, ensaios e milleiros de cartas, prologou centos de libros, deu conferencias e actuou en política. Pero, se se lembra que político, etimoloxicamente, é o que constrúe pobo, e se analizan polo miúdo as actividades que vimos de relacionar, chégase á conclusión de que todas elas tiñan un fortísimo compoñente político, e aínda máis a motivación e mesmo a finalidade eran estritamente políticas, e concretamente de política galeguista.

Paradoxalmente, a política non era a súa verdadeira vocación, fórono, en troques, primeiro a lingüística² e despois a filosofía, pero o seu interese por unha e por outra residía máis que no coñecemento desas materias en si mesmas, en afondar e destacar, a partir delas, a singularidade de Galicia, nota sobre a que o galeguismo baseaba a reclamación dos dereitos históricos de autogoberno para a nación galega. O convencemento de que a súa diversa actividade vital estaba impregnada de

1 Andrés Torres Queiruga: “Homilía no funeral de Ramón Piñeiro”, en *Encrucillada* nº 69, Santiago de Compostela, 1990, p. 368/68.

2 Considera a lingüística como unha actividade fundamental da política galeguista. Ramón Piñeiro: *Da miña acordanza*, Vigo, 2002, p. 44.

intencionalidade política³ foi o que me decidiu a prestarlle atención á dimensión política de Ramón Piñeiro.

PRIMEIROS CONTACTOS CO GALEGUISMO

En 1931, Piñeiro está en Sarria e fai traballo de oficina para un comerciante daquela localidade lucense. Está subscrito ao xornal “El Pueblo Gallego” e nel atopa o galego escrito e as primeiras posicións galeguistas. Interésalle o que alí ten ocasión de ler e nace a súa simpatía polo galeguismo⁴. Pouco despois convócanse eleccións para o parlamento da república. Escoita por primeira vez o galego nun acto público, nun mitin de Peña Novo. Ten 17 anos e reafirma o inconsciente sentimento derivado da lectura de “El Pueblo Gallego” co descubrimento real do galeguismo. Uns días máis tarde, sente a necesidade de ver a Castelao e Otero Pedrayo, que están no tren que acaba de deterse na estación de Sarria, porque xa se identificaba vagamente co galeguismo. O que daquela non podía imaxinar era que non tardaría en ter o privilexio de ser amigo dos dous persoeiros galeguistas.

O que o confirma nas súas ideas é outro mitin en Lugo, esta vez de Castelao, no Teatro Principal e a fins de 1932, ao que asiste só. Pero está só por pouco tempo, pois, inmediatamente, cuns rapaces amigos, funda a “Mocidade Galeguista de Lugo” na que o elixen secretario de cultura. Naqueles días coñece persoalmente a Otero Pedrayo, que vén a Lugo traído pola mocidade galeguista para dar unha conferencia no Instituto. Un paso máis no seu percorrido que demostra que a política requiriu a súa atención desde mozo.

Á asemblea do Partido Galeguista do ano 1933 en Santiago, Ramón Piñeiro asistiu en representación dos militantes de Lugo e foi designado secretario de actas. Con este motivo tivo ocasión de aumentar as súas relacións coas figuras máis sobranceiras do P.G. No ano 1934, leu a “Teoría do nacionalismo galego” de Vicente Risco, que lle produciu un forte impacto porque neste libro atopou exposta con enorme claridade a necesidade de reclamar os dereitos do noso país⁵. Ata xullo de 1936 participou dun xeito intenso na vida política desde as fileiras do Partido Galeguista e foi acadando tal nome e prestixio que o levaron, con só vinte anos, a intervir no “Mitin das Arengas” celebrado na praza da Quintana de Compostela no ano 1935 e a ser elixido secretario do comité provincial de Lugo na campaña do plebiscito do Estatuto de Autonomía.

3 Casares subliña a súa entrega incondicional á causa política. Carlos Casares: *Ramón Piñeiro unha vida por Galicia*, A Coruña, 1991, p. 134.

4 Falando de *El Pueblo Gallego* di “púxome en relación directa con Galicia e o galeguismo”. Ramón Piñeiro: *Da miña acordanza*, Vigo, 2002, p. 36.

5 Manifesta que “seguí lendo, sobre todo libros que respondesen ao interese que espertaba en min a política galeguista, na que participaba activamente a través das Mocidades”. Ibidem, p. 46.

Vén logo a rebelión militar que tronza as ilusións que Piñeiro e tantos outros mozos galeguistas abrigan de ver chegado o autogoberno a Galicia e iníciáanse uns meses nos que o noso home, fuxindo das denuncias que contra el se presentan, vai de Lugo á aldea e da aldea a Lugo, tratando de evitar ser detido ou paseado, como outros moitos galeguistas naqueles días. Ao temor de ser encontrado únese a dor polas novas que lle van chegando de Ánxel Casal, Alexandre Bóveda, Camilo Díaz Baliño... No mesmo ano 1936 é chamada a filas a súa quinta e a Piñeiro, como a outros moitos militantes de partidos democráticos que apoiaron a Fronte Popular nas derradeiras eleccións e que se atopan en xullo do 36 en zona sublevada contra a república, só lle quedan dúas alternativas: a que uns poucos escolleron, nomeadamente membros do partido comunista, de botarse ao monte e integrarse na guerrilla, ou a que adoptou a inmensa maioría, a de incorporarse ao exército franquista.

Os anos da guerra, aínda que daquela se dicía que a fronte era o lugar máis seguro para os republicanos que quedaran en zona franquista, foron tamén para Piñeiro anos de perigos, de temores a ser descuberto e de estar rodeado do horror en case todos os momentos do día, tanto que a personalidade sensible de Piñeiro non puido aturar aquel “clima de insensibilidade xeneralizada”⁶ e caeu nunha fonda depresión, da que afortunadamente iría saíndo paseniño grazas á axuda dos amigos que alí o acompañaban.

Rematada a guerra, e xa no ano 1939, Ramón Piñeiro, Marino Dónega e Xaime Isla encóntranse en Compostela e falan da reconstrución do galeguismo. Xaime era o máis afoutado e o que máis présa tiña por recomenzar a acción, pero a exposición por parte de Piñeiro do que estaba a suceder en Europa e das posibilidades de que se declarase unha guerra, xunto coas reflexións e razoamentos subseguintes decidiron a estes amigos, antigos membros das mocidades galeguistas, a agardar a que os acontecementos fosen máis propicios. Pouco despois, tal como se previra, comezou a segunda guerra mundial, e todos os demócratas contemplaban aterrecidos o rápido avance vitorioso das tropas alemás e a situación eufórica do goberno español, que xa consideraba darlle outra volta máis á campaña represiva.

A fins de 1942, as perspectivas aliadas na guerra parecen facerse máis favorables, apreciación que se confirma en 1943. É entón cando se inician os contactos entre algúns galeguistas decididos a reiniciar a actividade do P.G. na clandestinidade. Foron dúas dúcias de persoas as que estaban dispostas a colaborar⁷ e as que foron convocadas a unha asemblea en Coruxo, no verán do ano 1943.

Estes anos, 1942 e 1943, poden considerarse decisivos para o futuro persoal de Ramón Piñeiro, porque neles se decide definitivamente a súa opción pola política. Os anos de preguerra son anos de aprendizaxe, de toma de contacto co galeguismo e de acollemento entusiasta do seu ideario. A ruptura da Guerra Civil e a expe-

6 Ibidem, p. 63.

7 Ibidem, p. 60.

riencia dramática que nela viviu fixeron que Piñeiro se inclinase polos estudos de filosofía⁸, que comezara en Madrid, en 1941, pero as súas ilusións por esa carreira sufriron unha gran decepción ao chegar á facultade, e ao constatar que non podía adquirir a formación filosófica que desexaba foi dedicándolle máis tempo á política ata ter, aos poucos meses, unha intensa actividade nese eido.

IMPERATIVO MORAL

Esta volta á política activa, agora xa estudante en Madrid, faina Piñeiro, segundo di, “como un imperativo moral, como un acto de fidelidade ao meu país e para cos amigos que morreran”⁹ e esta actitude ética fronte á política vaino acompañar durante toda a súa vida. Por esa obriga moral entra de novo na política, sacrificando a súa vocación persoal, e indo en contra do seu temperamento, pouco dado á acción, cruza a pé os Pireneos nevados, transita polos ensarillados e perigosos vieiros do activismo político clandestino e atura os sufrimentos de tres anos de cárcere. Pois Ramón Piñeiro non foi nunca un político de profesión, senón un home que por patriotismo tivo que exercer esa actividade¹⁰. Ese deber ético plasouse fundamentalmente na responsabilidade de conservar o legado da tradición galeguista e darlle actualizada presenza no pensamento das xeracións futuras.

Na longa traxectoria política de Piñeiro houbo actitudes e posicións que resultaron unhas veces polémicas, outras controvertidas e ata outras severamente criticadas mesmo por grupos, en principio, próximos a el. Para comprender mellor eses momentos da vida política de Ramón Piñeiro, quizais sexa conveniente identificar algúns elementos que, na procura da eficacia política, permanecen, ao meu xuízo, constantes en todo o seu percorrido vital e político, para a partir deles observar e analizar os acontecementos máis salientables da acción política piñeirista.

Estimo que estes elementos son: unha información sempre actualizada e de procedencias moi diversas que lle permitía ter en todo momento un retrato moi fiel das realidades galega, española e europea; uns obxectivos sinxelos e claros que mantivo inalterables ao longo da súa vida; unha gran confianza e un enorme respecto polas institucións que en Galicia se ían dando e un forte liderado non buscado senón que emanado con naturalidade das características e a entrega xenerosa da súa persoa. De todo isto derivaron unhas estratexias que foron cambiando para, en cada intre histórico, tratar de acadar aqueles obxectivos permanentes.

8 Ibidem, p. 69.

9 Ibidem, p. 70.

10 Francisco Fernández del Riego explica con claridade, “os intelectuais tiveron que tomar sobre si a tarefa concienciadora. Para iso cumpría facer política”. “Prólogo” en *Cartas a un mozo galego. Correspondencia con Xosé Luis Allué*, Vigo, 2005, p. 10.

INFORMACIÓN E COÑECEMENTO DA REALIDADE

O seu interese pola información é moi temperán. Comeza sendo aínda un neno de 13 anos, en Láncara. Adoitaba ler todos os días o xornal que seu pai recibía na casa e os domingos, no adro da igrexa, contáballes aos veciños o que pasara durante a semana¹¹. No ano 1933, cae enfermo de tuberculose e aproveita o repouso que lle prescriben os médicos para ler unha mancha de periódicos e revistas “relacionadas con aquel novo mundo no que empezaba a vivir”, naturalmente o mundo do galeguismo. En plena guerra, as viaxes ás que se vía obrigado a facer para o aprovisionamento de víveres do rexemento aproveitábas para ler os xornais, e esta actitude creoulle problemas, xa que foi acusado de espía baseándose en que estaba moi ben informado do que ocorría. Xa en Madrid, a principios dos anos corenta do pasado século, e traballando intensamente co Partido Galeguista na clandestinidade, constata a importancia de ter boa información, tanto pola procura dunha posición de forza e prestixio como por permitir o establecemento da política máis axeitada en cada momento¹². Máis adiante a información publicada nos xornais vaina completando coa que recibe en conversas privadas e ata en confidencias dos políticos de diferentes partidos.

A ninguén se lle ocorre hoxe considerar a ditadura franquista como unha continuidade homoxénea, sen cambios. Aínda nun réxime, por natureza inmovilista como o de Franco, os cambios prodúcense inevitablemente. Non velo e actuar politicamente con apriorismos afastados da realidade do momento conduce inexorablemente ao fracaso. Neste último aspecto, Piñeiro sempre tivo moi claro que a información lle daba o coñecemento da realidade que necesitaba para actuar, así no limiar do seu libro *Olladas no futuro* ao referirse aos traballos alí incluídos di que “atenden fundamentalmente á evolución interna da nosa realidade”. E así non deixaba de actualizar e ter ao día as diagnoses e as análises. A información que recibía todos os días permitíalle facelo. Por iso Josep Benet pode dicir, con toda razón, que no ano 1949 Piñeiro “foi unha das persoas que comprendeu que se entraba nun novo período histórico ao que había que adaptar as actuacións”¹³ e máis adiante veranse as consecuencias desa perspicacia.

A súa lucidez e rectitude acreditábanos como un excelente conselleiro e a el acudían amigos e coñecidos para exporlle os problemas que lles preocupaban e solicitar o seu consello. Non sempre eran de índole política, ás veces eran culturais, outras familiares e ata persoais da maior intimidade, pero certamente a maior parte das veces tratábanse temas políticos e suscitábenselle desde diversos

11 “...sentía curiosidade polo que sucedía no mundo, polas noticias en xeral, incluídos os conflitos políticos...”. Ramón Piñeiro: *Da miña acordanza*, Vigo, 2002, p. 32.

12 Ibidem, p. 71.

13 Josep Benet: “O meu Ramón Piñeiro” en *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, A Coruña, 1991, p. 165.

ángulos do espectro ideolóxico. Cada consultante, necesaria e previamente, tiña que informalo do contexto e dos datos coñecidos para que Piñeiro puidese dar respostas e consellos, e toda esta información que recibía procedía a almacenala e a ordenala para, con ese material, ir construíndo unha imaxe da realidade moi próxima á inacadable realidade obxectiva. Se a isto lle unimos a capacidade de análise e razoamento e a de sintetizar e expor con diafanidade a información e as súas consecuencias teremos xa unha idea máis aproximada das posibilidades que a Piñeiro lle ofrecía a información que continuamente recibía.

Hai dúas etapas na vida de Piñeiro nas que a utilización da información para a configuración da realidade, que ha condicionar a toma de decisións políticas, tiveron especial relevancia. Unha foi a que se desenvolveu ao redor da interpretación sobre o “Consello de Galiza” e outra foi a que corresponde aos meses nos que se estivo elaborando o Estatuto de Galicia de 1980.

Cando remata a segunda guerra mundial os demócratas españois teñen a esperanza de que as potencias aliadas non consentirán que en España continúe o réxime de Franco e restaurarán a república. Os galeguistas estiman que o restablecemento desta debe implicar a posta en marcha da autonomía de Galicia, pero para que isto sexa posible é necesario obter posicións que lle garantan a Galicia un status semellante ao de Euscadi e Cataluña. Como no goberno Giral hai un ministro vasco e outro catalán, Piñeiro pasa clandestinamente a Francia e negocia con éxito unha carteira para Castelao, quen, por outra banda, e por consello de Aguirre, crea o “Consello de Galiza”, órgano que, segundo o lehendakari vasco, debería representar para Galicia un papel similar ao dos gobernos vasco e catalán na reclamación da autonomía no momento de restablecerse a república. Á súa volta de París en 1946, Piñeiro é detido en Madrid. Pasa tres anos na cadea e cando sae, en 1949, o goberno de Franco ten unha situación máis sólida no contexto internacional. Xa non hai oportunidade de que os aliados repoñan a república e xa que logo son inservibles, tanto a carteira ministerial de Castelao como o “Consello de Galiza”. Así o entende Piñeiro con rapidez, pero non lles pasa o mesmo aos galeguistas de Bos Aires, que pretenden converter un órgano conxuntural creado para o goberno de Galicia no órgano máximo do P.G., e isto ocasionou problemas de entendemento entre o galeguismo do interior e o do exterior.

O segundo texto estatutario galego nace cuns importantes recortes de dereitos para o pobo de Galicia e só co apoio político da Unión de Centro Democrático, partido maioritario nas primeiras eleccións xerais. Piñeiro, que estivo moi atento e seguiu de preto o percorrido nas Cortes da elaboración do estatuto, foilles transmitindo aos seus interlocutores cotiáns de todos os partidos a súa inquedanza por ese decepcionante resultado e a necesidade de reformalo antes de sometelo a referendo. Conseguiu que varios deputados compartiran a súa preocupación e co obxecto de darlle maior forza á postura deses deputados fixo público un manifesto apoiado coas firmas dun fato de galeguistas contra a aldraxe que supoñía a situación discriminatoria á que se sometía unha nacionalidade histórica con

dereitos de seu. Ante o forte rexeitamento social creado, a UCD acepta negociar unha reforma do texto e nesta fase o papel de Piñeiro foi crucial. O prestixio do que gozaba entre os negociadores e a confianza que nel tiñan e, de novo, a información de que dispuña converteron a Piñeiro nun mediador imprescindible, que, mediante xestións discretas pero decisivas, fixo posible a reforma e permitiu lograr un estatuto equiparable aos de Sau e Guernika.

A POLÍTICA E OS OBXECTIVOS

Os obxectivos do P.G. eran, segundo Alexandre Bóveda, “espertar a conciencia do pobo galego e construír a estrutura da nación galega sobre os alicerces da tradición”. Vicente Risco, pola súa parte, ten máis interese pola construción do marco político galego que por obter o poder¹⁴. De certo, pode asegurarse que a autonomía, como di Xavier Castro¹⁵, era o obxectivo mínimo do P.G., pero antes precisábase que os habitantes de Galicia, tomando conciencia da singularidade da súa terra, se visen a si mesmos como cidadáns galegos e esixisen o recoñecemento do autogoberno.

Estes son tamén, substancialmente, os obxectivos de Piñeiro, cando di “o que máis me interesaba do galeguismo era a defensa dos dereitos de Galicia, que eu resumía na defensa da súa personalidade cultural e no exercicio do autogoberno”¹⁶ e cando se declara “movido sempre pola preocupación fundamental do noso destino como país”¹⁷. Se por política se entende a acción levada a cabo á procura de certos obxectivos, cando unha persoa ou un grupo teñen un mesmo obxectivo durante anos e o consideran importante, sen dúbida este obxectivo pode cualificarse como primario e a longo prazo. Nas anteriores palabras mantidas durante toda a vida reside o obxectivo primario da política de Piñeiro e a el diríxense as negociacións que mantén con membros da oposición ao réxime, en Madrid primeiro e despois en París, para conseguir que Castelao sexa nomeado ministro do goberno republicano no exilio e aceptado como representante de Galicia polos diversos partidos galegos da oposición, coa intención de que no momento da entón previsible restauración republicana puidese encabezar a iniciación do autogoberno galego.

O desexo de devolverlle a Galicia a súa conciencia como pobo con personalidade propia está presente no labor que desempeñou en Galaxia ao longo de moitos anos, aínda que non estivera presente no acto fundacional, por estar operándose de cataratas en Valdecilla e tivera algunhas discrepancias cos outros membros do galeguismo de entón a respecto da súa creación por estimar que lle parecía unha provocación aos cérberos do réxime situar nos órganos decisorios da sociedade

14 Vicente Risco: “Nacionalismo Galego” en *Obras completas, tomo 4*, Vigo, 1994, p. 73.

15 Xavier Castro: *O galeguismo na encrucillada republicana*, A Coruña, 1985, p. 18.

16 Ramón Piñeiro: *Da miña acordanza*, Vigo, 2002, p. 48.

17 Ramón Piñeiro: *Olladas no futuro*, Vigo, 1974, p. 10.

anónima creada todos os cargos do partido. Os resultados do traballo de Galaxia no despertar da conciencia colectiva de Galicia foron certamente frutíferos, sobre todo se se pensa no pouco arraigamento social do Partido Galeguista¹⁸, mesmo na súa mellor época, e que contaban só con dúas dúcias de militantes dispostos a afrontar os riscos do franquismo¹⁹. Vinte e cinco anos sen presenza pública significaría a desaparición do ideario galeguista e a dunha xeración política, hoxe coñecida como xeración Galaxia, sobre a que se sustentou a transmisión da tradición histórica do galeguismo.

Cando, no ano 1978, uns galeguistas o convidan ao acto refundacional do P.G. en Poio, Piñeiro, que xa propiciara a creación dun partido democrata cristián galego e outro socialista galego, lembra que, como dixerá Bóveda, “o galeguismo é máis, moito máis, que un partido político”²⁰. Tamén podía ter na mente as palabras de Víctor Casas²¹, que prevían que coa chegada da autonomía o nacionalismo se dividiría en dereitas e esquerdas, e mesmo as de Castelao, que admite a necesidade dunha escisión dese tipo no P.G. cando Galicia “conquira os seus anceios mínimos de liberdade”²². Velaí por que Piñeiro non considera acertado pechar as arelas galeguistas nun só partido e polo tanto non lle parece conveniente para os intereses do P.G. agora recreado que el fale no congreso tal como lle propoñen. Algúns dirixentes dese partido, pouco coñecedores do carácter e o pensamento de Piñeiro, insisten en forzar a súa presenza no congreso coa infundada suposición de que, ao encontrarse sometido á presión da masa congresual, da que formarían parte algúns amigos seus, abandonaría os seus obxectivos e cedería aos desexos dos militantes do P.G. de que se sumase aos seus postulados e os amparase no monopolio do galeguismo. Tal como sabían os que o coñecían, non sucedeu así, Piñeiro mantívose fiel aos seus obxectivos e encheu de decepción aos que esperaban un cambio de actitude.

Aprobado o Estatuto de Autonomía de Galicia cun feble apoio no referendo, a preocupación de Piñeiro era buscar outros medios de fortalecer o nacemento da autonomía e dar maior credibilidade ás institucións que poden sufrir a deterioración consecuenta ao longo proceso da reforma estatutaria. Entende que a debilidade dos partidos netamente galegos vai deixar a Cámara orfa do pensamento galeguista e o bo funcionamento do Parlamento de Galicia esixe que se estableza unha certa restauración ou continuidade do proceso iniciado nos anos trinta e que a maioría dos deputados sexa consciente da existencia dunha realidade política

18 Xavier Castro: *O galeguismo na encrucillada republicana*, A Coruña, 1985, p. 29.

19 Non debe estrañar que só se atreveran dúas dúcias a afrontalos, pois os riscos eran verdadeiramente moi serios. Alguén bo coñecedor do bando franquista, como Dionisio Ridruejo, fai un relato arrepiante daqueles anos de represión. Dionisio Ridruejo: *Escrito en España*, Bos Aires, 1964, pp. 91-98.

20 Citado en Xavier Castro: *O galeguismo na encrucillada republicana*, A Coruña, 1985, p. 163.

21 Víctor Casas: “Fenestra” en *El Pueblo Gallego*, Vigo, 28-06-1931, p. 9.

22 Castelao: *Sempre en Galiza*, Bos Aires, 1961, p. 26.

galega diferenciada. Para iso é necesario que haxa na Cámara un número mínimo de deputados que actúen como xermolo galeguista e defendan a consolidación da autonomía salvando os posibles atrancos que puidesen obstaculizala. Por iso aceptou ser deputado e a súa presenza “mediando, suxerindo, aconsellando, deu sentido institucional a boa parte da primeira lexislatura”²³.

SENTIDO INSTITUCIONAL

O convencemento da importancia de ter institucións colectivas de raizame e de que a súa escaseza en Galicia significaba unha eiva para a estabilidade e o mantemento dos nosos dereitos, lévao a crear e fortalecer institucións xenuinamente galegas que, chegado o momento da democracia, poidan afianzar a presenza dunha Galicia con peso político de seu.

Cando en 1942 Valenzuela trata de reconstruír o Partido Galeguista dentro da órbita do Partido Comunista, Ramón Piñeiro apela ao respecto institucional e faille comprender que a lexitimidade deste Partido Galeguista reside nos superviventes do último comité nacional, á fronte do cal está o seu secretario xeral Manuel Gómez Román.

Anos máis tarde, con ocasión da polémica co galeguismo do exilio bonaerense, defende a autoridade do órgano director do partido que está no interior fronte á pretensión de que as decisións políticas do galeguismo se tomen no “Consello de Galiza”, entidade suprapartidaria creada á fin da guerra para o caso, daquela previsible, de que os aliados vencedores restablecesen a república en España, feito que ao non producirse deixou ao Consello sen función e Piñeiro rexeitaba que quixera adxudicárselle a que lle correspondía ao comité nacional do partido, furtándolle as súas funcións á institución existente, operante e lexitimada para iso.

E, máis adiante, Piñeiro facilita os contactos, asiste a reunións iniciais e promove a creación de dous partidos galegos, un democristián e outro socialista. Neste momento non se entende que Piñeiro, despois de facer esforzos pola creación destes partidos, non se integre en ningún. Pero el pensaba que o seu labor estaba fóra deles, que debía seguir tirando iniciativas para a creación de institucións imprescindibles para o futuro dun país con dereitos políticos e conciencia de seu.

Xa na transición, continuou a súa implicación neste labor. Xa se aludiu á súa decisiva participación na consecución para Galicia dunha autonomía digna, a que nos correspondía como nacionalidade histórica, movendo vontades galeguistas en apoio dos diversos escritos que el elaborou e deu á luz contra a chamada “aldraxe” que pretendía establecer para Galicia un estatuto de inferior rango ao vasco e ao catalán. E, despois, pon en marcha unha institución desde a que se pretenden incentivar accións políticas tendentes á consecución dunha autonomía de primeira.

23 Ceferino Díaz: “Un proxecto político” en *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, A Coruña, 1991, p. 172.

Como non había recursos nin instrumentos axeitados para ese fin, antes do comezo da autonomía, créase Realidade Galega, sen pretensións de continuidade nin de expansión, para ser soamente unha sorte de conciencia crítica galeguista.

En Realidade Galega quérese artellar unha representación minoritaria, aínda que ideoloxicamente plural, dun país, na que por parte de todos os seus membros hai aceptación unánime e sen reservas do autogoberno, da lingua e dos dereitos de Galicia como nacionalidade histórica, pero ao mesmo tempo hai fondas discrepancias sobre a forma que debe tomar o autogoberno, a onde se ha dirixir o país, como se deben aproveitar os recursos, o peso que debe ter o goberno na dirección da economía etc. É dicir, unha organización plural de galeguismo transversal. Paradigma do que se desexa para o país. Os que formaban parte dela coincidían na mesma consideración da lingua e do pasado histórico e cultural de Galicia como notas diferenciais que nos confiren dereitos políticos como nación, pero discrepaban na forma de utilizar eses dereitos.

Cando comezaron en Cataluña as reivindicacións do Estatuto, Ramón Piñeiro dicía “os cataláns teñen conciencia de país e esixen a autonomía, en troques a nós cómprenos a autonomía para construír o país”. Nunca abandonou a idea de que as institucións son fontes de creación de conciencia cívica e que, as máis importantes delas, as derivadas da Autonomía, están xerando, día a día, novos cidadáns conscientes da súa cidadanía galega. Aquí reside a causa doutra decisión controvertida, a de votar, no Parlamento da nosa comunidade, a candidatura de Fernández Albor como Presidente da Xunta de Galicia, sendo Piñeiro deputado do grupo parlamentario socialista e Albor candidato do Partido Popular. Co seu voto e os dos dous galeguistas independentes que o acompañaban no Parlamento, trataba de fortalecer unha institución importantísima que daquela comezaba a súa andaina e podía levalo a cabo facendo uso dunha independencia previamente pactada cos socialistas galegos.

ENTREGA E LIDERADO

A dimensión política de Piñeiro vese axigantada cando se contextualiza nunha vida de máxima sobriedade e austeridade, con renuncia a todos os seus proxectos persoais. Unha vida enteira por Galicia é verdadeiramente un caso insólito, por iso ás veces xentes de dubidosa catadura moral queren buscar explicacións ocultas a esta entrega xenerosa. Josep Benet entendeuno ben cando escribiu “puxo a súa vida ao servizo do seu pobo desde os tempos máis difíciles”²⁴ e Xosé Luís Barreiro percibiuno “sempre disposto a prestarlle axuda a quen lla pedise”²⁵. Para

24 Josep Benet: “O meu Ramón Piñeiro” en *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, A Coruña, 1991, p. 165.

25 Xosé Luís Barreiro Rivas: “Ramón Piñeiro, dende o escano de enfronte” en *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, A Coruña, 1991, p. 187.

o seu compañeiro e amigo Francisco Fernández del Riego²⁶ “mirou sempre desde Galicia”.

O seu liderado tiña un dos seus máis sólidos alicerces na súa forte capacidade persuasiva, que moitas veces revestía a súa mellor forma en saber escoitar e sacar fóra a alma dos seus interlocutores. Tal como di Henrique Monteagudo “o trato directo con Ramón Piñeiro dificilmente deixaba indiferente”²⁷. No trato directo e en pequenos grupos ou mellor aínda de persoa a persoa era onde brillaba a potencia expresiva de Piñeiro, onde xurdía “o falar circular cheo de reviravoltas”²⁸, case se podería dicir en espiral, xirando continuamente arredor do tema elixido, como un escultor que vai esculpindo unha roca que a cada volta vai tomando formas máis e máis definidas. Tamén Monteagudo fala de “palabra fluída, magnética, envolvente”²⁹.

É ben coñecida a fascinación que Piñeiro exerceu sobre os universitarios composteláns³⁰ das décadas dos cincuenta, sesenta e setenta do século XX, cos que mantivo longuísimas conversas arredor da “mesa camilla” ou dando paseos pola Ferradura, e aos que lles remitiu milleiros de cartas³¹ a calquera lugar onde se atopasen para comunicarlles información, darlles azos e estimulalos para que iniciasen traballos e proxectos a prol de Galicia.

Para resumir este percorrido pola traxectoria vital e política de Ramón Piñeiro podemos dicir, co obxecto de clarificar algunhas interpretacións de persoas que só o coñeceron en actos públicos ou en reunións numerosas, que esa enorme personalidade estaba oculta tras a modestia e agochada pola timidez, que tamén lle impedía manifestar, se non era cos seus máis achegados ou en círculos reducidos, unha humanidade e unha tenrura agarimosas.

26 Francisco Fernández del Riego: “Prólogo” en *Cartas a un mozo galego. Correspondencia con Xosé Luís Allué*, Vigo, 2005, p. 10.

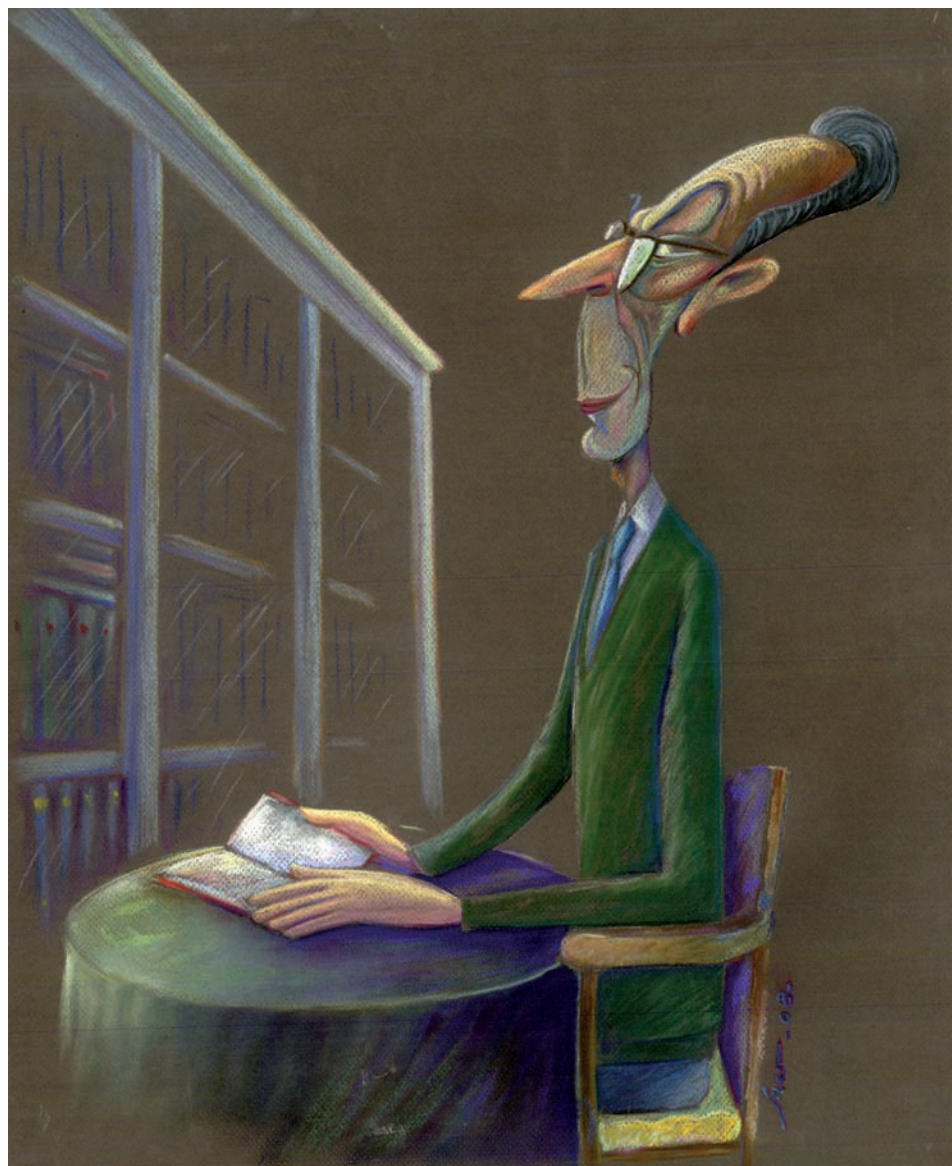
27 Henrique Monteagudo: “Limiar” en *A linguaxe e as linguas*, Vigo, 2008, p. 11.

28 Xosé Chao Rego: “O Home dos Alicerces” en *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, A Coruña, 1991, p. 305.

29 Henrique Monteagudo: “Limiar” en *A linguaxe e as linguas*, Vigo, 2008, p. 10.

30 Respecto á fascinación non só se circunscribiu aos mozos estudantes, hai outros moitos casos. En certa ocasión fun testemuña dun destes casos, cunha entrevista que eu mesmo concertei á solicitude dun profesional do dereito duns cincuenta anos, casado e pai de familia numerosa. Quería coñecer a Piñeiro, falou con el durante tres horas e saíu da reunión absolutamente impresionado.

31 Na biblioteca da Fundación Penzol, no Fondo Ramón Piñeiro, gárdanse máis de oito mil cartas da correspondencia de Piñeiro. Aínda quedan moitas outras en mans privadas, que esperemos cheguen a ser depositadas algún día nese Fondo, e mesmo outras máis difíciles de recuperar por estar en poder de destinatarios descoñecidos.



1. O DISCURSO E OS DISCURSOS DE PIÑEIRO NO PARLAMENTO GALEGO

O día 19 de decembro de 1981 tomaba asento na Cámara do Parlamento de Galicia, despois dunha campaña electoral na que acadou acta pola provincia da Coruña o coñecido escritor, filósofo para máis sinais, Ramón Piñeiro López; o día 20 de outubro de 1985, abandonaba o seu escano e remataba definitivamente a actividade parlamentaria. Dotado dunha firme conciencia galeguista, que facía extensible a tódalas facetas da vida, o paso polo Parlamento de Galicia foi, en certo modo, moi especial, pois cultivou en sede parlamentaria un discurso entre leais e correligionarios, lonxe, o máis posible, da tribuna de oradores, á que subiría en ocasións moi contadas. Tampouco fixo acto de presenza habitual e moi visible na actividade interna do grupo político ó que quedou adscrito. Porén, debido á súa propia personalidade e carácter, así como á longa tradición que o acompañaba, o paso polo Parlamento de Galicia non foi nada anónimo nin chegou a perderse entre tantos outros deputados que o acompañaron na primeira lexislatura.

Piñeiro era un político nato, atraído pola política, sensible á política, que se facía entrever máis na constante expresión ideolóxica e de fomento de vontades políticas cara á súa ideoloxía galeguista, que de implicación nas loitas electorais ou nos asuntos concretos da loita parlamentaria e das argalladas dos partidos e das súas visións nesgadas. A vocación galeguista, con todo, levouno a intervir expresamente na acción parlamentaria, se ben para mostrar un perfil máis propio do lider cívico-ideolóxico que do deputado en calquera das manifestacións máis coñecidas. Por iso, se con el non amencía un parlamentario, a definir como un sociotipo identificable polos seus riscos máis característicos, en cambio, o seu paso pola actividade parlamentaria serve para coñecer mellor o pensamento e a actividade fomentadora dunha ideoloxía da galeguidade, tan fundamente, e tan radicalmente exercida ó longo do tempo, na que a constancia ideolóxica atopaba unha canle máis na expresión parlamentaria.

Nada máis lonxe da oratoria parlamentaria tradicional en Cortes que puidese identificalo como un parlamentario de coñecido estilo. Non poderá ser clasificado, sen ir máis lonxe, e desde postulados próximos á súa expresión ideolóxica, entre oradores tribunicios do tipo de Luís Porteiro ou de Ramón Suárez Picallo. Piñeiro non tentou sequera adoptar poses ou estilos que puidesen clasificalo como un orador parlamentario; desde a Cámara tentou expoñer-lo pensamento sen cambiar de ningunha maneira os códigos expresivos, o ton e as intencións dos seus parlamentos ordinarios.

Era Piñeiro excepcional conversador e relator proxémico, pouco dado a valerse dos rutinarios códigos asentados sobre a grandilocuencia e a retórica pola retórica. Os poucos discursos que pronunciou na Cámara, por exemplo, teñen todos esa expresión reflexiva, e pausada, na que se acentúa a intención persuasiva, expresada sen aparente ánimo polémico, pero tamén sen máis concesións que as da cortesía; e por iso cando en sede parlamentaria tiña que facer uso do ton polémico, facíao sen alporizarse, polo menos sen dar mostras aparentes do seu estado de ánimo, e sen alporizar, ó mesmo tempo, ós adversarios políticos e, incluso, ideolóxicos que cando menos, por moito que discreparan dos seus puntos de vista, estaban dispostos a escoita-la súa calmosa mensaxe. Boa mostra de intervención polémica, na que o verbo de Piñeiro tentou expresamente ser cortés, sen perda da forza expositiva do discurso, foi a do seu discurso sobre a capitalidade. Entre tantas voces airadas, no debate dun asunto que transcendía o marco parlamentario, Piñeiro tentou expresa-los seus puntos de vista buscando concordia e cautela, polo menos nas formas, xa que no fondo o debate non permitía demasiadas concesións.

2. A ACTIVIDADE PARLAMENTARIA

2.1. No grupo parlamentario

Piñeiro desenvolveu a súa actividade parlamentaria adscrito á minoría dos socialistas galegos. Quizais abonde con recolle-la definición que dá el mesmo do vencello co grupo socialista, cando ó explica-lo voto con motivo do debate do proxecto de Lei de sede das institucións autonómicas, sintetizaba, co sentido metódico que caracterizaba o seu discurso, do xeito seguinte: Decía Piñeiro que falaba “en nome dos Galeguistas Independentes da minoría dos socialistas galegos-PSOE”. Non se refería visiblemente a ningunha fracción ou partido político que levara o nome de galeguista, como unha denominación específica; era, máis ben, unha fracción persoal, que expresaba a condición de galeguistas sen compromiso específico con ningún partido coñecido. Quizais, nunha visión máis profunda, habería que retrotraer a definición ós problemas que se formularon con motivo das eleccións, asunto do que non procede agora máis que mencionalo.

2.2. Na deputación permanente

Formou parte da Deputación permanente, á que tivo acceso o 9 de xullo de 1982, e na que causou baixa o 19 de abril de 1985.

2.3. En comisión

Piñeiro formou parte de varias Comisións parlamentarias, entre elas a Comisión 1ª. Institucional, de Administración Xeral, Xustiza e Interior, á que tivo acceso o 12 de xullo de 1982. Nesa mesma pasou a formar parte da Comisión 4ª, de Educación e Cultura; o 15 de febreiro de 1984 tiña acceso á Comisión non permanente de seguimento e control do desenvolvemento autonómico, e o 11 de maio dese mesmo ano pasaba a formar parte da Comisión non permanente lexislativa de reforma do Estatuto de Autonomía de Galicia.

En sesión plenaria do Parlamento, foi elixido para formar parte da Delegación española na Sesión XVI da Conferencia de Poderes Locais e Rexionais de Europa adcritos á Comisión de Problemas Rexionais e de Ordenación do Territorio. O día 24 de marzo de 1982 sometíase ó pleno a designación dos dous deputados dispoñibles, pero o presidente manifestou que só dispoñía dun candidato polo Grupo de Alianza Popular, na persoa de D. Manuel Morán Morán, polo que se suspendeu a sesión; reiniciada a mesma, o presidente fixo constar que había outro candidato, proposto polo Grupo de Centro Democrático, manifestando Pardo Montero que se propoñía a un independente, no nome de Ramón Piñeiro. Feita a votación por papeletas, contabilizáronse 36 votos a favor de Ramón Piñeiro; 25 a favor de Manuel Morán, e votos en branco, polo que quedou elixido Piñeiro titular, e suplente Manuel Morán.

En canto ás iniciativas presentadas por Piñeiro, constan algunhas preguntas, que foron cualificadas como preguntas orais en Comisión. Entre outras, cabe recordar algúns exemplos, sen entrar en moitos detalles, xa que moitas das preguntas obedecían a intereses dos partidos, máis que a plena iniciativa dos deputados, aínda que estes tiñan formalmente a capacidade de formulalas a título persoal. No Boletín Oficial do Parlamento de Galicia do día 26 de outubro de 1982, figura como asinante en primeiro lugar de dúas preguntas, a primeira delas, a número 655, acompañado de Carlos Casares e Miguel Barros, sobre Antonio Carro, sobre propósitos da Consellería de Educación e Cultura en relación á súa estrutura orgánica e outros aspectos; a segunda, acompañado de Antonio Carro e de Ceferino Díaz (número 656), sobre o mesmo asunto, pero relativo á Consellería de Xustiza e Interior.

2. 4. A función lexislativa

Os discursos de Piñeiro no relativo á función lexislativa expresaban con clari-
dade algunhas das cousas que o preocupaban. Non contamos con espazo dabondo
para máis detalles relativos á totalidade do proceso de formación das leis nas que

participou, pero, cando menos, podemos ofrecer algunhas pinceladas do que dixo e expuxo na Cámara en materia lexislativa. Tres foron as leis nas que pronunciou discursos Ramón Piñeiro. Dúas desenvolvéronse na quenda de explicación de voto, a do proxecto de lei de Sede das Institucións e a de Normalización Lingüística; e a terceira foi a que con motivo do debate do proxecto de Lei de Símbolos de Galicia pronunciou como Portavoz do Grupo Socialista.

Este papel especial no proceso de creación da Lei de Símbolos, do que se encargaba Piñeiro, foi descrito por el mesmo coas seguintes palabras: “Señor Presidente, Señorías, falo en nome do meu Grupo, para manifesta-la nosa vontade unánime de votar afirmativamente á Lei de Símbolos de Galicia, non só pola súa condición de legado dos nosos maiores, que eles crearon con fe, e que conservaron con amor nos tempos propicios e nos tempos adversos, senón tamén pola profunda significación permanente que os símbolos teñen de seu”.

Como dicíamos, o pouco espazo que temos dispoñible fai que non poidamos agora, ó igual que con outros aspectos da vida parlamentaria de Ramón Piñeiro, desenvolver con detalle esta parte adicada á formación das leis nas que tivo ocasión de participar. Pero, para que cando menos o lector conte cun avance dos discursos, faremos unha achega o máis aproximada á literalidade das intervencións, que ás súas respectivas avaliacións. Agradecemos a Lito e a María a colaboración que prestaron para que, cando menos, teña o lector un avance do que con máis demora poidamos ampliar calquera día.

I. O Proxecto de Lei de fixación da sede das institucións autonómicas

O 23 de xuño de 1982 era obxecto de debate na Cámara o Ditame da Comisión especial, sobre o Proxecto de Lei de fixación da Sede das institucións autonómicas. Entre outros deputados, e unha vez aprobado o Ditame, tras outros oradores, facía Piñeiro uso da palabra, para consumir unha quenda de explicación de voto. Partía o orador dunha Galicia como realidade espacial, como unha realidade física e como unha realidade cultural, cunha cultura propia e unha personalidade de seu. Botaba en falta Galicia unha política propia, que todo pobo necesita para desenvolverse e realizarse no tempo. Para dicilo coas propias palabras, contaba Piñeiro a nova ventura da fundación política de Galicia, do xeito seguinte: “Nesa Galicia do pasado viamos que as realidades que a compoñían eran, por un lado, Galicia como país, Galicia como realidade espacial, como realidade física, tamén como realidade cultural, en tanto que tiña, e ten, unha lingua de seu e unha personalidade cultural propia, e tamén un corpo social, unha realidade humana. Por eses elementos que constituían o ser de Galicia padeceron durante séculos unha total desintegración, unha total desvertebración porque lles faltou unha política propia, porque lles faltou a realidade política que todo pobo necesita pra desenvolverse, para realizarse no tempo”.

Xa dun xeito máis concreto desde o punto de vista político, e sen perder de vista unha perspectiva histórica de Galicia, Piñeiro dicía que: “Esa carencia dunha política propia foi a causa desa falta de integración, desa falta de unidade interna, de unidade dinámica, que mobilizase as enerxías, o potencial e a realidade plena de Galicia como unidade operante, como vontade consciente, e deu lugar á súa marxinación histórica, á súa atonía social, á súa desventura como destino colectivo”. E esa carencia dunha política propia impedía contar cunha forza aglutinante, que lle servía para expresa-las dificultades de contar cunha capitalidade, que sintetizaba coas seguintes palabras: “Por carecer, precisamente, desa realidade política propia, por carecer desa forza aglutinante, desa especie de fisioloxía vital que lle dese estrutura interna e pulo, non podía ter capital política, porque politicamente era amorfa. Por iso daba pena hoxe escoitar aquí invocar dereitos derivados da capitalidade política cando, realmente, Galicia nunca tivo, elixida por ela, unha capital política, porque non tivo política propia. Agora comeza a tela; a realidade autonómica dálle a Galicia a posibilidade de desenvolver unha política propia”. “Pero, para desenvolver unha política propia necesita ter un centro de acción, necesita ter un punto de aglutinación, un punto de partida, non como punto de absorción de poder senón como punto de partida da mobilización colectiva e da forza unitiva, para que eses elementos que compoñían o ser de Galicia, que estaban desintegrados, se integren, para dálle-la unidade interna, dálle-lo dinamismo vital para que, con todo o seu potencial, realice o destino que lle corresponde como pobo con personalidade propia”.

Piñeiro tiña postas as súas esperanzas no réxime autonómico: “Iso esperamos da autonomía” e subliñaba na ocasión, a importancia constitutiva do esforzo que se estaba a facer coa creación dun centro político: “Este paso que demos hoxe, de darlle a Galicia un centro político, un centro de aglutinación e de irradiación política integradora do conxunto galego, é un paso fundamental, profundamente esperanzador. De aí vén a nosa emoción hoxe ó votarmos, ó contribuírmos á designación dese centro político de Galicia. Por primeira vez Galicia deuse a si mesma unha unidade política, un centro de poder político propio e iso é a apertura dunha etapa nova na nosa historia. Ter conciencia diso e ser protagonistas diso como o estamos sendo é algo moi emocionante”. Unha vez máis, asomaba entre unha contención constitutiva do seu temperamento, unha emoción que se abría cando as cousas da galegitude tocaba. “Eu estouno vivindo, e nós estámolo vivindo, cunha profundísima emoción.

Coidamos que a elección ten unha plena xustificación. Esperamos que o comprendan os que non comparten ese criterio e que comprendan que as razóns que nos moven a esa elección son razóns serias, son razóns profundas, son razóns conscientes e, sobre todo, que nós votamos a Santiago, pensando en dotar a Galicia dun centro vivo, no que tódolos galegos se senten identificados, que é como fogar común de tódolos galegos. Pero non votamos contra ningunha cidade, non poderíamos facelo. Calquera cidade de Galicia, grande ou pequena, tería os mes-

mos dereitos ca Santiago para ser ese centro político, porque non existía ningunha que tivese eses dereitos con anterioridade a este momento, a esta decisión do Parlamento galego. Calquera delas podería optar; eran dereitos comúns e idénticos para todas. Pero, se nós escollemos Santiago foi por estas razóns, para nós moi serias, e razóns proxectadas e baseadas na integración de Galicia, na dinamización de Galicia, na forza impulsora do futuro de Galicia, e non por quitarlle nada a ninguén. Ademais, témo-la conciencia de que con ese voto non lle quitamos nada a ninguén, e que tódalas cidades seguirán sendo o que son, e tampouco podemos crer que se o centro da autonomía de Galicia, da administración galega se sitúa en Santiago, vai ser para A Coruña ou para Lugo, para Ourense ou para Pontevedra peor que se seguise en Madrid. Desde logo, non creo, ninguén de nós cre, ningún dos 71 Deputados que están aquí, que o feito de situar en Santiago o centro político de Galicia representa prexuízo para ningunha outra cidade; isto non lle resta, non lle quita dereitos, a ningunha outra. Todas tiñan os mesmos dereitos. Nós optamos por Santiago, pero nunca contra ningunha outra cidade. É máis, neste momento, estou seguro de que no fondo do corazón de tódolos que votamos Santiago hai un sentimento de especial adhesión cordial cara á Coruña, que para todos nós é unha cidade entrañable. E ó sabermos que esta decisión lle produce mágoa nas súas esperanzas, nas súas aspiracións, fai que a teñamos presente neste momento de profunda emoción. Esa emoción compártese entre o sentimento de darlle a Galicia algo que necesitaba ó elixir Santiago, e o sentimento e a mágoa de saber que esta decisión comporta un sacrificio, que é a dor que lle produce á Coruña esta elección.

Pero que quede ben claro que nós tiñamos que elixir e a elección, naturalmente, significa que eliximos Santiago, pro nunca con iso quixemos nin magoar, nin ferir, nin esquecer, nin descoñece-la presenza da Coruña en Galicia.

Esperamos que, co paso do tempo, todos nós, os que votamos Santiago, sere-mos defensores dos dereitos da Coruña en tódalas ocasións en que sexa necesario demostralo. Axudaremos á Coruña ou a cada unha das outras cidades que compoñen Galicia, a desenvolve-los seus logros de realiza-las súas aspiracións na medida en que poidamos e coa mesma sinceridade con que hoxe votamos a Santiago”.

II. A Lei de Normalización Lingüística de Galicia

En sesión plenaria do 15 de xuño de 1983, o Parlamento de Galicia aprobaba o Proxecto de Lei de Normalización Lingüística de Galicia. En Comisión, el e Casares fixeran un traballo intenso e, en moitos aspectos, con éxito. Chegaban os dous á sesión cun papel que amosaba doutoralmente Casares, pero que Piñeiro compartía con evidente contento. Coa concisión que o caracterizaba, soubo Piñeiro facer uns discursos que parecían axeitados para o asunto que tiña que explicar. Co detalle necesario, e o ton convincente, sen ser dabondo explicativo, o discurso viña ser unha oración á que a Cámara prestaba atención.

Piñeiro empezou as súas palabras sinalando que “...xa se dixo que a lingua era a expresión da nosa identidade. Toda lingua é a expresión viva dunha cultura orixinal, e, mesmo por iso, a lingua galega é a raíz e a forza impulsora da nosa propia orixinalidade cultural”. E seguía a facer eloxio da lingua, precisando que “Entre os lazos comunais con que contamos, a lingua é o máis fondo, é o que ós galegos nos une con máis forza. Certo é que, tendo unha historia común, un pasado histórico común, pertencendo a un mesmo país, vivindo os mesmos problemas, temos unha conciencia solidaria, temos unha responsabilidade común, é dicir, temos unha estrutura de pobo, pero o que a esa estrutura de pobo lle dá un contido cálido de fraternidade é a lingua. É a lingua a que fai que esa conciencia solidaria vibre co sentimento de irmandade”.

Fixo unha distinción entre os sentimentos de paisanaxe, que fai que se sentiran compatriotas, e o sentimento de irmandade, que corresponde a unha mesma lingua: “O nacermos nunha mesma terra dáno-lo sentimento de paisanaxe, fai que nos sintamos compatriotas, pero o falarmos unha mesma lingua, dáno-lo sentimento verdadeiro de irmandade. Por iso, neste día, no que nós imos recuperar para o noso pobo a plenitude de dereitos da nosa lingua, temos que ter conciencia, e témola –ben se bota de ver polas palabras dos que me precederon e polo ambiente xeral da Cámara– do protagonismo que nos corresponde exercitar. Nós, por azar histórico, imos se-los que lle devolvamos, co noso voto, a plenitude de dereitos á nosa lingua. Quérese dicir, imos se-los que lle devolvamos á nosa identidade de pobo, á nosa personalidade comunal, a plenitude dos seus propios dereitos, como tal pobo, como tal comunidade”.

Despois de referirse ó que significaba a identidade de pobo e a nosa identidade comunal, Piñeiro referíase e recordaba ós que no pasado loitaron pola fala, recordando dun xeito moi especial a Rosalía: “En segundo lugar, tamén a lembranza a quen se esforzou, a quen loitou por esta reivindicación, que nós hoxe lle imos ofrecer como logro ó noso pobo, pero que llo imos ofrecer para o futuro, e penso que nese transo, nese momento, ben podemos lembrar a quen no pasado fixo posible este momento transcendente. E como símbolo de cantos loitaron, de cantos se esforzaron, de cantos se sacrificaron pola defensa da lingua, porque ó defende-la lingua, defendían o propio ser de Galicia, eu trataría de traer aquí a presenza espiritual dun nome, dunha personalidade que simboliza ese proceso recuperador da nosa lingua.

Eu traería aquí o nome de Rosalía de Castro, porque ela foi, hai 120 anos, nesta mesma cidade, a poucos metros deste mesmo local, a que iniciou o proceso de dignificación cultural da nosa lingua; pero non só iso, senón que, a través da lingua, e utilizando a lingua, ela foi a que lles descubriu ós galegos a imaxe real de Galicia, a que pola forza da súa sensibilidade poética, e pola profundidade e polo alento do seu espírito, expresado poeticamente, forzou ós galegos a contemplar, a saber ve-la realidade humana de Galicia”. Cun parágrafo moi emotivo, Piñeiro

completaba a homenaxe con sentidas palabras, ás que nos remitimos, para dar idea do que para o orador supoñía aquel vencello entre a lingua e Rosalía.

III. A Lei de Símbolos de Galicia

O 29 de maio de 1984 Ramón Piñeiro subía á tribuna de oradores para explicar-la posición do seu Grupo, con respecto ó proxecto de Lei de Símbolos de Galicia. En discurso de ton parecido ás súas intervencións anteriores, completaba a expresión simbólica de Galicia como forma de manifestación da vida e da cultura de Galicia. Decía Piñeiro completando o período inicial: “É dicir, que toda a actividade creadora do home, que lle permite desprenderse desa atadura inmediateza do sensorial, e garda-la distancia intelectual, a distancia do pensamento para contempla-lo mundo, e que lle permite entón relacionar mentalmente as cousas sen necesidade da súa presenza, e que pode vencer-lo espazo, a distancia espacial, a distancia temporal para relaciona-las cousas mediante a memoria, iso que é o inicio da historia humana, da evolución do home, é algo que logrou, precisamente, mediante a creación simbólica. O cal quere dicir que os símbolos son consubstanciais co propio ser do home. Na natureza humana a capacidade simbólica, a capacidade de simbolizar, de crear símbolos, é consubstancial ó seu propio ser”.

Piñeiro aproveitaba ese exordio conceptual para deterse na aplicación concreta a Galicia e á súa cultura. Volvía dicir o orador: “Os nosos antepasados souberon crea-la expresión da nosa personalidade orixinal creando unha lingua propia, creando a nosa lingua, e souberon tamén crear, porque os necesitaban, os símbolos externos da nosa unidade comunal, coa bandeira, co himno e co escudo.

Ademais, foron capaces de manter permanentemente viva a unidade do pobo galego que, por adversidade histórica, tivo que padecer, e segue padecendo, unha sangría emigratoria. É dicir, que Galicia humanamente, o pobo galego como realidade humana, só unha parte del está en Galicia na metrópole pero outra grande parte de Galicia está polo mundo, está en países diversos e distantes, forma parte de sociedades, de culturas distintas, de réximes políticos distintos, de vinculación económica distinta. Só conserva a unidade profunda, radical coa súa orixe, precisamente a través deses símbolos, da lingua e da cultura que está implícita na lingua ou expresa, a bandeira, o himno, o escudo. Iso é o que permitiu que todo o orbe galego espallado polo mundo manteña unha unidade viva, interna, palpitante, case sagrada, que se reflicte nos símbolos, porque son os símbolos da fraternidade, da unidade comunal.

Polo tanto, hoxe, ó darlles nós a presenza legal dentro da estruturación política de Galicia, non facemos máis que formalizar algo que naceu por si, por unha necesidade íntima e profunda, algo que reflicte o sentir máis fondo e máis fraterno de tódolos galegos, calquera que sexa a situación, calquera que sexa o lugar onde viven, dentro e fóra de Galicia, lonxe e preto dela. Facémo-la consagración deses símbolos de unidade, irmandade, fraternidade, que serviron no pasado e que, naturalmente, debemos de proxectar con esperanza cara ó futuro.

IV. Unha proposición non de Lei. Sobre as relacións entre Galicia e Portugal

En sesión plenaria do 22 de febreiro de 1983, a Cámara debatía sobre unha proposición non de lei do Grupo Parlamentario Mixto, a iniciativa de Camilo Nogueira, sobre o establecemento dun Tratado de Relacións Culturais entre Galicia e Portugal. Exposta a proposición polo seu autor, respondeulle o Conselleiro de Cultura (Filgueira Valverde), e na quenda de Grupos parlamentarios, entre outros, facía uso da palabra Ramón Piñeiro, que principiou por aclarar que fóra das dificultades concretas que o asunto suscitaba, estaban dispostos a votar favorablemente a iniciativa. En tal sentido, Piñeiro empezaba o seu discurso mostrando a súa actitude, que expresaba coas seguintes palabras: “Nós aceptámo-la iniciativa, aceptámo-la idea, independentemente das dificultades concretas que expuxo o Conselleiro de Cultura, das dificultades do proceso da súa realización”.

Entrando en materia, consideraba positiva a iniciativa, “por unha razón fundamental, é dicir, que os galegos ocupamos no marco peninsular unha situación orixinal, moi especial, moi singular. Nós, existencialmente, como colectividade, vivimos apoiados en dúas fraternidades: por unha banda, a nosa fraternidade histórica con España, en que participamos e formamos parte da mesma historia; pero, por outra banda, a nosa fraternidade lingüística, e polo tanto cultural, co mundo lusitano. Estamos abertos a estas dúas dimensións, a estes dous horizontes. Iso imponnos un imperativo intrínseco de prestar atención, e de buscar colaboración con ese mundo cultural lusitano que, por razóns políticas e por razóns históricas, non sempre tivemos normalizadas”. Mediante unha fórmula antropolóxica, codificada como a base dunhas fraternidades compartidas, ás que suma, así mesmo, as perspectivas cultural, lingüística e histórica, o filósofo tenta entrar no asunto coa apelación ás distintas interrelacións entre lusos e galegos.

Interesado el en asentar sobre razóns e motivos axeitados, coa axuda da historia común, das relacións entre moitos aspectos da vida, Ramón sinalaba que “De tódolos xeitos, esta iniciativa apóiase en dous motivos. É un feito que esa colaboración cultural con Portugal se vén producindo espontaneamente a través dos tempos. En distintas etapas da evolución cultural de Galicia existiu sempre unha relación íntima, ás veces intensa e sempre fecunda, entre dous mundos culturais, o galego e o luso. Moitos dos pertencentes á xeración da revolución do ano 46 exiliáronse a Portugal, viviron alí”.

Como base do primeiro motivo, Piñeiro acudía ós múltiples casos nos que a fraternidade en aspectos sociais e culturais foi facéndose cada vez máis intensa. A enumeración dos casos e dos personaxes que lle servían de base para xustifica-lo primeiro motivo. A pesar de que o filósofo facía esa descrición tan detallada das relacións culturais e científicas, non deixa de ser curioso que Irmandades da Fala, e sobre todo Xohán Vicente Viqueira, quedaran fóra do relato. Naturalmente que se trataba dunha omisión involuntaria, nun relato que non pretendía ser exhaustivo, dado o tempo de que dispoñía naquela ocasión.

O segundo motivo, a prol das relacións con Portugal, permite ó deputado buscar no presente, coa súa complexidade, a xustificación das relacións entre Galicia e o pobo lusitano. Dicia Piñeiro: “Outro motivo é unha necesidade na evolución do mundo. Nós non podemos renunciar á nosa proxección cultural, á nosa proxección espiritual en tódolos ámbitos ó noso alcance. Naturalmente temos a man o ámbito hispano-falante, pero non podemos renunciar tampouco á nosa proxección e á nosa presenza no mundo luso-falante.

Non debemos esquecer que no século XXI as grandes culturas ou as grandes linguas universais serán: o chinés, o inglés, o castelán, o portugués e o ruso. E nós, na nosa condición de bilingües, participamos en dous deses grandes ámbitos culturais universais, que configurarán o mundo no século XXI. Polo tanto, como toda actitude endogámica, culturalmente tende á esterilidade, nós non podemos renunciar ó intercambio, ó contacto, á colaboración con eses dous mundos.



Dedicándolle o Día das Letras Galegas de 2009 a Ramón Piñeiro, a Real Academia Galega honra unha das persoas que máis influíron na cultura e na política galegas na segunda metade do século XX.

Creo ser congruente se a miña colaboración nesta publicación a centro nas miñas vivencias persoais con Don Ramón, como lle chamei sempre (Don Ramón para os galeguistas era Pedraio, mais eu, que cheguei tarde ao coñecemento do Petrucio Ourensán, useino sempre para tratar con Piñeiro). Escribo do home maduro e sabio, do humanista, do home lúcido, do político vocacional que descubrín nel.

Foi para min Piñeiro un referente moral e a máis preclara cabeza política que coñecín. Agora, dezanove anos despois do seu pasamento, lembro con ledicia que fun un dos moitos que se beneficiou da súa xenerosidade, dos que compartín conversacións arredor da famosa “mesa camilla”, dos que escoitaron e aprenderon.

Coñecino tardiamente, no ano 1978, cando xa era eu profesor na Facultade de Económicas de Santiago e militaba no PSdeG-PSOE. Con anterioridade, no PSG oíra falar ocasionalmente del como o do cuarto, o veciño de arriba. A referencia viña sempre como reafirmación pesega: nós eramos máis socialistas, ou máis nacionalistas, que o veciño do piso 4º de Xelmírez 15 (o domicilio de Piñeiro na casa de García Sabell). Máis tarde entendín a referencia como necesidade de afirmación, de ‘matar o pai’ no sentido freudiano. Para os menos, o noso era un socialismo de raíz marxista que se diferenciaba claramente do galeguismo humanista e socialdemócrata que promovía Piñeiro.

Na miña etapa de militante pesego non sentín necesidade de tratalo. Atopábase me enguedellado no activismo político universitario e no afondamento teórico no socialismo e non pensaba que ninguén, fóra da dirección do Partido e das lecturas de filosofía marxista obrigadas da época, me puidese achegar nada. En reducidos círculos da Facultade na que traballaba oía tamén falar con certo misterio da súa “mesa camilla”, pero daquela nin tivera a oportunidade nin me sentira tentado a

entrar no círculo. En certo modo creo que como pesego consideraba unha pequena traizón achegarse a ese misterioso home, representante dunhas ideas que nós tiñamos superadas.

Recoñezo, pois, que coñecín persoalmente tarde, pero a tempo, a Piñeiro e fíxeno sabendo máis ben pouco da súa historia, do seu maxisterio e do seu pensamento.

Cando subín por vez primeira ao cuarto piso de Xelmírez 15 ía cun certo temor; non sabía ben o propósito desa visita nin se conectaría co meu interlocutor. Era xa a esas alturas un mito, un demo ou un sabio xeneroso, mais para min foi un gran descubrimento. Vin dende o primeiro instante en don Ramón un home bo, unha persoa distinta e moi formada, que coñecía ben a realidade de Galicia. Tiña interese en contarme, a través das súas vivencias, a historia recente do país e os seus problemas actuais para á vez coñecer a miña visión particular —e de aí extrapolar unha parte da colectiva— da situación política do momento. Piñeiro sabía sacar información sen preguntar.

O encontro con el non me acercou ao galeguismo, eu xa era un galeguista emocional, como se debe ser. Mais é o socialismo o que me leva ao compromiso político. Cando me acheguei a el coidaba coñecer a realidade económica do país que quería transformar, pero os meus coñecementos da súa cultura e historia eran limitados, por non dicir cativos. Así, sentados arredor da “mesa camilla”, pasei moitas tardes mantendo un diálogo socrático con don Ramón que cada día me abría novos camiños de estudo e pescuda da nosa realidade.

AFRONTAR A REALIDADE

De boca de Piñeiro souben do papel dos galeguistas do interior nas diferentes etapas —de habelas— do longo período franquista. Souben do nacemento de Galaxia, no que estiveron implicados os máis comprometidos intelectuais galeguistas da época que, seguindo as análises de Piñeiro, asumían que o galeguismo debía desdobrar a súa acción. Por unha banda, manter postura reivindicativa dentro da oposición clandestina e, por outra, iniciar presenza pública para espertar a conciencia galega das novas xeracións. O camiño é a cultura e Galaxia o instrumento e a cobertura.

Sobre este feito, que *a posteriori* resulta para moitos criticable e controvertido e que seguramente será motivo de debate este ano, só quixera apuntar dúas cousas. Primeiro, que Piñeiro non é un francotirador que vai por libre; nesa empresa figuran moitas das cabezas mais lúcidas da intelectualidade galega no interior do momento, persoas de integridade, compromiso e capacidade probada. En segundo lugar, que cando se toma a decisión a actividade política de partidos en Galicia e mesmo en España é, consecuencia da forte represión, case inexistente agás no que se refire ao Partido Comunista. Engadir, para rematar cunha cuestión sobre a que outros moitos terán moito máis que dicir, que a operación de achegar o galeguis-

mo ás novas xeracións a través da cultura foi exitosa. Lembrar, por outra banda, que a represión franquista retirou definitivamente da política moitas vocacións que nos anos da Segunda República parecían agromar con forza e futuro. O medo existía e para moitos foi insuperable.

Tampouco poden facerse comparacións con Cataluña e Euskadi, pobos máis desenvolvidos económica e politicamente, que contaban con institucións reais de autogoberno e dispuñan de fronteira con Francia, a Europa democrática. Facer política nunha Galicia pouco desenvolvida era máis difícil. O noso Estatuto aprobaríase definitivamente en 1945 nunha reunión extraordinaria das Cortes españolas na capital mexicana e nunca chegamos a ter institucións de autogoberno, por non falar da nosa fronteira exterior co Portugal salazarista. Todo isto debe terse en conta á hora de valorar a decisión dos galeguistas do interior.

O ESTATUTO

Era xa un asiduo da “mesa camilla” cando se desenvolve o proceso estatutario. Compartimos con optimismo os seus comezos. Despois do tratamento que na Transitoria 2ª da Constitución se lle dá á Autonomía de Galicia parecía que ía ser doado. Por iso penso que –non o afirmou nin o negou nunca– Piñeiro influíu en Rosón para que en Galicia, ao igual que se fixera con cataláns e vascos, se levase a cabo un proceso aberto, integrador, no que tivesen cabida forzas políticas, sociais e culturais que apoiaban a autonomía e que non tiñan representación na Asemblea de Parlamentarios. Nace así a idea do Estatuto dos 16 como proceso positivo que non tivo final feliz. Con todo, este fracaso non facía prever o que viría despois: a decisión do Goberno da UCD de cortar en Galicia e con Galicia o proceso de construción das autonomías.

No longo período de resistencia que vai dende a aprobación inicial do Estatuto (novembro de 1979) aos Pactos do Hostal (setembro do 80) foron moitas as conversas con Piñeiro. Era quizais a persoa mellor informada pois recibía información de socialistas e centristas e coñecía a opinión dos sectores nacionalistas e das minorías vasca e catalá. Isto, sumado ao seu compromiso inequívoco co país e coa autonomía, facía que as súas reflexións fosen para nós importantes consellos a ter en conta.

No proceso que leva á reforma do Estatuto don Ramón xoga un papel importante. Fai de ponte nas conversas privadas para achegar posicións e, sobre todo, aglutina unha fronte política-cultural que se plasmou en Realidade Galega, defensora da auténtica autonomía para Galicia, que pechou as portas a un pacto buscado do Goberno da UCD cos sectores intelectuais do país para sacar adiante o referendo á marxe dos partidos.

O Goberno centrista naquel momento, fracasado o pacto cos socialistas, tentaba un acordo cos sectores intelectuais do galeguismo arredor dun estatuto “posibilista” –un pacto de responsabilidade: ou se aceptaba o aprobado cunha inter-

pretación autonomista ou Galicia quedaba á marxe das autonomías— para aprobar, en solitario, o referendo. O fracaso desta estratexia, xunto a outros factores xa comentados noutro lugar¹, favoreceu que a UCD aceptara sentarse a negociar coas forzas políticas a reforma do Estatuto.

O, cando menos, caótico e confuso proceso estatutario no que pasamos moitos meses denunciando que o texto aprobado non era un verdadeiro estatuto de autonomía e, en consecuencia, non merecía o apoio dos galegos, xunto con outros factores —inhibición de partidos, desidia institucional, falla de conciencia autonomista, etc— fai que o referendo do Estatuto teña un cativo apoio popular. Logo dos resultados do plebiscito Cunqueiro diría “teño na boca un sabor amargo. (...) Os que se abstiveron terán que pensar se non cometeron un grave pecado contra Galicia”².

A preocupación polos resultados nese momento é intensa entre os autonomistas máis concienciados, Piñeiro entre eles. Como xa comentamos³, no seu día pensamos e compartimos con Piñeiro a necesidade de pór todos os medios para prestixiar e dar forza á autonomía que nace se queremos que se converta nun instrumento de transformación da nosa realidade.

PIÑEIRO NO PARLAMENTO

Conscientes naquel momento da feble implantación social das forzas políticas, os socialistas galegos debatemos, estudamos e aprobamos a conveniencia de contar con independentes nas nosas listas; persoas de prestixio que contribuísen a outorgar maior credibilidade ás institucións autonómicas que ían nacer. Considerabamos necesario recuperar, na construción da armazón institucional que comezaba coas primeiras eleccións ao Parlamento, o prestixio perdido ao longo do proceso de acceso á autonomía.

Os que a sazón dirixiamos o PSdeG acordamos iniciar conversas con galeguistas independentes para compartir con eles este proxecto. Comezamos por solicitar o parecer de Piñeiro que, coñecedor da nosa intención e inquiredanzas, entendeu ben a nosa proposta. Tratábase, antes que nada, de prestixiar as institucións que estaban a nacer, ao tempo que se facía o propio coas forzas políticas nunha encrucillada na que debían agromar con forza no cultivo da democracia.

Piñeiro entende e comparte a nosa proposta e préstase a mediar na procura das persoas que deben acompañarnos neste camiño. De aí xorden os nomes de Carlos Casares e Benxamín Casal, ao que nós engadimos o de Alfredo Conde. Por último, solicitámoslle ao propio Piñeiro a súa integración nas nosas listas sabendo

1 Díaz Díaz, M. Ceferino. *A esforzada conquista da Autonomía*. Galaxia, 2007

2 *El Ideal Gallego*. 21 decembro 1981

3 Díaz Díaz, M. Ceferino. *A esforzada conquista da Autonomía*. Galaxia, 2007

que non era unha decisión fácil e que sería moi contestada no campo da intelectualidade nacionalista. Sabiamos tamén da independencia do seu criterio e da súa firmeza na defensa do que el cría.

Cando faciamos a oferta eramos conscientes de que el non era un candidato máis, que a súa presenza nas listas, e despois no Parlamento, significaba unha achega cualitativa de gran transcendencia que axudaría a lexitimar a nova autonomía entroncándoa co pasado, cos galeguistas que apoiaran o Estatuto do 36. Don Ramón coñecía o que estaba en xogo e non lle podía negar a súa experiencia e o seu aval a unha autonomía que debía saír con forza, lexitimada para acometer os cambios que o país precisaba e que el sempre defendera e que figuraban no ideario do galeguismo histórico.

Non podía dicir que non cando se lle ofrecía participar na construción dun autogoberno que fora a razón última da loita política que ocupara a maior parte da súa existencia. Tras pensar teimosamente a nosa inesperada oferta, Piñeiro finalmente aceptouna como garantía de que o proceso ía en serio. A súa presenza era un respaldo e ao tempo un compromiso coa autonomía pola que sempre loitara. Por iso, cando tiña a oportunidade de traballar con liberdade dende o Parlamento pola súa construción non podía quedar fóra.

Foi así como tiven o privilexio de compartir con el catro anos de traballo. Todo un privilexio sentarse ao seu carón no Parlamento, primeiro no Pazo de Xelmírez e logo no de Fonseca. Alí conversamos moito, sempre do presente en clave de futuro, en especial da ordenación e da organización do territorio –verdadeira obsesión de Don Ramón– como instrumentos fundamentais para a vertebración de Galicia como país.

Piñeiro valoraba positivamente o traballo que se estaba a facer no arranque das institucións autonómicas “labrando cos bois que temos”, mais laiábase da falla de iniciativas de maior calado transformador, actuacións que preparan o país para a pronta entrada no Mercado Común que Piñeiro observaba con simpatía, aínda que con certo temor inicial dada a falla de preparación das estruturas do país para enfrontarse ao desafío comunitario.

Creo que habrá coincidencia na análise de que a primeira lexislatura do Parlamento Galego foi decisiva para o asentamento da autonomía polo alto acordo institucional con que se abordaron os temas máis transcendentais.

Todos os grupos parlamentarios e o Goberno da Xunta entendemos que tiñamos unha responsabilidade histórica e que o primeiro intento, a primeira oportunidade, non podía saír mal. De aí os importantes acordos que se acadaron nas cuestións institucionais, acordos que –hai que dicilo– estableceron as bases para que anos máis tarde forzas políticas que rexeitaban a autonomía se sentisen cómodas traballando baixo as normas asentadas na primeira lexislatura do Parlamento galego.

Ao clima de diálogo que imperou no primeiro período de sesións nos asuntos institucionais contribuíu, sen desmerecer a ninguén –naquel período houbo moi-

tos comportamentos xenerosos co país—, Don Ramón. O carisma mediador e o respecto que da súa figura tiña a maioría da Cámara axudaron á busca de acordos. A súa presenza foi unha peza clave no sentido institucional que dominou boa parte da primeira lexislatura, sobre todo na resolución de asuntos conflictivos como podían ser a Lei de Normalización Lingüística que hoxe temos en vigor grazas, en gran medida, á autoridade nesta cuestión que se lle recoñecía.

Non interveu moitas veces Piñeiro no Parlamento, pero cando o fixo foi sempre coa súa alma galeguista e integradora merecendo o asentamento e respecto dos deputados.

ROMPER OS ESQUEMAS

A decisión de Piñeiro de integrarse como galeguista independente nas candidaturas do PSdeG foi motivo de escándalo na intelectualidade galeguista e nacionalista e tamén nas forzas políticas nacionalistas, que desembocou nun manifesto de difícil xestación —que finalmente non chegou a publicarse— moi crítico con don Ramón. Só Isaac Díaz Pardo saíu publicamente na súa defensa.

Non entendían que Piñeiro dera cobertura a un partido ‘españolista’. Descoñecían ou non querían recoñecer —Don Ramón non— que os ‘españolistas’ do PSdeG foran coherentes na defensa da nosa autonomía e decisivos á hora de acadar un verdadeiro Estatuto para Galicia. Descoñecían, ou iso parecía, que Piñeiro había tempo que renunciara a ser o estandarte do Partido Galeguista, apostando pola galeguización dos partidos.

Parecían esquecer que Piñeiro anunciara a súa aposta antes da restauración da democracia en España. “A maioría de idade política de Galicia consiste mesmamente en que deixe de existir un partido galeguista para que sexan galeguistas todos os partidos”, dicía, para engadir “O importante non é un partido galeguista, senón ter unha Galicia galeguista”⁴.

Coñecedor da realidade política europea e das dinámicas partidarias que se impoñen, Piñeiro pensaba que na normalización democrática do Estado español estas fórmulas irían trasladarse a España, por iso defendía diversificar ideoloxicamente o galeguismo. Galeguizar a política democrática galega en lugar de construír un partido galeguista.

Defende a construción de partidos galegos homologables ideoloxicamente a Europa para actuar dende Galicia en lugar de en Galicia. Dende esta óptica alenta un partido socialista galego, unha Democracia Cristiá Galega, así como ve necesaria a existencia dun espazo propio para un movemento comunista tamén galego. Todo, enmarcado na visión que Piñeiro ten do país. “Porque somos unha

4 Carta de Ramón Piñeiro a Rodolfo Prada de 3 de febreiro de 1976. Grial nº 111. Tomo XXIX/1991

personalidade orixinal, temos unha cultura propia que a reflicte. E mesmo por iso, a nosa presenza no ámbito hispano, no ámbito europeo, no ámbito universal terá que ser coa nosa identidade propia”⁵.

Aparentemente Piñeiro fracasa na súa idea de promover partidos galegos homologables. As que dirixen a construción da autonomía son formalmente forzas políticas con dirección española, mais se miramos alén dos estereotipos, os que traballamos na primeira lexislatura, aló das siglas partidarias, actuamos con total autonomía centrándonos na construción dunha armazón institucional autonómica que servise ao país. O resultado foi a delimitación dun campo de xogo aberto no que todos os galegos con independencia da súa ideoloxía ou adscrición partidaria puidesen traballar polo país dende as institucións autonómicas.

Con todo, debo dicir que ante a realidade imposta polas urnas e a experiencia da primeira lexislatura na que participara, Piñeiro poñía as esperanzas en que a Autonomía serviría para galeguizar os partidos. Non se arrepentía de ter convidado á creación de partidos propios homologables e federados, pero recoñecía que ás veces as ideas non poden mover a realidade social. A democracia chegou –é triste recoñecer que colleu a maioría das forzas políticas no proceso de construción– e houbo decisións discutibles. Piñeiro podía soñar, incentivar, pero non podía construír. O fracaso, se o houbo, non só sería de Piñeiro.

Como pensabamos daquela e agora, a autonomía mesma estase convertendo nun instrumento decisivo para a galeguización dos partidos que traballan en Galicia –formalmente todos se din galeguistas–, pero o seu exercicio esixe a independencia real das forzas, en especial das que participan do goberno. Non se pode gobernar Galicia dende Madrid, e non se fai.

Outra cousa é que dende o Goberno da Xunta se poña o acento na diferenza e se remarque a autosuficiencia ou nos sintamos un país diferente que precisa gober nación propia pero integrado nun mundo máis amplo que nos complementa. Este último é o camiño no que están e no que aínda van afondar máis os socialistas e o que terán que seguir os que queiran gobernar Galicia. O resultado que apuntamos, contando que o desenlace necesario do Estado das Autonomías é un Estado Federal, non dista moito do preconizado por Piñeiro se nos atemos á intencionalidade e non á literalidade dos textos. Ademais, o contexto temporal e político no que xogaban as ideas forza de Piñeiro sobre o mapa político desexable para Galicia non contaban coa forma rápida e tranquila con que se acometeu a Transición á democracia no Estado Español.

5 Piñeiro, Ramón. “A cultura no pasado e no futuro de Galicia”, en *La Región* (Suplemento electoral), Novembro 1981.

A VIDA SEGUE

Mantivemos a amizade e as xuntanzas máis ou menos periódicas despois de abandonar el o Parlamento. Case sempre na súa casa, ás veces en cafeterías, xuntabámonos para falar da situación política, do que se estaba a facer e do que se debía. Falabamos do presente e sobre todo do futuro en vistas a atopar solucións para “arranxar o mundo”. Eran conversas longas de amigos nas que eu –excepcionalmente– escoitaba máis que falaba. Tiña sempre a mellor información e as súas análises eran sempre atinadas.

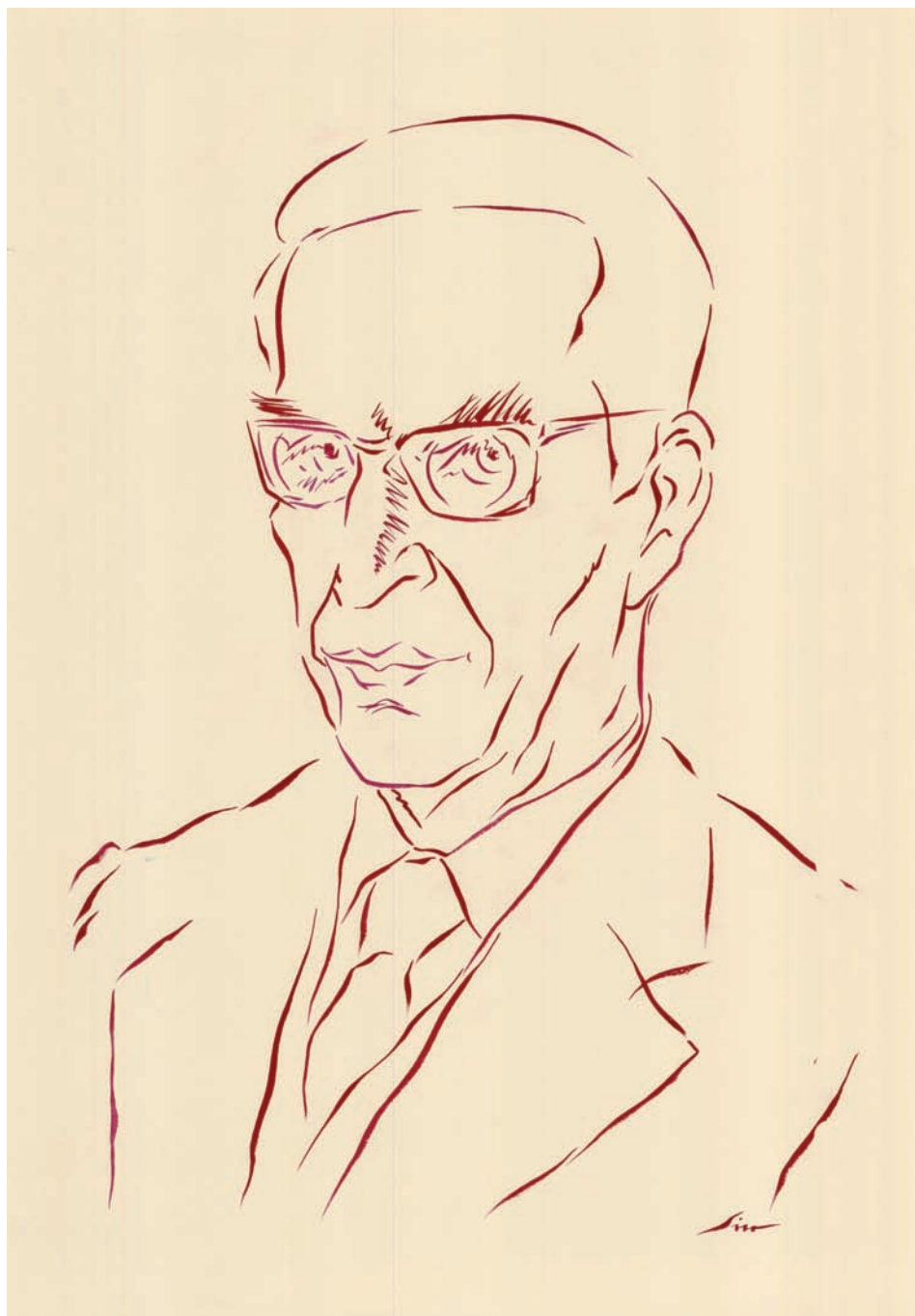
Co tempo souben, demostroumo, que me tiña unha grande estima, que o levou incluso a empregar os amigos para defender a miña presenza no Goberno tripartito de González Laxe. Cousas da amizade...

Lonxe de ser tediosas por monotemáticas, as conversas con don Ramón eran sempre fascinantes. Con el aprendín que se pode falar horas de Galicia sen repetirse, afondando no coñecemento da nosa realidade e da alma ou almas do país.

Nos últimos meses, cando a súa enfermidade era xa externamente moi visible, nunca falamos dela. Con don Ramón tratei moi pouco das súas circunstancias persoais, agás da doenza e pasamento da súa compañeira Isabel. Fuxía desas conversas nas que el mesmo se convertía no eixo central, mais, pola contra, si estaba atento ás problemáticas particulares dos seus interlocutores. Lembro que cando a miña filla Noa comezaba a ler, Piñeiro ocupouse de que tamén o fixese en galego e así, en cada xuntanza, entregábame contos dunha nova colección de Galaxia, ‘A chalupa’, para que a nena se familiarizase coa nosa lingua.

Na última conversa, unha semana antes de viaxar a Castropol, de onde retornou para falecer en Compostela, falamos tamén dos problemas que agardaban solución. O seu ánimo non facía sospeitar do estado do seu organismo, aínda máis, falabamos do futuro, do que había que facer no País, como se os dous fóssemos vivir sempre. A súa fortaleza mental era asombrosa.

Foi a lección última da súa grandeza.



A irrupción da Saudade, en tanto que obxecto de disquisición teórica, na nosa tradición literaria contemporánea prodúcese en dous momentos ben significativos: o período 1916-1936, máis coñecido como período Nós, e os inicios dos anos cincuenta, concretamente dentro do que se vén denominando Xeración de Galaxia, isto é, o grupo intelectual nucleado arredor de personaxes do calibre de Celestino Fernández de la Vega, Domingo García Sabell, Ricardo Carballo Calero, Xoán Rof Carballo, e o propio Ramón Piñeiro, ao que se axuntan, desde o plano da fabulación, autores como Álvaro Cunqueiro ou Ánxel Fole, entre outros. En ambos os dous períodos, en que a temática da Saudade adquire unha formulación específica, o construto teórico que lle é propio elabórase de xeito ben diferente, de maneira que a comparación entre a Saudade da Xeración Nós e a Saudade da Xeración de Galaxia revélase especialmente significativa, na medida en que é portadora de matices que, ao tempo que axuntan aspectos tanto doutriniais como de práctica política, establecen singulares diferenzas.

O interesante da Saudade en termos de historia da cultura resulta ser o feito de que a súa formulación é marcadamente epocal. Os seus límites están dispostos entre un e outro momento do devir histórico e, singularmente, eses marcos inicial e final do seu desenvolvemento en cada unha das etapas gardan tamén, malia as distancias temporais, importantes semellanzas e coincidencias que convén sinalar. Os momentos saudosos coinciden con etapas de gran sufrimento colectivo e aparecen enmarcadas nun proceso, ben económico, ben político, de imposibilidade de resolución das arelas da nacionalidade. A crise agraria finisecular e, posteriormente, o primeiro franquismo son os dous eixos sobre os que se vertebra o seu debate. Os cerebros da nosa intelectualidade entréganse ás especulacións relacionadas co inefable perante a imposibilidade de teorizaren calquera outra cousa. E a lería sobre o inefable resulta de todo punto apropiada para as autoridades que non encontran maior perigo nas consecuencias de semellante discurso. Trátase, no fondo, de falar sobre nada. Mais, na pequena nesga que fica entreaberta, logo do momento

máis extremo do fascismo español, conséguese introducir unha mensaxe subliminar de especial importancia: a lingua galega segue viva, está a ser empregada por persoas de recoñecida solvencia cultural e intelixencia, a problemática específica de Galicia non pode ser obviada.

Asoma, por tanto, unha primeira diferenza específica entre ambos os dous períodos. Mentres o proceso de construción da Saudade é, botando man da “naturalidade” das dinámicas históricas, aquel que nos conduce ata 1936, podendo procurar os seus antecedentes mesmo na nosa literatura medieval, non sendo, por tanto, a opresión política un estímulo que conduza forzadamente ao seu desenvolvemento, a aparición da temática da Saudade nos inicios dos anos cincuenta ten moito de artificio intelectual, de xogo conceptual a través do que se procura, en realidade, outro obxectivo: medir as forzas propias do galeguismo, unha vez superada a Guerra Civil, e ponderar os reflexos do adversario á hora de comezar a reconstruír o noso maltreito sistema literario, a nosa esfarelada armazón cultural. Así, o lector atento non deixará de percibir o moito de artificioso que ten o construto e como, alén do que teña de aproveitable e substancioso, en realidade o que se está a espaxar é unha semente de galeguidade á procura da intelixencia e da cultura da época, nunha alianza que conseguirá artellar o noso terceiro Rexurdimiento.

No caso de Ramón Piñeiro a súa preocupación pola Saudade esténdese desde 1951 ata 1975, de seguirmos as datas de publicación dos cinco textos que lle dedica ao asunto, posteriormente recollidos en *A Filosofía da Saudade* (1995), aínda que o central das súas achegas se produce no primeiro lustro dos anos cincuenta:

Disposición cronolóxica	Disposición en <i>A Filosofía da Saudade</i>
O significado metafísico da saudade, 1951	2
A saudade en Rosalía, 1952	5
Para unha filosofía da saudade, 1953	3
A filosofía e o home, 1955	1
Saudade e sociedade, dimensión do home, 1975	4

Cabe debater, por tanto, se esta irrupción da temática da Saudade no inicio dos anos cincuenta é resultado da imposibilidade de levar a cabo calquera outra teorización que teña que ver con Galicia e as súas frustradas arelas de autogoberno ou se, pola contra, é continuación do inicial desenvolvemento do pensamento saudosista desenvolvido durante o período que precede á Guerra Civil española. E, seguramente, calquera das razóns nun e noutro sentido serán válidas xa que, en primeiro lugar, a tradición cultural galega tiña a obriga de continuar cos temas que xa foran

obxecto de especulación teórica, ben para culminalos, ben para engadir un novo elo á cadea da produción cultural, e, en segundo lugar, porque, dada a natureza represiva dos tempos, calquera outro asunto sería obxecto de censura, imposibilitando, como consecuencia, a aparición das novas publicacións en lingua galega, sendo este, con toda seguridade, un dos obxectivos finais que se perseguían.

Esta natureza epocal da temática da Saudade non debe ser esquecida en ningún caso xa que, como a historia mesma demostrou, a especulación sobre o asunto ficou abandonada así como os novos tempos permitiron abrir novos debates, en todo moito máis substanciosos para o devir da nosa colectividade. Procurarían os homes da Xeración de Galaxia esta temática de teren oportunidade de debater doutra cousa? Si e non. Mais, en calquera caso, de facéreno, o seu obxecto sería ben diferente e tamén as súas consecuencias. Piñeiro, por tanto, vese obrigado polos tempos a levar a cabo o debate sobre a Saudade, iniciado cos *7 ensayos sobre Rosalía* (Galaxia, 1952), volume no que colaboran Ricardo Carballo Calero, Domingo García-Sabell, Rof Carballo, Carlos Maside, Celestino Fernández de la Vega e Jacinto de Prado Coelho, e que culminará co posterior libro de Ricardo López Landeira *La Saudade en el Renacimiento de la Literatura Gallega*, publicado en 1970 por Galaxia.

Para levarmos a cabo a nosa análise botaremos man de dous conceptos que proveñen de esferas ben diferentes do pensamento contemporáneo. Por unha banda o concepto de “castración”, tomado da teoría psicanalítica e reformulado pola psicanálise postestruturalista da man de Jacques Lacan, e, por outra banda, o concepto de “ideoloxema”, tal e como vén sendo empregado polo que denominamos Crítica da Ideoloxía, ese singular encontro de Greimas e Bahtin que se produce na teoría de, entre outros, Friedrich Jameson. Convén explicitarmos con claridade o significado destes dous conceptos para podermos entender a súa funcionalidade no ámbito dunha posible explicación ideolóxica da evolución das culturas, en xeral, e da cultura galega contemporánea, en particular.

CASTRACIÓN E IDEOLOXEMA

Convén sinalar, pois, e en primeiro lugar, que dentro do peculiar idiolecto lacaniano a privación, a frustración e a castración forman parte dunha enumeración gradual e teñen que ver co feito de seren, tanto a carencia como o obxecto, de natureza real, simbólica ou imaxinaria. Así, a castración defínese como “a incapacidade para resolver no plano do simbólico un conflito imaxinario” fronte á frustración, definida como “a incapacidade para resolver no plano do imaxinario un conflito real”, e a privación, definida como “a incapacidade para resolver no plano do real un conflito simbólico”. Quérese dicir que a castración non é máis que a imposibilidade de trasladar á palabra, á escrita, ao ámbito do lingüístico, en suma, pois ese é significado que adquire a categoría do simbólico dentro da teoría de Lacan, un conflito que se desvela como imaxinario, isto é, non real, produto por tanto dunha construción cultural,

dunha sofisticación (palabra que deriva de sofista). A inefabilidade, a imposibilidade de dicir, desvélese, daquela, como aspecto principal a termos en conta, un aspecto que, unha e outra vez, emerxerá, en calquera dos dous períodos sinalados, como unha das peculiaridades básicas da Saudade. Así, esta “soidade ontolóxica do home fechado en si mesmo” tal e como a definirá Piñeiro, resulta, polo seu solipsismo, pola súa intimidade, o contrario de calquera ideoloxema desenvolvido sobre un conflito social, por máis que a Saudade se vindique como un sentimento de raíz etnolóxica que irmandaría os pobos galego e portugués.

En segundo lugar, tal e como ten sido sinalado por Friedrich Jameson, o ideoloxema sería a resolución imaxinaria, isto é, ficcional, dun conflito real, resolución que emerxería nas obras de ficción e que establecería o nexa que liga ficción e ideoloxía.

O termo ideoloxema procede da obra crítica de Friedrich Jameson e parte da idea de que a obra literaria non é froito só da decisión persoal do seu autor, xa que, máis alá da súa singularidade artística, toda narrativa constitúe un acto que podemos cualificar de “socialmente simbólico” [JAMESON 1991: 17]. Ademais, ao tempo que se incorpora ao texto a estrutura social na que vive o autor, tamén se integra no relato aquilo que Jameson denomina o “inconsciente político” do autor. Quere isto dicir que todo relato supón unha ideoloxía, unha posición concreta perante o sistema político no que se leva a cabo a súa produción, podendo ser esta postura tanto consciente como inconsciente. Digamos que todo texto de ficción emerge sempre como o resultado dun consenso entre as tensións ideolóxicas do tempo en que foi escrito.

O importante desta teoría é que este contido ideolóxico subxacente ao relato se manifesta por medio do que chamamos “ideoloxemas”, isto é, complexos sé-micos ou conceptuais determinados historicamente, que poden proxectarse ben como esquemas filosóficos ou sistemas de valores, ben como unha protonarrativa ou fantasía privada ou colectiva. Jameson conclúe, e este extremo resulta de especial importancia ao achegármonos ao pensamento de Piñeiro, que todo ideoloxema implica unha ou máis oposicións binarias irreducibles, dilemas ideolóxicos que o texto trata en van de resolver.

Teríamos por tanto un esquema semellante a este:

	Competencia	Plano	Conflito
Castración	Incapacidade	Simbólico	Imaxinario
Ideoloxema	Capacidade	Imaxinario	Real

A nosa principal conxectura sería a de que na evolución da relación entre os produtos culturais e os momentos políticos lévese a cabo sempre esta oscilación entre castración, primeiro, e ideoloxema, despois. O proceso sería máis ou menos

o seguinte: prodúcese un acontecemento de enormes dimensións, de gran transcendencia (a Crise Agraria Finisecular, a Guerra Civil Española...), e a resposta inicial é de perplexidade, de estrañeza. O mundo deixou de ser como era e os vellos discursos deviñeron obsoletos. Debo falar, mais que dicir? Aquilo do que debo falar aínda non adquiriu formulación lingüística, aínda non encontrou os alicerces para a súa construción simbólica, ben por razóns conceptuais, ben por razóns de censura política. Asoma daquela o inefable, isto é, a castración, a imposibilidade para dispor en palabras algo que, de momento, só está na imaxinación. Este estar só na imaxinación convértese, como veremos, nunha das peculiaridades da Saudade. Pasado un tempo devén a resposta ideolóxica, a ficción a través da cal deseño e postulo unha solución imaxinaria a un problema xa identificado e avaliado. E velai que en ambos os dous momentos históricos asoma unha resposta semellante: a Literatura do Idilio, nun caso, e o Realismo Máxico, noutro.

Etapas	Castración	Ideoloxema
Período Nós	Saudade	Literatura do Idilio
Posguerra	Saudade	Realismo máxico

A diferenza entre o período anterior a 1936 e o que se inicia a partir de 1950 é que, no segundo caso, a esperanza do Idilio está fóra de lugar. Non existe a máis mínima posibilidade de que a situación política mude e, por tanto, o pequeno grupo de herdeiros do galeguismo histórico consiga levar ao desolado mundo do agro galego calquera das vellas propostas de acción. Se na literatura do idilio anterior a 1936 había unha proposta ideolóxica encuberta, que o conxunto da sociedade podía considerar factible, unha vez levadas a cabo as oportunas mudanzas no control do poder político, no Realismo Máxico que se xera a partir de 1950 hai unha proposta clara de evasión, e o mundo agrario, tal e como aparece descrito en Cunqueiro e en Fole, moi influenciados por Piñeiro, é un mundo marxinal, lateral, situado nos límites do novo modelo social consolidado que agora se centra nas cidades.

A SAUDADE (COMO CASTRACIÓN) E O IDILIO (COMO IDEOLOXEMA)

O aspecto, por tanto, máis salientable da Saudade no período Nós é a súa relación de oposición co que vimos denominando Idilio. Primeiro xorde a Saudade como consecuencia da Crise Agraria Finisecular e do crecente sentimento de desarraigamento propio da modernidade que se agudiza segundo se vai constatando o derrubamento definitivo do Antigo Réxime e a apertura do modelo económico liberal introducido pola foránea e nacente burguesía e, inmediatamente, o Idilio, reconstrución ficcional baseada nos clásicos bucólicos gregos, latinos e renacentistas (desde Teócrito a Virxilio e Ovidio, pasando por Frei Luís de León), emerxe como unha formulación literaria de posibles solucións para o problema do agro

galego. Temos, pois, primeiro un inefable, un imaxinario que non se pode contar, a Saudade, e, despois, unha formulación ideolóxica específica para un problema real, as dificultades de subsistencia para aquelas “masas dos nosos campos” das que falara Rosalía de Castro unhas décadas atrás. Este sentimento de desarraigamento, de inadaptación (como o definirá Risco), é común a toda Europa. O Spleen, o Ennui, o Tedium Vitae, a Homesickness, son sentimentos que adquiren expresión discursiva no momento finisecular e que, con algún que outro matiz, resultan ser concomitantes coa Saudade.

O propio Piñeiro, nos seus artigos de 1951 e 1953, tentará diferenciar a Saudade dos demais sentimentos descritos pola filosofía contemporánea e que foran situados no centro do pensamento existencialista: a ‘anguria existencial’ como sentimento da anticipación da morte, tal e como aparece en Heidegger; a vivencia do fracaso, teorizada por Jaspers; o ‘engullo’ de Sartre; o ‘anoxo’ de Jankélevitch. Tamén da morriña, estado de depresión vital acompañado dun sentimento psicolóxico de tristeza; a ‘sehnsucht’ proposta por José Luís Varela (1950), que cita a Fichte para definila como “actividade á procura dun obxecto descoñecido que o ego sente como necesidade”. Para Piñeiro, afondando na dimensión de castración da Saudade que estamos a propor, a diferenza entre a Saudade e a Sehnsucht é que a segunda pertence ao reino da vontade e resulta ser, en realidade, unha ‘aspiración dinámica de aspiración á transcendencia pura’ mentres que a primeira, a Saudade, pertence ao reino do sentimento é un ‘asolagamento pasivo na pura intimidade do ser do home’. Ademais Piñeiro critica e rexeita, no seu artigo de 1953, a identificación da saudade coa angustia existencial heideggeriana, tal e como fora proposta por Celestino Fernández de la Vega no seu artigo “Campanas de Bastabales”, incluído nos *7 ensayos sobre Rosalía* de 1952.

Aínda que a nosa tradición literaria, a diferenza da portuguesa, carece de teóricos específicos da Saudade ata a chegada da Xeración de Galaxia, o certo é que a especulación sobre este suposto sentimento étnico é xa moi sofisticada durante o período Nós. Vicente Risco e Ramón Otero Pedrayo dedícanlle importantes apartados dentro de tres obras singulares: a *Teoría do Nacionalismo Galego* e *Nós, os inadaptados* de Vicente Risco e o *Ensaio Histórico sobre a Cultura Galega* de Ramón Otero Pedrayo. Ademais, as obras poéticas de Antonio Noriega Varela e Ramón Cabanillas resultan moi ilustrativas ao respecto.

AS CONCEPCIÓNS DE VICENTE RISCO E OTERO PEDRAYO

Na súa *Teoría do Nacionalismo Galego* (Risco, 1981 [1920], 62), Vicente Risco, baixo o epígrafe “A mentalidade Galega”, declara que os galegos:

Temos dos britanos, o humorismo; temos dos franceses, o senso crítico; temos noso, o lirismo e a saudade. Tres calidades que carauterizan á ialma romántica. Falo do verdadeiro romantismo, de xeito alemán, de xeito británico: non da eisaltación

pasional que na Hespaña se chamou romantismo. O úneco romántico verdadeiro que houbo na Hespaña foi un galego, foi Nicomedes Pastor Díaz.

O Romantismo foi a primeira insurrección do espírito nórdico –atlántico e celta– contra do espírito mediterráneo. Foi co romantismo co que rexurdiu a cultura galega. Non somentes a simetría crásica: a bambolla retórica dos mediterráneos e mailo misticismo convulso i epiléutico dos iberos, que na ialma hespañola dábanse a mau, sonnos completamente estraños. Eiquí, hastra os frades foron escéuticos i eruditos, proba: Sarmiento e Feixóo.

É neste onde se ve millor a nosa deferenciación nacional. Os hespañoles están faltosos, en ausoluto, de humorismo, de senso crítico, de espresión lírica. I a superioridade mental dos galegos hase coñecer cando nos deixen cultivala ó noso xeito.

Temos, pois, de entrada, tres trazos particulares: o atlantismo, o celtismo e o romantismo fronte ao mediterraneísmo, o iberismo e o clasicismo. Risco mestura tres tipos de peculiaridade: a xeográfica (atlantismo fronte a mediterraneísmo), étnica (celtismo fronte a iberismo) e estética (romantismo fronte a clasicismo). Paisaxe, etnicidade e estética convértense, daquela, en tres trazos comúns a un mesmo significante básico: a galeguidade.

Fronte ao ibero que, para Risco, é un individuo fundamentalmente “paixonal” e “medular”, o celta, en troques, é sentimental. Para engadir, baixo o epígrafe de “O sentimento galego” (Risco, [1920] 1981, 63):

Mais pra min, o sentimento radical da nosa afeutividade étnica, é a adoración á terra – ¡Terra a nosa! é o noso berro– que se manifesta de cote en toda a nosa expresión artística. É, coma se dixéramos, a emoción do sedentarismo. I a adoración á Terra e máis a saudade, cobiza de lonxe –se non son dúas modalidades do mesmo sentimento– danse tan envolteitas, tan entretecidas unha na outra, que non podemos aínda soparalas, na nosa ialma, nin xequera por vía da astración analítica.

Esta nosa disposición sentimental causa –direino cun galicismo– un desabusemento inevitábel en tódolos pensadores iberos que se teñen parado a nos estudar, obrigándoos a da-la volta sen comprender nada deste noso espírito calado, reflexivo, intenso, sentimental, romántico, porque non alcontran en nós nada que se pareza á súa aspra violencia de euroafricanos.

A proposta de Risco parte do contraste entre o que denomina a emoción do sedentarismo e a cobiza do lonxe. A constatación da presenza do territorio conleva a emoción saudosa, mais tamén a ausencia doutros territorios. A saudade emerxe, por tanto, nesta concepción, como unha privación da ubicuidade. Sentimos saudade por estarmos onde estamos mais tamén por non estarmos onde poderíamos estar. Nunca poderemos estar en todos os lugares que desexariamos ao mesmo tempo. Sermos espazo e tempo constitúe, por tanto, o peculiar desa emoción. Vemos, por tanto, que esta definición de Risco non está nada lonxe da ‘soidade ontolóxica, que só se dá na soidade pura’ con que Piñeiro define a Saudade no seu ensaio de 1953.

Otero Pedrayo, coincidente como veremos con Risco, ao definir o núcleo do que el considera a galeguidade, escribe ([1933] 1982, 23):

Aquel núcleo manifestarase, por exemplo, na ausencia dunha dogmática ríxida, na tendencia ó soño, e a fantasear vidas que nunca poderá vivir, nunha enorme ironía, na sucesión arbitraria dun tonus de exaltado e deprimido baixo a aparente solidez dunha vida disciplinada. É dicir, no desexo vago doutra cousa, manifestado en entusiasmos imaxinativos ou en contraria e paralela ironía e acerba crítica.

Quérese dicir que Galicia é concibida unicamente en clave dionisiaca, isto é, produto da sucesión dos momentos dionisiacos (non apolíneos) da historia da arte e que Otero exemplificará ao longo do *Ensaio Histórico sobre a Cultura Galega* na cultura castrexa, o románico, o barroco e o romantismo. Se Risco fundamentaba o ser galego no romantismo, Otero encóntralle tres precedentes, mais sempre en clave sombría. O galego é ser romántico, non clásico nin realista, barroco e simbolista, xamais naturalista.

O propio Vicente Risco (“Nós, os inadaptados”, 1933) levará a cabo unha complexa operación teórica consistente en igualar as características da galeguidade coas características do período finisecular. Os galegos somos, por tanto, xentes finiseculares, decadentistas, simbolistas, nephelibatistas, malditistas, neorrafaelistas... e caracterizámonos polos mesmos sinais de identidade que os escritores anteriores á guerra do 14: odiamos o noso tempo, concibimos a arte como evasión, posuímos unha rebeldía que nos leva a segregármonos espiritualmente da sociedade, somos antigregarios, antisociais, individualistas, andamos á procura do exótico, cobizamos a distancia, xa que (1933, 123):

Adentro de nós, constituíndo o máis fondo do noso ser, estaba a y-alma de Galiza. E nós tiñamos por forza, canto mais individualistas fóramos, cando máis finiseculares e románticos, canto máis soñadores, que chegarmos a atopar esa suprema identidade, pois o certo é que nós eramos asina por sermos galegos, e qu'era o sangue dos nosos antergos, dos ártabros fortes, dos feros brigantes, o que nos facía soñadores, románticos, lonjanos, individualistas.

DOUS EXEMPLOS LITERARIOS: A CASTRACIÓN EN NORIEGA VARELA E O IDILIO EN OTERO PEDRAYO

Ao tempo que todo isto tiña lugar en termos teóricos, os poetas da época levan a cabo a construción das mesmas hipóteses dentro do plano estético. Un dos textos máis coñecidos de Antonio Noriega Varela, o soneto *Toda humilde belleza*, pode servírnos como mostra desta construción teórica da galeguidade e da Saudade.

Di o soneto:

Vago xirón de brétema, atavío/ soberbio de hirta xesta, reidora,/ fulgurante doíña de rocío / (pazo do sol e lágrima da aurora);

Raiola de lunar que bica o río/ flor mareliña que entre espiñas chora,/ ou das redes da araña un tenue fio,/ toda humilde beleza me namora.

É un vermiño de luz o amigo caro/ do meu nume saudoso...Antes reparo/ na nudez adorable dunha estrela

Que nas rosas dos vales, que sorrién,/ que nos mantos dos pinos que se engríen,/ que nas blondas do mar que se revela.

O poema semella claramente dividido en dúas partes. Unha primeira comprende os dous cuartetos e está constituída por unha longa enumeración que remata coa declaración de que *toda humilde beleza me namora*. Unha segunda está constituída polos dous tercetos.

Se contemplamos o proceso enumerativo que se leva a cabo na primeira parte do poema comprobaremos que se trata en realidade dun conxunto de obxectos e/ou entidades caracterizados pola humildade. A proposta estética e ideolóxica inicial sería basicamente esta: a marabilla da creación está tan presente nos obxectos minúsculos como nos supremos, de maneira que tan enchida de valor nos debe resultar unha pinga de orballo como unha tormenta, unha raiola de sol como un extraordinario crepúsculo.

O poeta procede a facer unha enumeración que contén os seguintes elementos: a) a brétema; b) o rocío; c) o luar; d) unha flor e e) un fio de arañeira. Chama a atención o feito de que se proceda a mencionar todas estas entidades a través dun exercicio metonímico consistente en evocalas por medio dun fragmento. Así a néboa menciónase a través dun *vago xirón*, o rocío a través dunha *fulgurante doíña*, o luar a través dunha *raiola* e a arañeira a través dun *tenue fio*. Unicamente a flor aparece amentada por si mesma, en tanto que flor, aínda que o poeta puidese proceder a gabar calquera dos compoñentes que a constitúen, talo, pétalos, etc.

Todas e cada unha destas entidades que se nos presentan como exemplos son caracterizadas pola *humilde beleza*, e constitúen o obxecto non só da súa mirada senón, sobre todo, do seu amor. A carga semántica de todo o soneto está centrada, pois, no verso final do segundo cuarteto e, dentro deste, na súa última palabra: *namora*.

Que o valor se desprace cara a estas entidades naturais, fóra das convencións que rexerían nunha poesía de modelo referencial máis urbano, resulta dun evidente interese. Non se trata da fascinación que exercen sobre o autor os elementos plásticos ou artísticos dunha cidade (estatuas, rúas, catedrais, prazas, lugares públicos...) senón esoutros obxectos de contemplación procedentes dun cronotopo rural e, aínda alén diso, montañés.

Mais o que verdadeiramente caracteriza a todas estas entidades enumeradas non sería outra cousa que a *aura* (W. Benjamin), isto é, o feito de que o seu valor, máis alá de ser valor de uso ou de cambio (Marx) ou simbólico (Bourdieu) sexa certamente o que poderíamos denominar *valor áurico*. Noriega verbaliza todo isto a través da expresión *nume saudoso*.

Definiremos o *valor áurico* como o valor simbólico que non procede do seu prestixio ou da súa circulación polo mercado senón aqueloutro adquirido a través das súas peculiaridades en tanto que elemento sagrado. O valor que adquire un anaco de madeira cando se nos presenta como procedente da cruz de Cristo, o valor dos fetiches, das reliquias, das imaxes de santos... Digamos por tanto que a oposición urbano/rural establece unha oposición entre os valores profanos e burgueses (de uso, de cambio e simbólico) e os valores sagrados. Mentres os valores burgueses oscilan e flutúan no mercado das divisas, os *valores áuricos* son sentidos como eternos, inmutables. Se o valor simbólico se fundamenta na crenza (Bourdieu), o valor áurico fundaméntase na crenza relixiosa.

É sabido que este proceso de valoración se leva a cabo a través dun movemento metafórico-metonímico consistente en supor, por debaixo do obxecto evocado, outra entidade que sería a que lle prestaría o seu sustento, a súa auténtica razón de ser.

Resulta evidente que o *valor áurico* por excelencia non sería outro que o de Deus ou, en todo caso, da Natureza, entendida non tanto como o conxunto do existente senón como un construto elaborado a partir do romantismo e que atravesaría na súa evolución diversas fases de conceptualización, entre elas a que convencionalmente se denomina rousseaunismo.

O campesiño, en tanto que verdadeiro depositario das esencias nacionais, sería, ademais, o que mantén ese contacto cos *valores áuricos*. Convértese, por tanto, no individuo auténtico, no ser humano verdadeiramente encamiñado á súa realización, fóra dos prexuízos e das alienacións típicas da sociedade burguesa.

Máis alá da atención que nos debe merecer a explicitación daqueles obxectos que poidan ser merecedores desta cualificación de *humilde beleza*, interésanos outra das declaracións do poeta neste soneto: *É un vermeño de luz o amigo caro/ do meu nume saudoso...*

O poeta procede a adxectivar o seu nume, a súa inspiración, o seu xenio, o seu poder compositivo, como saudoso. A Saudade fai así a súa aparición. E unha das peculiaridades temáticas da poesía de Noriega Varela é a consideración da Saudade como unha vagabunda. Así no poema “Saudade” escoitamos:

Sol a queima, auga a molla/ e anda a probiña sen guía/ buscando quen a recolla/
desque morreu Rosalía.

O tema resulta ser certamente unha variación sobre un tema ben manido da poesía romántica e que podemos encontrar na obra de Curros ou da propia Rosalía, por non dicir na de Pondal. Así, no extraordinario poema de Curros “Nocturno”, a voz do vello vagabundo evoca a existencia pasada: *“Vendín prós trabucos bacelos e hortas/ e vou polo mundo de entón a pedir,/ mais cando non topo pechadas as portas/ os cans saénme a elas e fanme fuxir”*. O propio Curros será quen nos presente por primeira vez a Rosalía morta como unha louca que percorre o mundo, susci-

tando a piedade: “*E vina tan sola/ na noite sen fin/ que inda recei pola proba da tola/ eu que non teño quen rece por min*”. Esta visión do fantasma vagabunda de Rosalía é claramente unha creación de Curros, e del toma o seu exemplo Noriega Varela. O propio Pondal elabora igualmente o mesmo tema presentándose a si mesmo como un vagabundo do que foxen asustadas as raparigas: “*Esquiúa rapaceta/ non me teñas temor,/ non son ningún bandido,/ non son ningún ladrón./ Xeroglífico ousado/ do limo soñador/ vou e ignoto a min mesmo/ escuro enigma eu son*”. A piedade que inspiraban estes personaxes populares, seres enlouquecidos anteriores á institución psiquiátrica, está tamén presente nas *Cousas* de Castelao a través do coñecido relato da Tola do Monte.

A Saudade que nos presenta Noriega toma, por tanto, o seu modelo de personificación deste personaxe vagabundo, nun momento en que xa se codificara suficientemente, converténdose claramente nun tópico. Estes seres botados ao monte, como logo serán os guerrilleiros e fuxidos da loita antifranquista, representan mellor que ninguén a procura do arraigamento nunha sociedade recentemente desarraigada e o seu abandono por parte de si mesmos ou da sociedade condúceos necesariamente a unha vivencia primitivista, como se por un momento regresasen á prehistoria da nosa colectividade e tivesen que sobrevivir no mesmo marco natural pero en condicións moito máis adversas, construíndo daquela cabanas e organizando a súa subsistencia en total precariedade.

A mención de Rosalía sinala a irrupción do movemento, identificando a súa obra poética como o punto de partida do diálogo contemporáneo máis estendido entre as literaturas de alén e aquí Miño.

A Saudade, sería, por tanto un sentimento áurico suscitado pola contemplación da natureza nas súas formas máis humildes, nas súas realizacións menos elaboradas, convertida esa versión do natural na raíz primixenia, na semente da que brota todo. Daquela a montaña é unha metonimia de Galicia e o ermo unha metonimia da montaña. Metonimia sobre metonimia, o poeta procede como un mago ou un xamán a encontrar o lugar da raíz, o punto exacto de onde brota o mundo, a nación, a esencia ferida, o lugar de onde mana o sangue da extenuación, da fatiga histórica, da carencia de futuro. Esa historia estaba xa escrita na nosa tradición e fora sospeitada por anteriores escritores. Como todos os mitos fora construída de vagar, pouquiño e pouco, confundíndonos cos seus argumentos, en parte cabais, en parte delirantes. E como todos os mitos falaba por si mesma. Só había que escoitala sen prexuízos para comprender a súa mensaxe.

O feito de a Saudade andar sen guía remítenos a outro poema (*A brétema, tu sabes, é ceguíña*) en que se describe a acción camiñante da néboa, a tropezar cos toxos e as espiñas. Así que a Saudade, como a brétema, é unha cega, compañeira do fantasma de Rosalía, que percorre os camiños montesíos. A súa presenza nese espazo prodúcese porque é o seu lugar natural. A procura do poeta deses lugares é debida a que só nese espazo pode contemplar, e gozar da, sempre corporal e irracionalmente, Saudade.

A reacción perante a castración da Saudade vai chegar da man da literatura do Idilio, verdadeira mostra de literatura ideoloxizada e, ao mesmo tempo, distante do panfletarismo. Son moitos os textos da época que poderíamos aducir para demostrarmos a importancia do tópico e a súa evidente relación coas vindicacións do que hoxe en día denominaríamos *sostibilidade do campo*, isto é, a elaboración teórica segundo a cal o esfarelamento da vida rural que trae consigo a debacle do Antigo Réxime ten solución a través de propostas de modernización das explotacións agrícolas e gandeiras, lonxe da emigración ou da case imposible proletarización dos labregos nas cidades galegas, daquela escasamente industrializadas.

Lembremos por un instante o relato de Otero Pedrayo “Dona Xoana e Don Guindo” (*Contos do camiño e da rúa*, [1932] 2003) en que como consecuencia da autenticidade dos personaxes, oposta claramente ao filisteísmo risquiano non mencionado, sobrevén un “*sosegado vivir*” no que “*tódalas cousas viñan ó seu tempo, sin apuros nin traballos*” e no que reinaba “*unha maravillosa alegría, un optimismo que nin a maior velleza poidera turbar*”.

Mais que pazo figuraba casiña de labramios e, con todo, o lugar que compuña coas casas dos caseiros, os pendellos e as cortes, o forno e a palleira, tiñan un aire de señoría en grande parte remanecido do *sosegado vivir* que mandaba na casa e nas angueiras: o carro, o can, as pitas, as criadas, as pombas, todo era vello, maino, doce, sin que un pulo de traballo, unha riba nin unha door viñera a quebrar aquel serán de outono, que se alongaba non se sabe de cantos anos. Chegado o tempo, os bois vellos, cuasemente eles soíos, labraban a nabeira, na que os pozos estaban tan inzados de silveiras e de sabugueiros e cabrínfollos, que figuraban illas no medio dos milleirás. *Tódalas cousas viñan ó seu tempo, sin apuros nin traballos*, e as cepas, apenas sin caba nin renda, daban pouco viño, mais un viño ilustre, fino, criado no señorío da folganza. Os lagartos tomaban o sol na solaina, como vellos amigos, co can e con dona Xoana. E na casa reinaba unha *maravillosa alegría, un optimismo que nin a maior velleza poidera turbar*. Abondaba falar un instante con dona Xoana pra se decatarse da razón de aquela felicidade.

A PROPOSTA DE PIÑEIRO

No seu artigo de 1951, logo convertido en capítulo da súa *Filosofía da Saudade*, “O significado metafísico da saudade. Notas para unha filosofía galaico-portuguesa”, Piñeiro parte do suposto conflito entre Filosofía e Universalidade. Pode a filosofía ser local? Cabe unha filosofía que, alén de interrogarse polos problemas xerais do home, procure o seu centro nos problemas dunha comunidade concreta?

Piñeiro entende que cabe esta segunda formulación xa que, ao seu entender, hai dúas formas ben diferentes de considerar o que é a Filosofía:

1. A especulación racional metódica encamiñada a dar unha explicación sistemática do universo. E, neste sentido, proclama o fracaso da filosofía

universalista (que só logrou unha validez epocal ou de escola para as súas propostas ao longo da historia) e da racionalidade.

2. O núcleo de ideas que definen a actitude espiritual dos homes e das comunidades humanas. Segundo Piñeiro, cada home e cada comunidade (entendendo por tal cousa as agrupacións humanas dotadas de lingua, literatura, arte e institucións sociais peculiares) ten a súa filosofía.

A validez da segunda das opcións, defendida por Piñeiro, demóstrase a través da posibilidade que temos de analizarmos a singularidade filosófica de cada pobo por medio de dous métodos:

1. Comprobando a constancia de certas tendencias que superan a individualidade (o racionalismo cartesiano francés, o criticismo e o idealismo alemán, o empirismo inglés).
2. Analizando as súas creacións culturais.

Piñeiro aposta, por tanto, pola formulación dunha ‘filosofía galaico-portuguesa’ que tería como asento a ‘comunidade espiritual que lle serve de base’, a pesar da súa ‘individualidade histórica e política’, na lingua e literatura galaico-portuguesa. Nesta formulación, a lírica convértese na marca de identidade dentro do conxunto cultural europeo, na ‘nosa achega máis orixinal e máis alta’. E, ao dicir ‘nosa’, Piñeiro está a falar, claramente, de Galicia e Portugal. Así, para Piñeiro, dáse unha dobre ecuación, xa que a) ao considerarmos a nosa cultura descubrimos a importancia da lírica e b) ao considerarmos a nosa lírica descubrimos a importancia da Saudade.

A separación entre Poesía e Filosofía non funciona. De nada vale apelar ao carácter sentimental da Poesía e ao carácter intelectual da Filosofía. E menciona o valor filosófico das obras poéticas de Hölderlin e Rilke. Para Piñeiro Poesía e Filosofía teñen un punto de orixe común. E a verdadeira poesía chega a ter unha plenitude ontolóxica.

Nese punto, Piñeiro defínese como existencialista, pois considera que fronte á pluralidade de escolas filosóficas que conviven na Europa do seu tempo (neo-escolástica, realista, positivista, tomista, idealista e vitalista) o verdadeiramente novo é o Existencialismo. Para el, o ambiente existencialista procede de:

1. Unha actitude antropolóxica presente con anterioridade na cultura europea.
2. O intuicionismo alóxico da tradición vitalista.
3. O método descritivo da Fenomenoloxía.
4. A necesidade de cinguírmonos ao ser do home mesmo (existencia ou *Dasein*) como único horizonte.
5. A evidencia de que a captación do ser do home non se acada por vía conceptual senón por un sentimento último que nolo revela.

Para Piñeiro, ademais, o Existencialismo aínda, en 1952, non acadou de maneira plena o desenvolvemento do ‘fundamento antropolóxico vivencial da filosofía’ por dúas razóns fundamentais:

1. O descubrimento do ser do home maniféstase por medio dunha vivencia sentimental orixinaria, que debería ser única e indeferenciada. Cada unha das correntes existencialistas propón unha, pero diferentes entre si (as xa mencionadas ‘angustia existencial’ heideggeriana, vivencia do fracaso de Jaspers, ‘engullo’ de Sartre, o ‘anoxo’ de Jankélevitch). Esa procura do sentimento orixinario é, segundo Piñeiro, básica na teoría existencialista que herda de Husserl que, á súa vez, herdara de Brentano.
2. A Metafísica só poderá basearse nunha Antropoloxía filosófica. O home será verdadeiro fundamento da filosofía cando se coñeza e se teña en conta a plenitude total do seu ser.

E velaí chega Piñeiro á súa definición da Saudade.

En primeiro lugar, e fronte a outros sentimentos, a Saudade é un desexo sen obxecto. A lectura política deste desexar sen obxecto converte a Saudade nunha excelente metáfora dun programa de acción que axiña explicitaremos. Desexamos, aínda que non desexamos nada. O noso é un puro desexar. Mais sen definición. Ademais, este ‘puro sentir’, este ‘puro asolagarse na intimidade sen ningunha relación coa actividade intelectual ou volitiva’, que se converte en inefable, prodúcese na intimidade, carece de vontade e resulta imposible de dicir.

Se a Saudade é a esencia da galeguidade (fronte á Razón dos gregos e á Vontade dos alemáns) o programa político do galeguismo, tal e como o formula Piñeiro, resultará facilmente previsible por extensión metafórica:

1. Carece de obxecto.
2. É un puro desexar na intimidade.
3. Carece de actividade intelectual ou volitiva.
4. Resulta inefable.

Xamais a ‘castración’ lacaniana encontrou unha mellor exposición. O paradoxo xorde cando esta formulación ‘política’ é coincidente no tempo cun amplo programa de acción, consistente na reconstrución da armazón cultural e do sistema literario sobre o que asentar definitivamente o renacemento de Galicia. Daquela resulta evidente que ese programa político é unha trampa, unha falacia, un escaparate baixo o que se agacha un activismo trepidante que persegue, un paso tras outro, a recuperación cultural e nacional de Galicia. Eses serían os dous polos, os dous extremos sobre os que xira o home de pensamento e o home de acción que foi Ramón Piñeiro.

Se no inicio destas páxinas manifestabamos que todo relato supón unha ideoloxía, unha posición concreta perante o sistema político no que se leva a cabo a súa produción, podendo ser esta postura tanto consciente como inconsciente, e

que todo texto de ficción emerxe sempre como o resultado dun consenso entre as tensións ideolóxicas do tempo en que foi escrito, no caso da Saudade en Piñeiro non cabe a menor dúbida de que isto sexa así. Piñeiro quere construír cultura, darlle continuidade ao herdo recibido, prolongar a liña que saía do Rexurdimento e chega aos nosos días, sabedor de que, antes ou despois, os tempos mudarían para ben (a peor xa era difícil) e que, por tanto, a resistencia se debía levar a cabo a calquera prezo.

Vemos, por tanto, cinco características que cabe salientar no seu pensamento e que son puro reflexo da época:

1. O irracionalismo.
2. O sentimentalismo.
3. A comprensión local da filosofía.
4. A elevación da crítica da cultura (ou antopoloxía cultural) ao rango de filosofía.
5. O emprego da poesía como fonte de especulación filosófica.

Con outras palabras, con outros métodos aparentes, Piñeiro remítenos ao esquema conceptual da Xeración Nós, é herdeiro das formulacións teóricas de Risco e Otero, non así de Castelao, mais faino nun contexto político moitísimo máis arriscado, o que incrementa ata o extremo a súa prudencia. Unha prudencia que algúns vulgarán excesiva e outros necesaria. Mais que dá conta dun labor que non estivo exento de riscos e que, sobre todo, deu sentido a toda a súa existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Girgado, L. e. (2003). *Bibliografía e hemerografía de Ramón Piñeiro: unha contribución*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.
- Althusser, L. ([1969] 1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bobillo, F. (1981). *Nacionalismo gallego. La ideología de Vicente Risco*. Madrid: Akal / Universitaria.
- Carballo Calero, R. (1975 [1963]). *Historia da literatura galega contemporánea*. Vigo: Galaxia.
- Fernández Serrato, J. C. (1999). *Fredric Jameson y el inconsciente político de la Postmodernidad*. Obtido o 7 de maio de 2008, de Uruguay de las ideas: http://www.uruguaypiensa.org.uy/noticia_14_1.html.
- Fernández, C. (2000). *O vento do espírito. De Vicente Risco a Ramón Piñeiro*. Vigo: Editorial Galaxia.
- Forcadela, M. (2006). *Diálogos na néboa: Álvaro Cunqueiro e Ramón Piñeiro na xénese da literatura galega de posguerra*. Santiago de Compostela: Centro de Estudos Lingüísticos e Literarios Ramón Piñeiro.

- González Fernández, A. (2003). Lírica e metafísica no proxecto filosófico de Ramón Piñeiro. En VV.AA., *Ramón Piñeiro: dúas lecturas* (pp. 13-40). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. Centro Ramón Piñeiro para a investigación en humanidades.
- Greimas, A. J. (1983). *La Semiótica del texto : ejercicios prácticos : análisis de un cuento de Maupassant*. Barcelona : Paidós Ibérica.
- Greimas, A. J. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie : la narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid : Visor.
- Jameson, F. (1991). *El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- López Vázquez, R. (2003). Para unha sistemática de Ramón Piñeiro. En VV.AA., *Ramón Piñeiro: dúas lecturas* (pp. 41-72). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. Centro Ramón Piñeiro para a investigación en humanidades.
- Lorenzana, S. (1979). O galeguismo ideolóxico de Vicente Risco. *Grial* nº 63 .
- Lorenzana, S. (7 de Outubro de 1964). Vicente Risco e Galicia. *Faro de Vigo* .
- Lorenzo Fernández, J. (s.d.). Don Vicente Risco Martínez y Agüero. *Boletín de la Real Academia Gallega t. XXIX*, pp. 261-265.
- Lugrís, R. (1963). *Vicente Risco na cultura galega*. Vigo: Galaxia.
- Nasio, J. D. (1998). *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Barcelona: Gedisa.
- Noriega Varela, A. ([1920,1946] 1982). *Do Ermo*. Vigo: Galaxia.
- Otero Pedrayo, R. ([1932] 2003). *Contos do camiño e da rúa*. Vigo: Galaxia.
- Otero Pedrayo, R. ([1933] 1982). *Ensaio histórico sobre a cultura galega*. Vigo: Galaxia.
- Piñeiro, R. (2004). *Cartas de Ramón Piñeiro a Ricardo Carballo Calero* / edición de Luís Alonso Girgado, María Cuquejo Enríquez, Carmen Fariña Miranda. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Dirección Xeral de Política Lingüística : Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, D.L. 2004.
- Piñeiro, R. (1995). *Filosofía da saudade*. Vigo: Editorial Galaxia.
- Piñeiro, R. (2002). *Galicia*. Vigo: Editorial Galaxia.
- Piñeiro, R. ([1974] 2007). *Olladas no futuro*. Vigo: Editorial Galaxia.
- Risco, V. (1933). Nós, os inadaptados. *Nós*, nº 115 .
- Risco, V. (1981 [1920]). Teoría do nacionalismo galego. En V. Risco, *Teoría nacionalista* (pp. 41-84). Madrid: Akal.
- Varela, J. L. (1950). Rosalía o la Saudade. *Cuadernos de Literatura*.



6

Primeiros anos de aprendizaxe (1954-60)

X.L. FRANCO GRANDE

Outono de 1954. É a data da miña chegada á Universidade de Santiago e a de inicio da miña amizade con Ramón Piñeiro, a quen coñecín nos primeiros días de decembro do ano antes mencionado, unha longa relación que chega aos seus últimos días neste mundo e que queda enmallada en máis dunha mancha de cartas súas, que me seguían por todos os meus pequenos itinerarios vitais, coas que el soubo tecer unha rede inmensa e moi intensa de amizade e de unión, e unha eficaz relación de traballo, de coordinación e de ilusión.

Moi logo de nos termos coñecido, un día Ramón Lugrís levoume a Xelmírez, 15-4º e así se iniciou unha longa amizade, sen dúbida a máis frutífera de todas as que tiven, dende logo con algúns altos e baixos, como é natural en tantos anos e en tan diversas circunstancias. O primeiro que me chamou a atención foron aqueles dous retratos que había na parte superior dos andeis para os libros. E pregunteillo. Sorriu e díxome: “Si, son os dous filósofos que máis me impresionan, Aristóteles, da antigüidade e Hegel, entre os modernos”. Non me atrevín a preguntarlle: “¿E entón Heidegger?”. Logo sabería que este non era o seu filósofo.

Máis dunha vez teño escrito que unha das mellores achegas de Piñeiro á nosa colectividade galega foi a de ter sido, nun momento tan excepcional e único, o gran animador da cultura galega, da creatividade que por entón era posible (e que el propiciou ata extremos que aínda están por dilucidar), o único que como ningún outro soubo remover as enerxías creadoras galegas despois de tanta derrota, logo de tantos medos e máis alá de tantos fracasos, negacións e morte.

Tocoume en sorte empezar con el unha amizade nuns anos non só escuros senón tamén hoxe moi escurecidos, dos que pouco máis testemuño queda que eu mesmo. Nin el escribiu as súas memorias –*Da miña acordanza* non son as súas memorias–, nin ninguén quixo referirse, nin sequera Ramón Lugrís, a unha década, a dos anos cincuenta, que para min foi a máis vizosa e farturenta do seu activismo –político, naturalmente, pois político foi sempre o seu actuar por máis que algúns

queiran non ver, esquecer ou deturpar aquela enérxica entrega súa a dotar de conciencia galega a un país que, en 1954, distaba moito de existir como tal—.

Paréceme que isto foi o primeiro que aprendín nas miñas idas á súa mesa braseiro: eramos un país sen conciencia de tal, instalado na pasividade, no mimetismo, na submisión. Non descoñezo que o meu caso era un pouco diferente dos dalgúns compañeiros de xeración: algúns destes, máis ben por razóns familiares, tiñan unha idea de Galicia e das eivas históricas que viñamos padecendo e tiveran tamén un certo contacto coa cultura galega, cousas que no meu caso non concorrían.

Piñeiro sabía moi ben que, en xeral, os rapaces que chegabamos á Universidade tiñamos un descoñecemento absoluto da realidade cultural e material de Galicia. Nin sequera tiñamos unha idea visual do país, pois naqueles tempos calquera desprazamento, aínda que fose de vinte ou trinta quilómetros, supoñía unha complicación. Aos que non viviron aqueles tempos debe de facérselle moi difícil comprender que ir de Tebra a Santiago podía levar un día enteiro de viaxe —doce quilómetros a pé ata Gondomar (ou nun camiión da madeira dun parente), tranvía a Vigo, con cambio na Ramallosa, e tren ata Santiago— toda unha excursión, pero ben aburrida. Da mesma maneira, tampouco tiñamos unha idea da realidade cultural de Galicia, nin dos seus problemas, nin das súas posibilidades como pobo, e si tan só as vagas noticias que nos deran no bacharelato, reducidas a unha lixeira información da nosa poesía medieval e a Rosalía, pode que o nome de Curros e case seguro que nin sequera o de Pondal. Ao menos, así foi no meu caso.

É importante ter moi claro todo isto. Porque explica o proceder de Piñeiro ao longo de tantos anos: había que “orientar” a xente —verbo este que saía a miúdo no seu vocabulario—. E así foi unha sorpresa para min (non para algúns que, como xa dixeran, tiveran outros medios e vías para chegar á cultura galega, se ben foron moito máis os que estaban no meu caso) empezar a ter unha idea cabal da experiencia que fora a República, do que significara o nacionalismo galego, da existencia dunha cultura galega, das nosas vangardas dos poetas nados arredor do ano 1900, dun exilio galego, de Castelao... E coa información que saía nas nosas conversas (por entón informais, pois máis adiante desenvolveríanse dunha maneira máis sistemática, con suxeición a un plan) e coas lecturas que el me facilitaba, a miña idea de Galicia entrou nunha fase de amplitude, de claridade e de riqueza.

Ademais, por el tiven acceso ao que entón non era posible, agás en casos moi illados: o libro galego. Lembro moi vivamente as lecturas de *Retrincos*, de Castelao, e das demais obras deste, a impresión que me causaron os ensaios de Viqueira, os contos de Otero Pedrayo de *Contos do camiño e da rúa*, a poesía de Manuel Antonio de *De catro a catro*, a prosa limpa, clara e precisa de Cuevillas, os traballos etnográficos de Vicente Risco... Todo un mundo que fun descubrindo en pouco tempo, no que entrei larpeiro, con verdadeiro devezo, consciente de que perdera moito tempo descoñecéndoo e que cumpría entrar nel a eito.

A consecuencia máis sobranceira, á que o descubrimento deste mundo me levou, veu de seu: a política é o instrumento que cómpre para que a nosa realidade como país –somos un país diferenciado porque temos unha cultura propia: era a primeira noticia que tiña de tal cousa– se desenvolva; os dereitos do noso pobo só pola política se poderán facer valer; pero sen cultura non hai país.

Con Piñeiro aprendín dunha vez para sempre algo que é moi claro e que só a perversidade moral dalgúns antipatriotas procuran non ver: que cultura e política non se contraponen, que máis ben deben ir á par, que sen cultura tampouco hai política; que falar de “culturalismo” como oposto a “activismo político” é, sen máis, de xentes de mentalidade primaria, de incultos e, ás veces, de perversos. E non falemos xa de “piñeirismo” e doutros grandes conceptos postos en circulación por xentes cuxo galeguismo permítome poñer en dúbida.

Eu vivín á súa beira as facareñas circunstancias en que se desenvolvía a cultura galega, o esforzo mesmo titánico que el fixo ao longo de tantos anos por cambiar o pesimismo espiritual que dominaba Galicia na década dos cincuenta e dos sesenta e alentar o despregamento das enerxías creadoras dos que podían facer algo pola cultura galega e polo país, o esforzo que o levou a incorporar a tanta xente a traballar por esta terra e que demostrou en manter as ilusións duns e doutros, ben sostendo unha relación epistolar regular, ben incorporándoos a proxectos concretos, ben levándolles a ilusión de que había un porvir que necesariamente chegaría coa morte do Ditador.

Máis dunha vez teño escrito –e haberá que seguir escribíndoo– que, neses tempos tan miserentos, Piñeiro foi o gran animador da cultura galega. Penso que é esta a súa gran achega á historia do galeguismo dos anos posteriores á guerra civil e anteriores á transición. Foi o home excepcional nun momento excepcional; ningún dos dous –home e momento– se volverán repetir.

Entre os moitos miles de cartas que escribiu para levar adiante ese inmenso labor de animación, teño a seguridade, á vista das que eu conservo e das que se van coñecendo, que unha e outra vez se está referindo a dúas cousas: animando a persoa a quen lle escribe, solidarizándose con ela e axudándoa, como tantas veces fixo, e ao mesmo tempo facéndolle saber que moitos outros polo país estaban tamén na súa situación e participando nun movemento colectivo a prol do porvir deste país. Labor no que tamén me comprometeu a min, suxeríndome, por exemplo, manter relación epistolar con profesores galegos ou amigos de Galicia que andaban perdidos polo mundo, como Guerra da Cal, Emilio González López ou Machado da Rosa.

Sería un erro pensar que só nos axudou Piñeiro (a min polo menos, e tamén a outros, se ben non a todos da mesma maneira) no descubrimento do noso propio país. Porque tiña moi claro que un descoñecemento parello tiñamos tamén da cultura europea, das posibilidades políticas que podían axudar dende o exterior, do mundo do noso arredor. Esta axuda foi moi importante para min: eu non dispoñía

de moitas posibilidades de mercar libros ou revistas do que entón chamabamos “o mundo civilizado”, porque non podía pedirlo á miña familia, moi modesta. El procuroume, non só os libros ou revistas que eu lle tiña suxerido, senón que pola súa conta me fixo chegar publicacións estranxeiras, ou editadas no estranxeiro –moitas en México ou na Arxentina– case imposibles de obter na Galicia ou na España de entón, e que el xulgo que poderían ser do meu interese. E debo dicir que acertou case sempre.

Piñeiro tiña algunhas condicións humanas que a min, e a outros, nos producían verdadeira admiración. E que asinaron a miña relación persoal con el. Por exemplo, sempre valorei moi especialmente a súa serenidade de xuízo, tanto en relación con persoas como en canto a axuizar a política, a cultura ou os máis comúns temas que premían naqueles tempos aurorais, para min si que o eran, do galeguismo. Isto é moi importante e penso que debe ser clarexado, porque poñen moi ben de manifesto as súas relacións con nós, as súas maneiras de actuar e o que sen dúbida era a súa necesaria prudencia no proceder colectivo –ou cando ao proceder colectivamente, a súa actuación podía arrastrar consecuencias persoais para cada un de nós–.

As diferenzas de idade, por forza, tiñan que levar a non coincidentes actitudes diante de moitas cuestións, por exemplo, as de orde político: en nós podería haber unha primacía da visceralidade, da ilusión sen freo, mesmo da irresponsabilidade, o que nos levaba a pensar que podíamos cambiar o mundo coma se nada. Nada novo no tocante a relacións entre dúas xeracións. Só o sinalo e o subliño como proba de que, no tocante a actividades nas que se podía comprometer a persoas sen experiencia, como eramos todos, procuraba afastarnos de opcións que ao seu xuízo –e adianto xa que penso que tiña toda a razón– non merecían que nos embarcásemos nelas e corrésemos riscos que non pagaban a pena, ou que se reducían a espellismos, ou que na realidade pouco importaban.

Despois de tantos anos –máis de medio século–, vexo que aí estaba a raíz do seu anticomunismo, que era real, disto non hai dúbida, pero que, na nosa relación de tantos anos, penso que só agora estou en condicións de comprender: por unha banda, Piñeiro tivera unha moi mala experiencia coas xentes e cos métodos –ben coñecidos, por outra parte, pero aos que eramos alleos os demais– dos membros do PC cos que el tratara na clandestinidade e na cadea, en canto significaban un actuar á marxe de toda ética e sen importar nunca as maiores inxustizas; e por outra, con máis serenidade de xuízo ca nós, e sobre todo con moita máis información tamén, sabía moi ben que o futuro do mundo non ía ser o do comunismo senón o da liberdade, que as sociedades europeas serían cada vez máis abertas e máis prósperas e máis á medida do home. Por iso, a el parecíalle que dalgunha maneira tiña a responsabilidade de evitar que nos arriscásemos meténdonos en experiencias delirantes (moi claramente anos despois, cando foron xurdindo acontecementos como os de Alxeria con Ben Bela ou Cuba con Castro) e que ningunha posibilidade tiñan de callar nun país europeo.

Falamos disto moitas veces e por diversas ocasións. Viu que eu tiña interese por estas cuestións e el facilitoume os textos que mellor lle pareceron. Como un día falamos tranquilamente do que estaba pasando na Iugoslavia de Tito deume unha longa e completa información sobre Milovan Djilas, o que fora asesor daquel, e do seu libro “A nova clase” que por entón era un *best seller* en Europa. Lin o libro e decateime decontado do que significaba a liberación da mente humana da tiranía dos dogmas. Porque nunca creu que os fins xustificaran os medios: como Louis Fischer, en “The God that Failed”, podía dicir: “immoral means produce immoral ends –and immoral persons– under Bolchevism and under capitalism”.

Piñeiro, cando Ramón Lugrís se foi para a BBC de Londres e X. M. Beiras se dispuxo a facer oposicións, pensou en min para que tratase de “orientar”, como el dicía, aos rapaces daquel grupo que nos xuntabamos arredor de Otero Pedrayo. Cando lle dixen que non me sentía con forzas, que descoñecía por enteiro calquera actividade que tivera que ver coa política e que eu sería calquera cousa menos un home de acción, convenceume que non tería problema ningún, que me axudaría, que poderíamos seguir como un curso (el non dixo tal cousa, era moi humilde para dicilo así) sobre cuestións de actualidade e que non ía ter ningunha dificultade.

Aproveitei este curso –non teño a menor dúbida en chamalo así– para chegar a ter eu mesmo unha visión máis completa de Galicia, da súa cultura, da súa sociedade e dos seus problemas, así como tamén unha idea máis ampla do mundo que se estaba facendo á nosa beira. Piñeiro non me mediatizou o máis mínimo: limitouse a suxerirme camiños para andar, ou, como en certa ocasión me dixo, a facilitarme un mapa para poderme situar eu mesmo.

Máis ou menos como os demais rapaces daquel grupo, en máis dunha ocasión faleille da necesidade dunha mínima actuación política. Agora, despois de ter pasado máis de medio século, entendo perfectamente a súa postura, entre reticente e nada entusiasta: a sociedade galega era dunha fragilidade tan grande que, naquel momento, non se podía pensar en tal cousa –agás se o que procurabamos era ir á cadea polo feito mesmo de ir, pero non sería de ningunha utilidade para o país–. Claro que tiña razón, se ben daquela eu non o vía así. Era outro o labor que teimosamente cumpría desenvolver.

Era un gran pedagogo, sempre que non tivese arredor máis de catro ou cinco persoas. Dentro da súa extrema sinxeleza podía ser brillante e sempre convincente. Se había máis xente calaba, metíase dentro da súa cuncha de tímido e podía incluso enmudecer.

Non teño a menor dúbida de que, no eido intelectual e de desenvolvemento das miñas potencialidades de ser humano, foi Ramón Piñeiro o meu mestre principal. Nin na Universidade, nin no Instituto Santa Irene, onde tan extraordinarios profesores tiven, a ninguén lle recoñecín nunca categoría de mestre. A Piñeiro si, porque soubo abrirme a todos os problemas da nosa terra (fosen económicos,

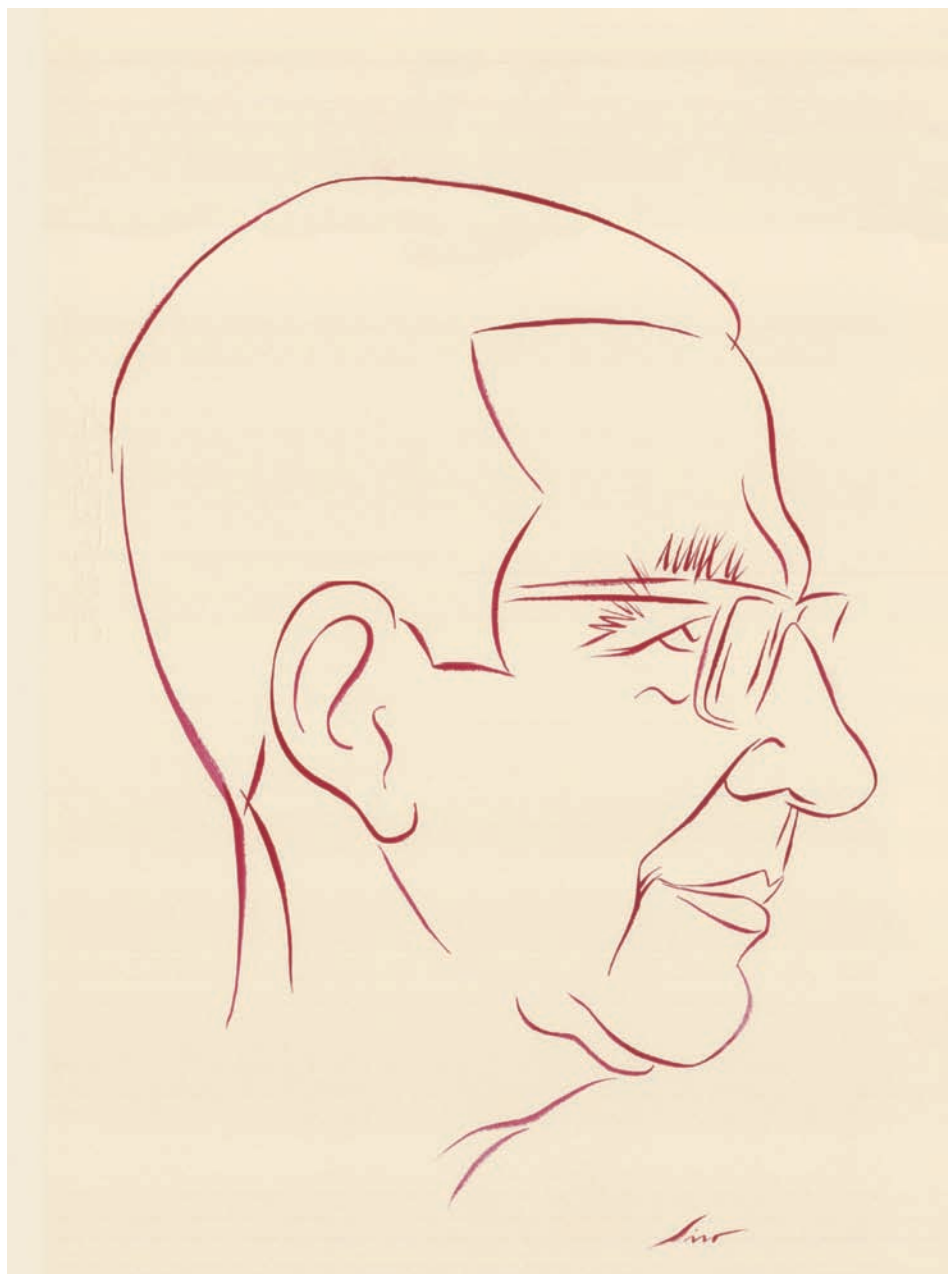
xurídicos e culturais en xeral) e tamén aos máis sobranceiros que no noso tempo se estaban xestando e xerando.

Nunca tratou de influír en min nun sentido político concreto, e si tan só nos ideais europeístas que por entón agromaban por Europa. Supoño que isto era para el unha estratexia anti franquista: ser europeísta nos anos cincuenta era, sen dúbida, unha maneira de opoñerse ao nacionalismo españolista do Caudillo. Pero, ademais, era unha maneira de procurar unha saída política e xurídica ao galeguismo: fomos rexionalistas cando o rexionalismo era a ideoloxía dominante, fomos nacionalistas cando o nacionalismo primaba en Europa e agora somos europeístas porque é o mellor no que podemos encaixar a nosa causa.

Xa sabemos que Europa, despois, seguiu por outros camiños que nada teñen que ver co europeísmo que Piñeiro nos predicaba e sobre o que tanta información me facilitou, seguro que coa finalidade de que me servise de material para “orientar” aos rapaces do grupo. Pero non me estou referindo ao día de hoxe senón aos dun tempo moi escuro, de escasa ou nula apertura ao exterior, de moi incertas saídas, se algunha había, para unha ditadura que nos pechaba ao mundo e trataba de ocultárnolo.

En calquera caso, a miña traxectoria como galeguista, que xa vai sendo un pouco longa, non sería a que foi e a que segue sendo de non ter atopado no meu camiño este home, político por riba de todo, o único que soubo ver con moita claridade o que ninguén viu e moitos seguen sen ver aínda: algo tan claro e manifesto como a fragilidade política de Galicia. Unha fragilidade que convertería en despropósito un activismo político que a sociedade non comprendería e que, por iso mesmo, refugaría, ao tempo que a primeira vítima do despropósito sería o fracaso mesmo do galeguismo. Por iso se impoñía o que xa o vello Murguía, con ollada de aguiá, abesullara no seu tempo como tarefa primordial: facer conciencia de país.

A pregunta que se me fai é que significou para min a miña relación con Ramón Piñeiro. A resposta quixen que quedara reflectida nas páxinas anteriores. Non sei se o logrei, pode que non. En calquera caso, teremos todo un ano para seguir falando e escribindo sobre este home singular que xurdiu nun momento excepcional do decorrer histórico do noso país. Quixera que, ao menos, servise este ano para que un máis grande número de persoas chegasen a ter un coñecemento máis fondo, sen os sectarismos a que a incultura do país nos ten acostumados, de quen tanto nos deu en intelixencia, fondura de espírito, patriotismo e entrega a unha causa que el tanto ennobreceu. Que así sexa, pola boa saúde espiritual do país.



Para seguir a traxectoria de Ramón Piñeiro e de Galaxia dende os anos previos á súa fundación ata 1970 é moi útil ler a correspondencia do filósofo e ensaísta con Francisco Fernández del Riego. O epistolario arrinca cunha carta de 1948 en que Piñeiro, estando aínda no cárcere, anima ao seu interlocutor a levar adiante o proxecto de crear unha nova editorial galega e lamenta non encontrarse en condicións de contribuír a tan importante labor (*apud* Fernández del Riego, 2000: 19):

Fálame da nova editorial galega e das vosas inquedanzas i esforzos para que esta empresa acade a envergadura e a consistenza necesaria para que se asegure un influxo cultural permanente i eficaz. Ben cómpre do [comprendo] que non vos faltan motivos de preocupación, porque non é cousa doada o organizar unha empresa industrial de tantas pretensións, pero, como é o mellor servicio que se lle pode prestar á cultura galega, estou completamente seguro de que saberedes superar as dificultades que xurdan e chegaredes a crear con gran acerto as bases sólidas para unha gran editorial galega. ¡Como me gustaría colaborar neses traballos! Non porque seña importante a miña colaboración, que non o é, senón polo gusto de facer cousas útiles.

Ramón Piñeiro estaba na cadea como consecuencia da súa actividade política antifranquista na clandestinidade, unha actividade que, cando abandona a prisión en 1949, tres anos despois da súa detención, os galeguistas non ven factible a causa dos cambios ocorridos no contexto internacional. A guerra fría levava ás potencias democráticas occidentais, antes proclives a negociar o derrocamento de Franco coa oposición interior e/ou co exilio, a concederlle certo recoñecemento ao réxime imperante en España. Tal apoio fortaleceu o franquismo ata o punto de que as forzas disidentes previron unha longa ditadura e reduciron a súa actividade ao valorar que o alto risco e os esforzos que se asumisen dende a clandestinidade non redundarían, polo momento, en auténticos avances na recuperación da democracia.

A esa preocupación, común a todas as forzas antifranquistas, os galeguistas sumaban outra: constataban a desgaleguización das novas xeracións, formadas baixo o estrito control ideolóxico dunha ditadura de corte nacionalista españolis-

ta. Facelas conscientes da existencia dunha cultura galega diferenciada e levalas a asumir os seus compromisos con ela requiría un labor de divulgación que non se podía desenvolver na clandestinidade: cumpría saír á luz e facer presente a Galicia na sociedade.

Foi, pois, para este fin para o que se creou a editorial *Galaxia*: para darlle cobertura legal ao galeguismo, aglutinado ao seu arredor, e permitirlle así poñerse en contacto co resto da sociedade co fin de divulgar e prestixiar a lingua e a cultura do país.

Para os impulsores do novo proxecto editorial, a difusión da galega como cultura diferenciada implicaba presentala, fronte á cultura oficial castelá ultranacionalista e pechada en si mesma, como aberta a Europa. De aí o nome de *Galaxia*, que facía referencia á Vía Láctea e, con ela, ao camiño francés que no medievo trouxera a Galicia o mellor do Vello Continente e exportara cara a el o máis destacado da nosa terra.

UN LABOR DE EQUIPO

Ramón Piñeiro, con graves problemas de vista ao saír da cadea, non participou na xuntanza fundacional que se celebrou en Santiago de Compostela o 25 de xullo de 1950, pois daquela atopábase en Santander, onde se operaría. Ademais, o baixo estado de ánimo a que o abocara a súa saúde, xunto coa prudencia que o caracterizaba, levárono en varias ocasións a expresar as súas reservas ao proxecto, a pesar de que, como vimos, dende o principio lle parecera fundamental para a cultura galega sacar adiante a editorial. Piñeiro prevía problemas económicos co Goberno –que podía considerar unha provocación o consello de redacción da editorial, coincidente coa dirección do Partido Galeguista– e coa censura (Piñeiro, 2002). De feito, estes últimos non tardarían en presentarse.

Fron Xaime Isla Couto e mais Francisco Fernández del Riego os que botaron a andar a editorial, mais, unha vez recuperado da operación, Piñeiro uniuse ao proxecto de *Galaxia*, no que participou dende entón como director literario. Fernández del Riego (1996) explica no derradeiro capítulo de *A Xeración Galaxia* a distribución de papeis neste equipo que, durante case corenta anos, guiou a nave da editorial galeguista. Isla ocupábase das cuestións económicas e administrativas. Fernández del Riego desempeñaba un “traballo executivo”: secretario e director xerente, non desdeñou mecanografar orixinais manuscritos, corrixir probas, redactar publicidade para os libros, lembrarllles aos autores os prazos de entrega, coordinar volumes colectivos e mesmo establecer as normas ortográficas polas que se guiaría a editorial. O labor principal de Ramón Piñeiro consistía en idear, planificar e deseñar os programas de edicións, polo que a traxectoria de *Galaxia* estaría sempre fortemente “influída pola súa rexa personalidade” (Casares, 2005: 103). Tamén foi moi relevante o esforzo que realizou para atraer ao seu proxecto cultural prestixiosos intelectuais do momento (Celestino Fernández de la Vega,

Xoán Rof Carballo, Domingo García-Sabell...), así como novos valores en quen previamente espertara a vocación literaria (Carlos Casares, Xavier Alcalá...).

O primeiro plan de publicacións de Galaxia incluía os seguintes campos de actuación (Vilavedra, 2003):

- A reedición de obras galegas publicadas antes da guerra, co fin de dar a coñecer os clásicos e mais de establecer pontes coa xeración que o conflito bélico silenciara e da que nada sabían os galegos máis novos. O primeiro paso na execución do plan deuse, precisamente, coa publicación de *Antífona da cantiga*, de Ramón Cabanillas. Para as obras destes autores creouse a colección Trasalba, nome da aldea natal de Ramón Otero Pedrayo, que ocupaba o cargo de presidente da editorial.
- Unha colección de materiais (ensaios e manuais) que servise para espertar a conciencia galeguista. Os primeiros manuais publicados foron a *Historia da literatura galega*, de Francisco Fernández del Riego e a *Historia de Galicia*, de Vicente Risco. En carta a Ricardo Carballo Calero, que expresara as súas críticas ao primeiro dos traballos mencionados, aclara Ramón Piñeiro cal debe ser o carácter dos manuais (*apud* Alonso Girgado e outros, 2004: 34):

Ti querías unha “Historia” que fixese unha valoración fina e cabal da nosa evolución literaria. A min tamén me gustaría, mais comprendo que no estado aital dos nosos estudos literarios non se pode pretender iso n-un Manual de divulgación como son os manuales de Galaxia. O manual de “Historia de Galicia” que está a preparar Risco é, do mesmo xeito, unha esposición descriptiva dos feitos. Non son libros para especialistas senon para o público vulgar que carece de instrumentos informativos sinxelos sobre os distintos aspectos da cultura galega e compre poñelos ó seu alcance.

- Un espazo de publicación para os escritores novos. Para cubrir esta necesidade creouse a colección Illa Nova, na que se editaron obras de Xosé Luís Méndez Ferrín, Xohana Torres, Carlos Casares... Aínda que saíron en Illa Nova textos de todos os xéneros literarios, destacou polo seu papel difusor da Nova Narrativa Galega.
- As publicacións periódicas, como a *Revista de Economía de Galicia* e, sobre todo, *Grial*, que merece comentario á parte.

GRIAL, ESTRELA DA GALAXIA

O proxecto estrela da nova Galaxia foi, sen dúbida, a revista *Grial*. Xa en marzo de 1950, antes de poñer a andar a editorial, en carta a Francisco Fernández del Riego (2000: 38), Ramón Piñeiro expón que “a necesidade dunha revista cultural galega –revista seria, de minorías– é cousa que sempre me preocupou moito”. Anos máis tarde, explicaría así a posición de *Grial* no proxecto global de Galaxia (Piñeiro, 1982: 38):

Nos plans de *Galaxia* estaba a idea de ir publicando obras das figuras xa consagradas antes da guerra civil, e mesmo dos clásicos, pero tamén dar a coñecer aos escritores das novas xeracións a quen a guerra impedira a incorporación ás nosas letras, así como os mais novos que fosen xurdindo. Pero isto supuña a publicación individualizada por autores. E ao grupo fundador de *Galaxia* interesáballes moi especialmente aparecer cunha fasquía cultural colectiva, con personalidade de grupo. Para eso era necesaria unha revista.

Mais a autorización governamental para publicar a revista non chegaría ata 1963, pois nos anos 50 non se permitía a saída de novas publicacións periódicas, e menos aínda coa orientación de *Grial*. Daquela, *Galaxia* buscou unha estratexia para sacar adiante o seu proxecto dunha maneira encuberta. Así, ideouse dar ao prelo a Colección *Grial*, composta por volumes monográficos de autoría colectiva que saíron con periodicidade trimestral e que tiñan, ademais, seccións fixas como “Galicia, cabo do mundo”, “Fiesta das Españas”, “Carta de Europa”, e “Busola céltica” (Vilavedra, 1997: 111).

Os nomes das seccións permiten apreciar a vocación, non só galeguista, senón tamén europeísta, de *Grial*, sempre en consonancia coa de *Galaxia* no seu conxunto. Tamén o nome da propia colección, que fai referencia á lenda europea do Santo Graal, presente na literatura galega medieval, dá pistas (necesariamente sutís por mor da censura) sobre a súa orientación e finalidade.

Movéndose forzosamente dentro dos límites impostos pola censura estatal, a revista orientouse permanentemente cara a estes catro obxectivos:

- 1.º – Ser vehículo responsable da actividade cultural galega.
- 2.º – Ser vehículo de incorporación a Galicia da cultura universal e, en especial, a europea.
- 3.º – Facer presente fóra de Galicia a imaxe da cultura galega.
- 4.º – Contribuír ao prestixio cultural da lingua galega, tanto dentro como fóra de Galicia.

(Piñeiro, 1982: 39)

Para cumprir o primeiro dos fins sinalados na cita anterior, nas páxinas de *Grial* nas súas distintas etapas (na de colección e na de revista propiamente dita) irían aparecendo ensaios e análises sobre aspectos da nosa cultura, así como obras de creación literaria e comentarios da actividade cultural galega. En canto ao segundo, publicáronse estudos sobre figuras relevantes doutros lugares (Jorge Luis Borges, Hegel, o poeta ruso Andrei Voznensensky, o teatro Noh xaponés, Freud, as ideas lingüísticas de Chomsky...) e traducións (de Eliot, Rimbaud, Omar Kayyan, Shakespeare, Leibniz, Camus, as sagas escandinavas...). Polo que se refire ao terceiro obxectivo, cultivouse dunha maneira especialmente intensa a proxección cara a Portugal, aínda que Piñeiro sentía orgullo da presenza de *Grial* nas bibliotecas das universidades de diversos países do mundo. O derradeiro dos catro fins sinalados na cita anterior, o de conseguir o prestixio cultural da lingua, está ligado

ao especial coidado que puxo *Grial* (e, en conxunto, Galaxia) no cultivo dos xéneros literarios menos presentes na literatura galega de posguerra e, dunha maneira especial, do ensaio. O momento político en que naceu *Grial* impuxo durante moito tempo o bilingüismo das súas páxinas, mais en ningún momento se restrinxiu o uso do galego á poesía, nin sequera á literatura de creación en xeral, que sería o esperable naquelas circunstancias.

Cultivar ensaio en galego supoñía demostrar a capacidade da lingua para sobordar os límites do sentimentalismo, do mundo afectivo e familiar. O ensaio en galego permitía constatar as posibilidades deste idioma no eido da racionalidade, así como a súa idoneidade para tratar calquera temática con rigor e precisión; é dicir, as súas potencialidades de cultivo e de promoción en todos os ámbitos. Unha lingua que valía para falar seriamente de metafísica, ou de arte, ou de economía, ou de psicoloxía... por que non había ter presenza en todos os niveis do ensino, nos medios de comunicación, na Administración, na vida pública en xeral? Evidentemente, non pola súa incapacidade intrínseca, senón por imposicións e limitacións externas a ela mesma. Os promotores de *Grial* e de Galaxia eran ben conscientes da transcendencia que tiña a promoción do xénero ensaístico en galego, mais non foron os únicos que se decataron das implicacións sociolingüísticas, das implicacións ideolóxicas e políticas, do seu labor.

A MAN DA CENSURA

Sáíron catro números da Colección *Grial*—*Presencia de Galicia, Pintura actual en Galicia, Presencia de Curros y doña Emilia* e *Aspectos económicos y jurídicos de Galicia*— antes de que as autoridades reaccionasen ante un proxecto que dignificaba a galega como cultura europea e, sobre todo, que promovía a lingua do país máis alá dos estreitos límites que o réxime franquista lle tiña reservados.

Parece ser que foi precisamente o artigo de Ramón Piñeiro “Siñificado metafísico da saudade”, que axiña chamou a atención de intelectuais galegos e portugueses, o que acabou de espertar a besta durmida. O primeiro número da colección *Grial*, onde se publicou, foille enviado ao falanxista Juan Aparicio, daquela director do diario *Pueblo* de Madrid, que non dubidou en sacar no seu xornal unha irada carta dirixida ao ministro de Xustiza en que, entre insultos a Piñeiro, animaba á represión de quen tiña a ousadía de escribir de filosofía en galego (*apud* Alonso Montero, 2003: 151):

En Galicia, algún pedantón traduce la filosofía alemana con ritmo de gaita [...] El escritor que escribe en la colección “Grial” de la Editorial Galaxia de Vigo [...] porque el castellano le parece tosco, infiel e inexpressivo, es un escritor que tiene faltas de ortografía en su pluma y en su alma, avergonzándose además de que se le vean tales vergüenzas al desnudo.

Querido y respetado Raimundo, habría que someterles a una cura psicoanalista o traerles a Madrid por las buenas o por las malas, para que tonifiquen su sistema moral y su sistema nervioso en el competidísimo torneo.

Xosé Manuel Dasilva (2008) mostra como naqueles anos o réxime autorizaba a publicación de poesía en galego e indica que o mesmo Juan Aparicio intercedera en 1947 para que se permitise a difusión de *Cómaros verdes* de Aquilino Iglesia Alvariño, primeiro libro galego importante da posguerra. Por descoñecemento da normativa, o seu autor enviáralo á imprenta sen pasar o trámite previo da censura, feito polo que fora inmediatamente inmovilizado. Xa que logo, o director de *Pueblo* non vía problema en que se publicasen en galego obras líricas que ligaban *dialecto* e sentimento: “o subversivo non era que se cultivase o galego como instrumento literario, senón que se empregase con normalidade para calquera función” (Dasilva, 2008: 94).

Poucas semanas despois desta denuncia, quizais en resposta ao seu celo en defensa da ideoloxía do réxime (Monteagudo, 2008), Aparicio foi nomeado director xeral de prensa. Unha das primeiras medidas que adoptou dende ese cargo foi a suspensión da Colección *Grial* por tratarse dunha publicación periódica encuberta para a que non se contaba con autorización. Xosé Manuel Dasilva (2008) atribúelle tamén a Juan Aparicio a prohibición para que *Galaxia* publicase a tradución do texto de Heidegger *Da esencia da verdade*, tradución longamente proxectada, e finalmente executada, por Ramón Piñeiro e Celestino Fernández de la Vega e á que o primeiro lle atribúe, en carta a Fernández del Riego, unha clara significación política:

Lugo, 15 de febreiro [de 1950]

Temos o proxecto de traducir un texto filosófico ó galego para aniquilar dunha vez a tese insidiosa de Dámaso e outros, según o cal o galego só serve para facer poeas ou para lles falar ós labregos, pero é inepto para facer ciencia ou filosofía.

Pensamos escoller un texto de Heidegger, por ser o filósofo de máis renome universal nestes tempos, e para darlle máis valor escollemos un traballo que non está traducido ó castelán e xestionamos, do propio Heidegger, un prólogo especial para a traducción galega.

Xa comprendes facilmente que este plan responde a unha imprescindible e impecable “política da lingua” que debemos levar a cabo con rigor. O noso intermediario é Domingo Carballo, amigo persoal de Heidegger, e que sería un dos firmantes da traducción.

(*apud* Fernández del Riego, 2000: 56-57)

A pesar de que o censor encargado de revisar o texto non viu no seu contido obstáculos á publicación e emitiu un informe favorable á súa saída do prelo, esta foi denegada ata o ano 1956 (Dasilva, 2008).

Segundo Fernández del Riego (1996), pola mesma época a Brigada Social da policía franquista mandou a Vigo dous inspectores para investigar os auténticos

propósitos políticos que perseguía Galaxia. Informados por un amigo de que a correspondencia da editorial estaba sendo intervida, Galaxia argallou unha estratexia que convenceu as autoridades do carácter apolítico do proxecto: fíxoselle chegar a Xosé Ramón Fernández-Oxea unha carta en castelán que el copiou e remitiu á editorial dende Madrid con papel do Consello Superior de Investigacións Científicas. A mensaxe deixaba clara a ausencia de propósitos políticos encubertos e a orientación exclusivamente cultural de Galaxia, así como a implicación, ou o desexo de implicación no proxecto, de personalidades *respectables* e respectadas polo réxime.

A RESPOSTA DE GALAXIA

A resposta de Ramón Piñeiro e dos seus colaboradores ante o acoso goberamental foi seguir adiante a pesar das dificultades e dar o que o de Lánacara chamou nalguna ocasión (Piñeiro, 1991: 380) a “batalla do futuro”. Suspendido o primeiro *Grial*, o director literario de Galaxia decidiu continuar sacando do prelo libros colectivos, pero sen integralos nunha colección nin darlles número. Nalgúns deses volumes foi publicando Piñeiro outros ensaios sobre a saudade: “A saudade en Rosalía” (1952) e “Para unha filosofía da saudade” (1953).

Asemade, e en resposta á presión exercida sobre a política de Galaxia en particular e sobre a cultura galega en xeral, Ramón Piñeiro iniciou o que Xesús Alonso Montero (2003) chamou “a batalla de Montevideo”. Así, redactou un documento de denuncia da represión exercida polo Estado español sobre as culturas periféricas, nomeadamente a galega. Este texto foi asinado por diferentes centros galegos americanos e repartido en galego, inglés e francés durante a VIII Asemblea Xeral da Unesco. O documento causou forte impresión entre os delegados dos distintos países asistentes á conferencia e provocou o desconcerto entre os representantes españois, encabezados polo ministro de Educación, Joaquín Ruíz Jiménez, e o secretario da delegación, Manuel Fraga Iribarne. Henrique Monteagudo (2008) relaciona este acontecemento co feito de que, pouco despois, se desbloquease a autorización para publicar a tradución de Heidegger.

Anos despois, sería un dos asistentes á VIII Asemblea Xeral da Unesco, o mencionado Manuel Fraga, quen, xa como ministro de Información e Turismo, autorizara novas publicacións periódicas, entre elas *Grial: Revista galega de cultura*. Aínda que, por esixencia gobernativa, figuraría como director da publicación un xornalista, os directores *de facto* serían Francisco Fernández del Riego e mais Ramón Piñeiro. Nos 25 anos en que estivo á fronte da revista, este chegaría a publicar corenta e tres colaboracións (Alonso Girgado e Monteagudo Cabaleiro, 2003), algunhas delas recolleitas posteriormente no volume *Olladas no futuro*.

AUTOVALORACIÓN

Dende o principio, Ramón Piñeiro foi consciente da relevancia do proxecto que tiña entre mans para a cultura do país e valorou cada paso adiante (cada nova publicación, cada incorporación dun novo autor...) como un éxito da xeración que creara *Galaxia*. Xa en 1958 escribiu dous textos nos que avaliaba moi positivamente a súa traxectoria. Nun informe dirixido aos exiliados en América sentenciaba (Piñeiro, 1991: 380):

O galeguismo ganoulle a Franco, a través da acción cultural, unha batalla decisiva: a batalla do futuro.

E, en carta a Francisco Fernández del Riego mostrábase satisfeito polo cumprimento progresivo do plan inicialmente deseñado para *Galaxia* e convencido de que a historia había recoñecer o seu papel (*apud* Fernández del Riego, 2000: 135):

Compostela, 28 de xaneiro [de 1958]

Figúrome que hoxe xa estarás todo ledo e satisfeito contemplando o número 1 da *Revista de Economía de Galicia*. Como ves, pouco a pouco, imos facendo realidade tódolos proxectos. Tamén chegará o día en que voltaremos a sacar *Grial*. E así todo o demais. Dentro da historia do galeguismo, nós seremos a xeneración dos “realizadores”. Coido que nunca se fixo menos propaganda e máis obra positiva que a que se está a facer.

Francisco Fernández del Riego (1996) recupera o nome de «Xeración dos “realizadores”» para titular con el un capítulo do seu libro *A Xeración Galaxia*. Nel presenta os logros acadados e fai explícito algo que a cita anterior de Piñeiro xa deixa ver e ao que se aludiu noutras alíneas deste artigo: a conciencia de grupo que tiñan os homes de *Galaxia* e a importancia que sempre lle concederon a conseguir que o seu fose un traballo de equipo:

Este labor por equipos parecíanos indispensable. O fenómeno das personalidades illadas tendía a desaparecer pola súa mesma limitación. O estudio dos problemas galegos necesitaba anos de preparación, así como dunha paciente e teimosa vida de consagración ó traballo. Nalgúns casos, o dun home só se viu continuado por escasos proseguidores que puxeron o mellor afán en rematar o encetado polo primeiro. A realidade, porén, demostraba que, na gran maioría dos casos, o labor illado se tronzara coa morte da personalidade que o facía posible. Polo tanto, a actividade cultural sería máis fecunda de se organizar equipos que se sucedesen completándose.

(Fernández del Riego, 1996: 137)

Isto non impediu que as críticas polo abandono da actividade máis directamente política do Partido Galeguista e a paralela concentración na promoción cultural se dirixisen principalmente contra Ramón Piñeiro, quen, como quedou dito, tivera un papel relevante na planificación dos pasos que debía seguir *Galaxia*

e, con ela, o galeguismo da posguerra. Esta concentración das acusacións en Piñeiro ten que ver tamén co feito de que fose el, persoalmente, quen introduciu no galeguismo, dende a famosa mesa de braseiro da súa casa compostelá, a moitos dos mozos universitarios que máis adiante sentiron que o camiño cultural iniciado nos anos 50 era insuficiente para as necesidades da Galicia do seu tempo. As críticas, como é ben sabido, chegaron a ser intensas e acedas, mais non parece que acabasen por erosionar a satisfacción e a seguridade de Piñeiro nin a dos seus compañeiros de xeración. Aquel, mesmo presenta esta oposición como froito do labor de Galaxia e, polo tanto, como algo positivo, como indicador do éxito do seu proxecto galeguizador:

Durante 30 anos, Galaxia veu realizando o seu labor de galeguización activa e aberta. Tal e como fora previsto, esa galeguización foise diversificando por si mesma e chegando a hora das opcións políticas, de tal xeito que, en maior ou menor medida, en case todas elas está presente a conciencia galega. Como é natural, individualidades ou grupos que descubriron a súa identidade galega a través do labor político-cultural de Galaxia, ao iren evolucionando ideoloxicamente cara o activismo político consideraban que Galaxia debía seguir o mesmo camiño que eles seguisen e revirábase criticamente contra ela. Con todo, o esforzo galaxiano de galeguización cultural dos galegos sigue sendo preciso, e deberá ser intensificado por todos, astra conseguir que o noso pobo teña toda a conciencia e todo o peso que a súa personalidade colectiva debe ter. A política galega será intrínsecamente feble mentres non teña o vigoroso respaldo dunha conciencia colectiva plenamente adulta e con vontade de acción auto-realizadora.

(Piñeiro, 1981: 35)

Deixando á parte as cuestións máis directamente políticas e centrándonos na promoción da cultura galega, que foi o obxectivo deseñado para Galaxia dende o comezo, certamente está xustificado o optimismo de Ramón Piñeiro. Non cabe dúbida de que el foi, dende o seu posto de director literario da editorial, “o verdadeiro artífice do proceso de reconstrución cultural que Galicia tivo que abordar na posguerra” (Vilavedra, 1999: 211); nin tampouco de que, da man de Galaxia, a literatura galega, non só recuperou, senón que superou os obxectivos e logros acadados antes de 1936. Superounos en cantidade e en variedade (diversificación de xéneros), mais non quedou atrás en calidade.

En canto á promoción do idioma, no seu discurso de ingreso na Real Academia Galega, *A lingoaxe i as lingoas*, e mais na “Carta a Rodrigues Lapa”, pode verse o optimismo de Ramón Piñeiro tamén verbo do futuro da lingua, optimismo que, en parte, asenta na traxectoria que, grazas ao labor de Galaxia, fixo o galego en canto a cultivo, elaboración e prestixio (Piñeiro, 1974: 266-268) [1973]:

Os avances deste proceso [a batalla do galego por desenvolverse como lingua escrita e culta] intensificáronse notablemente no derradeiro decenio, no que a vitalidade cultural do galego acadou unha sorprendente forza expansiva, sin precedentes desde o século XV. (...) Ademais desta revolución que o salvou de perecer pola inferioridade da

língua meramente oral fronte á superioridade da lingua escrita, o galego está levando a cabo outra transformación revolucionaria: a de deixar de ser unha lingua puramente rural para se converter en lingua urbana. (...) Esta segunda gran revolución do galego está agora na súa primeira etapa. Unha vez que logrou prestixio cultural como lingua escrita, comenzou a despertar interés nos sectores máis cultos e sensibles dos medios urbáns. Este interés foi en aumento. (...) O desenvolvemento da cultura galega escrita, ao crear un horizonte espiritual moito máis amplo que o da tradición rural, logrou atraer o interés da Galicia urbana, que descubriu nesta cultura a súa propia identidade. (...) Esta é a gran batalla que agora está librando o galego: a conquista da plenitude cultural e, con ela, a conquista da Galicia urbana. Quer dicir: a conquista do futuro. A Galicia campesiña tradicional está en crisis (...). De ahí a importancia radical da mentalidade urbana, no pasado alienada e actualmente en proceso de recuperación gracias á batalla cultural da lingua, como antes dixemos.

Ben que Ramón Piñeiro ten razón en dar por gañada a batalla para converter o galego en lingua escrita e de cultura, así como en recoñecer o dinamismo das cidades como elemento fundamental na promoción ou estancamento dos idiomas, valora con excesivo optimismo o papel das elites urbanas na recuperación do galego. En primeiro lugar, como indica H. Monteagudo (2008b), non lle dá importancia abondo ao proceso de substitución lingüística que, polas mesmas datas, denunciaba Xesús Alonso Montero (1973) no seu *Informe dramático sobre la lengua gallega*. A recuperación de prestixio nas cidades non ía acompañada dunha recuperación de falantes urbanos que compensase as perdas na Galicia rural e mariñeira. A dicir verdade, e con raras excepcións coma a de Alonso Montero, esta era unha cegueira xeneralizada naquel momento:

[A situación do galego nos anos setenta] era moito máis grave e negativa para a lingua galega do que se sabía ou do que se quería saber, moito máis do que se estaba disposto a asumir e mesmo do que suxerían as observacións impresionistas da realidade social, tal como parecía apuntar a escasa información empírica manexada daquela (cfr. Iglesias, 1999).

(Lorenzo Suárez, 2008: 21)

Mais Henrique Monteagudo (2008b: 40) atopa outra razón para o optimismo de Ramón Piñeiro acerca do futuro da lingua: «a visión de Piñeiro estaba impregnada dunha concepción da cultura herdada do século XIX, cando a alta cultura escrita e en xeral a “cultura elevada” das elites cultivadas gozaba dunha hexemonía social incontestable, e era a que marcaba o prestixio e a orientación principal para o conxunto da colectividade». Porén, na segunda metade do século XX, os medios de comunicación audiovisual promoveron a aparición dunha cultura de masas que desafiou a hexemonía da alta cultura escrita. Eses “sectores máis cultos e sensibles dos medios urbáns” en quen Piñeiro tiña depositadas as súas esperanzas pertencían ao primeiro universo cultural mencionado, que xa non tiña a exclusiva da influencia social que Piñeiro lle atribuíu.

Mais cómpre aclarar que Piñeiro errou máis nas súas predicións acerca do futuro do galego (terreo no que nosoutros xogamos con vantaxe, porque se trata do noso presente) ca acerca do éxito de Galaxia nos seus obxectivos de cara á lingua. Galaxia incidiu decisivamente no campo que lle era dado alcanzar a unha editorial: o cultivo do idioma como vía para a súa elaboración e o seu prestixio. E fíxoo nunha situación dificilísima, con medios precarios e coas continuas pexas que os detentores do poder, cunha prepotencia hoxe inimaxinable, foron poñendo no seu camiño. Só con estes elementos se pode comprender a valentía que requiría e a magnitude que alcanzou o seu labor. Sen dúbida, sen Ramón Piñeiro e sen Galaxia, as melloras no status da lingua galega e os avances funcionais acadados dende o comezo da democracia serían imposibles. Se Ramón Piñeiro e Galaxia se rendesen ante as pretensións franquistas de reducir o espazo e o prestixio da nosa lingua e da nosa cultura, non habería ninguén (nin intelectuais, nin políticos, nin moito menos o resto da sociedade) para loitar por elas unha vez finalizada a ditadura e o declive do galego sería tan fulminante que non estaríamos hoxe discutindo o seu porvir. Xa que logo, se Piñeiro non gañou definitivamente a batalla do futuro, gañou a posibilidade de seguirmos na batalla. E ese é, sen dúbida, un paso imprescindible para alcanzar a vitoria.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Girgado, L. e Monteagudo Cabaleiro, T. (2003): *Cadernos Ramón Piñeiro II. Ramón Piñeiro: cronobiografía e cartas*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.
- Alonso Girgado, L., e outros (2004): *Cadernos Ramón Piñeiro V. Cartas de Ramón Piñeiro a Ricardo Carballo Calero*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.
- Alonso Montero, X. (1973): *Informe dramático sobre la lengua gallega*. Madrid, Akal.
- Alonso Montero, X. (2003): *A batalla de Montevideo. Os agravios lingüísticos denunciados na Unesco en 1954*. Vigo, Xerais.
- Casares, C. (2005): *Ramón Piñeiro. Unha vida por Galicia*. Vigo, Galaxia.
- Dasilva, X. M. (2008): “Ramón Piñeiro e a prohibición de traducir ao galego”, en *Grial*, 179, pp. 86-97.
- Fernández del Riego, F. (1996): *A xeración Galaxia*. Vigo, Galaxia.
- Fernández del Riego, F. (2000): *Un epistolario de Ramón Piñeiro*. Vigo, Galaxia.
- Lorenzo Suárez, A. M. (2008): “A situación sociolingüística do galego: unha lectura”, en *Grial*, 179, pp. 19-31.
- Monteagudo, H. (2008): “Ramón Piñeiro, a Editorial Galaxia e a Real Academia Galega (1950-1962). Estratexias de resistencia idiomática fronte ao franquismo”, en *Grial*, 177, pp. 98-111.
- Monteagudo, H. (2008b): “Limiar”, en Ramón Piñeiro: *A linguaxe e as linguas*. Vigo, Galaxia.
- Piñeiro, R. (1974): “Carta a don Manuel Rodríguez Lapa”, en *Olladas no futuro*. Vigo, Galaxia, pp. 261-279.
- Piñeiro, R. (1981): “Galaxia e o fronte cultural”, en *Man Común*, 7, p. 35.

- Piñeiro, R. (1982): “A revista Grial”, en Kremer, D. e Lorenzo, R. (eds.): *Tradición, actualidade e futuro do galego. Actas do coloquio de Tréveris*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 35-41.
- Piñeiro, R. (1991): “Cultura e política”, en *Grial*, 111, pp. 377-381.
- Piñeiro, R. (2002): *Da miña acordanza. Memorias*. Vigo, Galaxia.
- Vilavedra, D. (coord.) (1997): *Diccionario da literatura galega II. Publicacións periódicas*. Vigo, Galaxia.
- Vilavedra, D. (1999): *Historia da literatura galega*. Vigo, Galaxia.
- Vilavedra, D. (coord.) (2003): *Diccionario da literatura galega II. Publicacións periódicas*. Vigo, Galaxia.





Individualidade e transcendencia no pensamento filosófico de Ramón Piñeiro

ÁNGEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Universidade de Santiago de Compostela

1. INTRODUCCIÓN

Aobra filosófica de Ramón Piñeiro –moi curta en extensión, fragmentaria e practicamente en esquema– acada porén, o seu carácter ocasional, un considerable nivel de profundidade, ata o punto de que, desde a súa fondura metafísica, pode explicar perfectamente e poñer claridade no conxunto de todo o labor creador de Ramón Piñeiro, tanto na orde teórica como mesmo no que nel é acción política.

O que propiamente é temática filosófica na obra de Piñeiro desenvólvese con ocasión e arredor do seu propósito de dar explicación ao fenómeno –ben perceptible e relevante nas formas de vida e en todo o mundo cultural galego e portugués– da saudade. A nosa saudade é, en efecto, parangonada por Piñeiro con sentimentos afíns, sobre os que especularon outros filósofos, sobre todo na escola existencialista, que Piñeiro segue moi de preto: a “angustia” heideggeriana, por exemplo, ou mesmo a “sehnsucht” alemá, da que xa se ocupaba Fichte.

Moi a semellanza do que acontece na obra dos filósofos existencialistas (que, propiamente, constitúen a primeira liña do pensamento europeo cando Piñeiro se ocupa destes temas), só que aínda de forma máis central e directa, a vía do sentimento (“o xénero impreciso e marxinal do sentimento”¹, convertido agora en porta de acceso ao Ser) é considerada como a única que pode conducir a aspectos esenciais da antropoloxía e mesmo ás profundidades máis radicais da metafísica: o peculiar modo de implantación do ente humano no Ser transcendental.

1 López Vázquez, R., *Para unha sistemática de Ramón Piñeiro*, en *Ramón Piñeiro: dúas lecturas*, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, Santiago, 2003, p. 54.

A peculiar proclividade e a facilidade con que o pobo portugués e o galego se moven na liña do sentimento, cara á intimidade persoal e, ao seu través, cara á natureza e o mundo en xeral (a lírica) poden contribuír poderosamente, segundo Piñeiro cre, a situarnos na avanzada dunha creación filosófica moderna, centrada na vía do sentimento, e non tanto na do intelecto ou a vontade, como acontece nas filosofías do pasado e nas doutras latitudes.

Agora ben, a vía do sentimento a onde conduce de forma máis directa é, precisamente, ao núcleo da intimidade persoal, área óptica, por outra banda, en grande parte refractaria á penetración intelectual e que soamente por vía de vivencia pode ser debidamente explorada. A realidade do individuo, en consecuencia, o núcleo da intimidade persoal, constitúese en dimensión central da filosofía de Piñeiro. O cal non quere dicir porén que o noso autor se peche na perspectiva individualista. O individuo é, en efecto, concreción, limitación e singularización, algo que de seu implica fronteira; pero é por de pronto unha concreción limitadora do Ser transcendental, ao que, por outra banda, tende e aspira, na procura de ser reabsorbido nel, como ideal de plenitude.

A vía de sentimento abre, por outra banda, ao individuo, a través da simpatía e do amor, á intimidade persoal dos outros entes humanos cos que así se entra en comunión. Todo isto ademais sen contar con que seguen en pé, por máis nun inferior chanzo de eficacia, segundo o noso autor, as vías de transcendemento que veñen poñendo de relevo o pensamento tradicional: o transcendemento intelectual e o volitivo.

A fronteira, xa que logo, da singularidade, a da individuación, é en si mesma pura permeabilidade cara a direccións varias. Ou, o que é o mesmo: individualidade e transcendencia son dúas caras dunha realidade única. Desta dualidade pensa Piñeiro que só a saudade é capaz de facerse cargo: nela é onde se vive a limitación e a soidade nas que a individuación radica e, ao propio tempo, a arela da plenitude no Ser, alfa e omega.

2. O NIVEL METAFÍSICO: O SER E O ENTE HUMANO

2.1. A transcendencia e a vía do sentimento

Hai unha imprecisa e, así e todo, significativa inspiración heideggeriana na noción de Ser en Piñeiro e, sobre todo, no que se refire á relación entre o Ser e o ente, singularmente o ente humano. Piñeiro certamente nunca falaría de inspiración explicitamente heideggeriana, se acaso, “existencialista”, toda vez que tampouco hai nel pretensión ningunha de fidelidade a Heidegger e, de certo, esta fidelidade non se dá en moitos e fundamentais aspectos, como se irá vendo.

Polo de pronto, os entes son “concrecións” individualizadas do Ser, que, así, a través deles, aparece e se manifesta, aínda que sexa só no ente humano onde o Ser acada conciencia de si, ou transparencia. Coma en Heidegger, o Ser é o

máis próximo, xa que por el somos e se nos mostra nos entes; pero é tamén o máis remoto: dáse nun alén, nun horizonte virtual desde onde emerxen os entes, concrecións súas. Como participantes no Ser os entes, mesmo o ente humano, só son pola súa radicación no Ser. Con referencia explícita ao ente humano consigna Piñeiro que:

Ven ser unha concreción individual, unha singularidade solitaria, algo así como unha bágoa desprendida, “caída” do Ser. Así o percibiron os místicos que, xa desde Platón, sempre viron n-ista concreción individual unha especie de cárcere do Ser².

Nesta dualidade estrutural que se dá na saudade hai polo de pronto unha clara resonancia das concepcións de Risco e ata poderíamos falar de coincidencia se onde Piñeiro fala de Ser poñemos Terra, que é, na perspectiva de Risco, o chan xerador e nutricio sobre o que se constitúe e se nutre (“matria”, “tabernáculo de Deus feito beleza”) a persoa, que a ten igualmente coma o seu horizonte existencial: aquilo que aspira a alcanzar e co que pretende, en mística fusión, unirse. O futuro, ao que saudosamente se tende, estriba xustamente no pasado radical de onde se procede: o futuro realizarase por vía de retorno reintegrador á Terra, que é o punto de partida.

De forma semellante, é a constatación sentimental e, polo tanto, vivencial da concreción e, así, da limitación que nos constitúe (saudade) a que, segundo Piñeiro, esperta inmediatamente en nós a “arela de infinitude”, isto é, o desexo (erótico no sentido máis platónico do termo) de reintegración no Ser: “por sentir a súa propia singularidade como unha *singularización* do Ser, o sentimento é o que esperta no ser do home o apetito de Ser”. Por máis que Ramón Piñeiro insista en considerar que a singularidade (ser unha concreción singularizada, individualizada do Ser), como forma, e o sentimento como contido sexan os dous constitutivos radicais do home, chama a esta singularidade unha “singularidade transcendente”, engadindo a continuación que “o ser humano realízase nun pasar da propia singularidade á participación, nun despegue de dentro a fóra, nun transitar da intimidade á Transcendencia³”.

Pero hai aínda outra posible vía de acceso e reencontro co Ser: trátase da que se nos presenta por vía de con-vivencia cos outros seres humanos, que son, coma nós, a presenza –concreción mundana– do Ser; xa que logo, a súa intimidade dos outros, na que penetramos pola vía da simpatía e do amor, “é o punto máis próximo ó Ser”:

Mentres que a vontade e mais o inteileito descóbrenlle ó ser do home a realidade ouxetiva, o sentimento é o que lle descobre os outros homes, ou seña, descóbrelle a

2 Piñeiro, R., *Significado metafísico da saudade*, en *Filosofía da saudade*, Selec. Afonso Botelho, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1986, p. 435.

3 Ibidem, pp. 452-453).

realidade humán, a realidade con intimidade. A vontade i-o intelecto perciben os demais homes como “ouxetos”, como parte da realidade ouxetiva. O sentimento, a través das diversas formas de simpatía, e o amor descubren a intimidade dos outros seres humáns, a singularidade ontolóxica que cada un deles é.⁴

Con independencia da ben perceptible presenza de Scheller á hora de caracterizar o ser humano como a “realidade con intimidade”, nesta vía de transcendencia cara ao Ser, a través da presenza deste nos outros seres humanos (conectando con eles vivencialmente polo amor e a simpatía e, en definitiva, por identificación solidaria) cómpre ver tamén unha clara influencia do que é na súa esencia, o espírito cristián na, por outra banda, tan heterodoxa relixiosidade de Ramón Piñeiro⁵.

O noso autor insiste porén en consignar que, a diferenza do que ocorre na cultura e na mística castelás, nas que predomina “a vivencia da trascendencia pura, como ocorre na éxtase mística” (a presenza do Ser enche e absorbe por completo unha intimidade, que deixará, logo, de ser saudosa), no mundo galaico-portugués predomina precisamente a vivencia da intimidade do home, no que propiamente ten de soidade, así como a súa expresión lírica, aínda que, desde logo, sen que se prescinda dese esforzo de transcendencia: “a marcha incesante desde a intimidade solitaria cara á plenitude total”.

2.2. *A transcendencia pola vía do entendemento e a vontade*

Hai outras dúas vías de transcendemento cara ao Ser do que participamos. Trátase da apertura e saída de carácter intelectual e a de condición volitiva, tanto unha como a outra, as dúas facultades a que agora nos referimos son na súa conformación esencial de carácter “orésico” e, así, naturalmente transcendedor, toda vez que, como observa Piñeiro, non cabe que se manteñan na inmanencia, é dicir, que revertan sobre o propio suxeito; ambas conducen de forma directa á realidade exterior. O cal quere dicir tamén que, como vías de acceso ao Ser, son, ao contrario do sentimento que se afunde inmediatamente na intimidade (*intimior intimo meo*, que dicía santo Agostiño), vías necesariamente indirectas:

Entremedias do intelecto i-o Ser interponse a realidade (o mundo), i-outro tanto ocórrelle a vontade. Mentres que o sentimento orixinal está virado directamente cara ó Ser, a vontade e mais o intelecto están virados directamente cara á realidade. A súa percura do Ser consiste nun ascender cara a il a través da realidade, cada un á súa maneira⁶.

4 Piñeiro, R. *Filosofía da Saudade*, en *Filosofía da Saudade*, Imp. Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1986, p. 465.

5 Véxase a este respecto: Fernández, Carlos, *O vento do espírito*, Galaxia, Vigo, 2000, pp. 142-144.

6 Ibidem, p. 463.

O caso é se esta ascensión intelectual cara ao Ser, como igualmente a volitiva, poden ou non chegar realmente a el, ou máis ben se quedan a medio camiño. Bótase de ver en relación con esta problemática concreta e a posición que o noso autor adopta, unha vaga influencia das doutrinas vitalistas, polo que respecta sobre todo as restricións que elas poñen á vía intelectual ou conceptual de coñecemento, en contraposición co que acontece na capacidade de captación por intuición vital. Tamén están presentes dalgún xeito as posicións de Dilthey, en relación sobre todo coas diferenzas que operan no acceso ás realidades mecánicas e materiais, a diferenza das propiamente vitais, que son as que detentan unha posición xerarquicamente máis relevante na criteriología vitalista.

O transcender intelectual proxéctase sobre o mundo, sobre os entes que integran a realidade mundana. O transcender intelectual “é esencialmente contemplación (theoría) da realidade e, mesmo por iso, o ser do home –o contemplador– non se pode ollar a si mesmo no mundo”. O coñecer intelectual é un coñecer obxectivo ou, mellor, obxectivante, e o suxeito cognoscente non pode ser obxecto do seu propio coñecer, que, dese xeito queda restrinxido a operar sobre os entes do mundo externo na concreción ou entidade substancial que lles é propia; na cara sensorial ou empírica que permite detectalos. Pero non alcanza o que propiamente é a intimidade (libre) do ente humano, na que o Ser se reflicte e participa e á que só pola vía da “comprensión vivencial” pode chegarse. A vía intelectual queda nunha:

Visión intelectual (theoría) do mundo, da realidade, que mesmo ven ser a *idea* do ser da realidade. De ahí pásase á idea do Ser, que é a idea da pura universalidade”⁷.

O coñecemento intelectual, procedendo pola vía da análise e da abstracción, pode pasar e de feito pasa da singularidade dos entes á universalidade do Ser, pero é claro que esta universalidade do Ser, alcanzada por intelectualización, máis que propiamente o Ser en si, no “sabor” que lle é propio, é unha *idea do Ser*. Os entes que configuran o mundo son opacos con respecto ao Ser; só os entes humanos son permeables e transparentes na súa intimidade constitutiva, pero neles só se pode entrar pola vía da comprensión sentimental, a través da simpatía e o amor, como antes víamos.

Algo moi parecido acontece no caso da transcendencia volitiva. A vontade transcende ao ámbito da inmanencia persoal proxectándose apetitiva e operativamente sobre os entes mundanos, os cales opoñen (obxectos) á vontade a súa inobviable limitación constitutiva; como esta limitación esperta insatisfacción, suscita consecuentemente na persoa a prefiguración nocional e o desexo do ilimitado, a do Absoluto.

Os entes, obxecto do transcender intelectual e volitivo, pola súa singularidade e a súa limitación (e, en relación con ela, pola súa insatisfactoria condición) puxan

ás facultades á prefiguración nocional e ao desexo ou aspiración do ilimitado: do universal e do Absoluto. Son, como sinalamos, unha prefiguración intencional, unha idea do Ser; non o Ser en si, que, como levamos visto, só polo achegamento e o contacto sentimental pode ser alcanzado. O Ser como palpitante realidade (e non só como idea) está máis alá e resulta inaccesible á estrita racionalidade intelectual e apetitiva, nun sentido que non vai alá moi lonxe do que, por certo, era xa convencemento profundo en Heidegger. En todo caso, de forma paralela ao feito de que os entes mundanos, e mesmo o propio ser humano, só se explican en función da acción manifestadora e xeradora do Ser, que os fai xurdir e que tras deles se agocha, tamén acontece que á universalidade e ao Absoluto soamente se pode chegar de forma comprensiva pola vía da abstracción e pola da aspiración firme a aquilo que non se posúe, isto é, a través dos entes.

2.3. *A liberdade (I)*

O feito da transcendencia cara ao Ser, sobre todo nesta segunda modalidade ou vía que se realiza a través da convivencia simpática ou amorosa cos demais seres humanos, lévanos á captación dun primeiro e fundamental sentido da liberdade. Tamén na concepción piñeirana da liberdade hai un inconfundible recendo heideggeriano, ben perceptible se se prescinde dun par de significativas diferenzas.

Tanto nun caso coma no outro a liberdade, no seu sentido máis fondo, antes de ser unha propiedade da acción, é unha modalidade contextural do ser tal como se realiza no home; a liberdade é ontolóxica. Se é para Heidegger algo esencialmente vinculado á condición aberta e, así, receptiva (receptividade como condición baleira; baleira como “libre”, no uso tamén vulgar do termo) do ente humano e que lle está permitindo “facerse cargo”, con pleno respecto, da manifestación (epifanía) das cousas como obxectos, en Ramón Piñeiro, vinculada máis ben á área do sentimento, da liberdade á da conformación do individuo humano que lle permite igualmente facerse cargo, pero por vía de “compenetración”, e en permanente situación de transparencia, do outro: “entre a intimidade duns seres humanos e mais outros”:

A trascendencia sentimental, a trascendencia íntima, prodúcese na esfera da liberdade. Por iso pode haber “compenetración e pode haber “comunicación” entre os seres humanos⁸.

Tanto no caso de Heidegger como neste primeiro sentido da liberdade en Piñeiro, esta significa apertura, condición penetrable (fronte á impenetrabilidade propia das realidades materiais, na que tanto insistía Sartre), capacidade de facerse cargo, deixando ser e aceptando: as cousas do mundo na súa manifestación ante a intelixencia humana, no caso de Heidegger; e, a intimidade, igualmente trans-

8 Ibidem, p. 468.

parente e simpatizante, dos entes humanos, vía sentimental, no caso de Ramón Piñeiro.

A liberdade é “esencia da verdade” en Heidegger. No caso de Piñeiro habería que dicir que a liberdade é a esencia desa cualificada compenetración entre os seres humanos que chamamos amor; e nisto déixase percibir tamén unha certa resonancia existencialista, aínda que máis ben sartriana, como apuntamos.

A liberdade, conclúe, o noso autor, é a forma en que o Ser se singulariza e individualiza no ente humano:

A liberdade é, xa que logo, a singularización do Ser, ou, si se quer, a humanización do Ser. O Ser, para realizar a liberdade, humanízase. A esfera propia da liberdade está no punto de contaíto entre o ser do home e mais o Ser⁹.

3. O NIVEL CATEGORIAL: CONFORMACIÓN TRANSCENDENTE DO ENTE HUMANO

O ente humano, máis alá (ou máis aquí) do plano metafísico propiamente dito, isto é, no que é a súa conformación substancial e mundana (o ser humano, como dicía Heidegger é ser-no-mundo, algo dado no plano das cousas e no discurrir temporal) está conformado en función da súa participación en, cando menos, dúas liñas de realidade cosmolóxica que, ao tempo que o configuran e lle prestan capacidade de acción, tamén o transcenden: van máis alá da individualidade humana en canto tal. Estas dúas realidades son, tal como se constata na ontoloxía antropolóxica de Piñeiro, o Espírito, por un lado, e, por outro, a Vida.

3.1. *Participación e transcendencia en relación coa Vida e co Espírito*

Estamos ante nocións das que Ramón Piñeiro non deixou máis que un esquema expositivo, en ocasións non suficientemente preciso, que permite non obstante rastrexar por onde irían algunhas das liñas mestras do seu pensamento. “A vida en si mesma i-o Espírito en si mesmo”, di, “son realidás tascendenctes ó individuo e antagónicas entre si”. Isto, non obstante, “no ser do home [...] coinciden ambas realidás armonicamente”. Coinciden na configuración desa realidade mixta, dual, que é o individuo humano, aínda que elas tampouco esgoten as potencialidades que lles son propias, nin a súa operatividade, na configuración do ser humano; por iso é que están nel, danse nel, pero tamén o transcenden. O ente humano é realidade individual e é, pois, singularidade e limitación; esta súa condición, naturalmente, couda e delimita o alcance de seu transcendental da Vida e do Espírito.

Con independencia da relación ente-Ser, á que xa nos temos referido, vese ben agora que o individuo humano, no plano categorial e en canto realidade mundana,

está transido de realidades que o configuran e tamén o transcenden; está penetrado pola transcendentalidade en direccións moi variadas.

Ramón Piñeiro atribúe, unha vez máis, ao sentimento o papel fundamental de “servir de lazo entre a Vida e o Espírito”, facendo posible, tanto a “espiritualización da Vida” como a “vitalización do Espírito” e constituíndose por iso en verdadeira “raíz ontolóxica da actividade de ser do home”¹⁰. A Vida, en efecto, o “latexar vital” só a percibimos autenticamente “sentíndoa”, non por vía de coñecemento obxectivo. Pola súa banda, as mellores ocasións de captar e constatar o decurso da actividade do espírito danse cando este se deixa afectar polo sentimento: Piñeiro pon o caso das situacións de dúbida, as de incerteza, co que elas entrañan de desacougo vital, medos, aprensións e, en definitiva, conmocións e intensidade no mundo da vivencia. O Espírito é vivenciado entón na súa esencia mesma: “é a vitalización do Espírito”.

A noción de Espírito que Piñeiro manexa é claro que ten moi pouco que ver coa que mantiñan os ideal-románticos e, concretamente, os nosos pensadores da Xeración Nós: aquela que se expresaba, por exemplo, nas verbas de Otero Pedrayo, cando sinalaba que o devir (“devalar”) da natureza respondía “á loita xornaleira do Espírito patuxando na lama das formas”, pretendendo dese xeito a súa liberación final, máis alá do ciclo mundano. O Espírito podía ser o Absoluto, ou mesmo “Deus que se amostra no casual da Natureza”, como sinalaba Castelao; unha Natureza escrita así, con maiúscula, “aínda que me chamen panteísta”, dicía.

Non, a noción de Espírito en Piñeiro é de procedencia máis moderna, pode ser, por exemplo, a de Scheller: algo que, referido ao ser humano, expresa o que é a súa dimensión mental, ou, de forma máis concreta, a lóxico-psíquica; e é, en todo caso, unha forma de darse no mundo, pero liberado da presión determinista dos estímulos do medio, con capacidade plena de recollemento interior (intimidade, fronte ao carácter extático do animal), de dirixir de dentro cara a fóra os comportamentos, e de modelar, en fin, a propia vida.

A imbricación no ser humano do Espírito na Vida e da Vida no Espírito introduce especiais características nunha o noutro e explica, na súa raíz máis fonda, as grandes liñas de operatividade do home, aquela da que xorde a Historia e a Arte. Efectivamente:

Por ser participación na Vida e mais no Espírito, o ser do home participa, por unha banda, na temporalidade, e pola outra, na intemporalidade. Temporalidade e intemporalidade.

Por ser o Espírito de seu intemporalidade —móvese entre a universalidade, a infinitude e mais o absoluto—, ó se singularizar no ser do home *vitalízase*, temporalízase, ou seña, a intemporalidade faise temporal no ser do home. Intemporalidade temporalizada.

10 Ibidem, p. 453.

Por ser a vida de seu temporalidade —é un decorrer entre dous termos: nacemento e morte— ó ser participada polo ser do home, a Vida *espiritualízase*, ou seña, a temporalidade fai intemporal, penetra na temporalidade. Temporalidade intemporalizada¹¹.

Esta é a estraña condición que concorre no ser humano: é, por unha banda, a singularización do Ser, a súa concreción limitativa e individualizada. Pero é tamén, ao propio tempo, o “transcendemento da singularidade”, isto é, unha singularización que mesmo se está sobrepassando a si mesma. E este sobrepassamento realízase, no plano categorial e no da acción, a través desa dobre participación á que nos referimos: na Vida e mais no Espírito. Pola participación na Vida ábrese á sucesividade, ao *fieri*, é dicir, á temporalidade, esencial a todo decorrer existencial (“decorrer entre dous termos: nacemento e morte”; e “ser-para-a morte”, dicía tamén Heidegger). E, pola participación no Espírito, o ser humano queda aberto á intemporalidade, que corresponde á idealidade, á “racionalidade pura”.

A implicación que se dá no ser humano da Vida no Espírito e deste naquela, así como, e polo tanto, a da temporalidade na intemporalidade e á inversa, explican a conformación das dúas grandes liñas en que se obxectiva a acción humana:

Así o Espírito vitalizado, ou seña, a intemporalidade temporalizada, é a Historia; a Vida espiritualizada, ou seña, o tempo intemporalizado, é a Arte. Por onde ven resultar que a Historia e mais o Arte son as dúas “criacións” xenuinas do ser humán¹².

A concepción da historia como resultado da temporalización da intemporalidade, ou, o que é o mesmo, da espiritualización que opera no campo da vida e, así, no da sucesividade e a transitoriedade discursiva, soan a Heidegger, sobre todo aquelas pasaxes de “Ser e Tempo” en que se nos fala da condición humana coma unha sorte de pre-ser: un ter que vivir anticipándose constantemente ao que se será. Pero esta “futuraición” do existir afínase no pasado, que é dalgún xeito condicionante, aínda que nunca de todo (liberdade). Na tensión, en fin, destes dous sentidos opostos do *da-sein* configúrase o presente, que vai, por outra banda, substituíndose constantemente a si mesmo. Esta é a forma en que o ser humano alcanza a impoñerse ao discurso da temporalidade, que, deixa, por iso, de ser absolutamente determinante, como acontece nos demais entes mundanos. Neste sentido é tamén heideggeriano o noso autor cando vincula o sentimento de angustia co feito da participación do Espírito na Vida e, xa que logo, coa vivencia da temporalidade e a finitude: *ser-para-a-morte*.

Polo que respecta, así e todo, á concepción da Arte (o “tempo intemporalizado”), moito máis que Heidegger (que pon a arte moi en relación coa *aletheia*, isto é, co des-cubrimento das dimensións fondas das cousas, que van máis alá da súa operatividade en canto “útiles”) o que está presente en Piñeiro é esa concepción

11 Ibidem, p. 460.

12 Ibidem, p. 462.

da arte de corte máis ben ideal-romántica que comparece, por exemplo, en Otero Pedrayo cando nos fala da acción do artista coma un recoller as formas do plano da temporalidade en que se “devalan” para restituílas ao plano da eternidade que pola súa natureza lles corresponde; hai, xa que logo, un ir desde o plano da temporalidade vital e mundana (o da limitación e o *fieri*), ao da eternidade que corresponde á idealidade. A presenza ideal-romántica en Piñeiro (máis ben, como se vai vendo, na liña existencialista e personalista), dáse tamén en relación coa lingua, “sangue do espírito” e medio a través do cal o home transforma en cultura a propia bioloxía, facendo do medio un mundo¹³.

3.2 A liberdade (2)

A liberdade, á que xa nos referiamos no capítulo precedente, aparece tamén, nunha súa segunda dimensión, cando Piñeiro se refire á complexidade categorial humana, que fai ao individuo ser, en función da pluralidade de factores ou dimensións que o constitúen, pero sen se reducir tampouco (ir máis alá e non estar así necesariamente suxeito e pexado neles) a ningún deles:

O ser do home é Vida i-é, ó mesmo tempo, máis que Vida; é Espírito i-é, ó mesmo tempo, máis que Espírito; é Historia i-é, ó mesmo tempo, máis que Historia; é Arte i-é, ó mesmo tempo, máis que Arte. Que é, entón, ise *ser máis* que cada un dos elementos constitutivos? Pois ise *ser máis*, ise *algo* que está alén da Vida, do Espírito, da Historia e do Arte, isa intimidade última do ser humán que non se reduce a ningunha outra cousa é a *liberdade*¹⁴.

De novo, a liberdade descóbrenos como unha propiedade do ser do home: algo esencialmente inscrito no plano propiamente ontolóxico, por máis que desde aí poida reflectirse na dimensión operativa, que permite falar de liberdade de acción. O feito de así poder “corrixir” a Vida co Espírito e o Espírito coa Vida pon ao ser humano máis alá e en posición radical de liberación, tanto con respecto ás leis que rexen o acontecer vital, como en relación coas que presiden o ordenamento das operacións do Espírito. A imaxe que de aí resulta é xustamente a dun ser liberado, fecedor de si e posibilitado pola Vida e polo Espírito, pero non suxeito de forma determinística a ningún deles e coa posibilidade de ir sempre a máis. En parecido sentido dicía Sartre que a liberdade arrinca sempre do non-ser; no caso, de non ser nunca todo o que ao ser humano lle cabe chegar a ser.

O feito, por outra banda, de que a intemporalidade se temporalice (Historia) resulta contrarrestado pola situación inversa: a dunha temporalidade intemporalizada (Arte), de forma que o ser humano poida así discorrer entre a unha e a outra, ora nunha ora noutra, en posición radical de liberación e soltura.

13 Torres Queiruga, A., art. *Ramón Piñeiro*, en *Dicionario Enciclopedia do Pensamento Galego*, Xerais, Vigo, 2008, p. 253.

14 Piñeiro, R., *Para unha filosofía da saudade*, p. 467.

4. CODA: DO PLANO METAFÍSICO AO DA ACCIÓN POLÍTICA

Aquela radicalidade que na obra de Piñeiro ten a perspectiva metafísica (ata o punto de que, como dicíamos ao principio, todo nel está informado e coherentemente estruturado a partir desa perspectiva, na que o noso autor, por outra banda, se sente tan cómodo) explica moito do que foron as súas actitudes políticas, durante toda a vida ata os últimos anos. Referímonos sobre todo a esa posición súa, tan debatida, e que ao lado de moitas adhesións, espertou tamén non poucos rexeitamentos e reproches, e segundo a cal o verdadeiramente importante non é que en Galicia haxa un partido galeguista; o que importa é que en lugar dun partido galeguista teñamos unha Galicia galeguista, e que esta Galicia galeguista cree un socialismo galego, unha democracia cristiá galega, un maoísmo galego, etc¹⁵.

O de Ramón Piñeiro é, en efecto, un galeguismo sen Partido Galeguista. E é así, entre outras posibles razóns de carácter estratéxico, porque na perspectiva filosófica na que Ramón Piñeiro está situado non hai lugar para un nacionalismo de sentido organicista, semellante ao daqueles que no seu día fundan o Partido Galeguista, como poñen de relevo, no seu dicir e no seu facer, os homes da *Xeración Nós*.

Non hai no mundo conceptual e estimativo de Ramón Piñeiro unha realidade nacional, ou nacionalidade metafísica, ou galeguidade esencial, que se dea con anterioridade de natureza con respecto ás individualidades persoais. Tal como noutra ocasión dicíamos, “Ramón Piñeiro que, de mozo, milita nas mocidades galeguistas e que se empapa no espírito dos grandes do nacionalismo e no organicismo dos homes de *Nós*, cando se entrega ao estudo da filosofía, déixase moi pronto contaxiar da contemporaneidade candente, representada sobre todo polo existencialismo, os vitalismos e as filosofías personalistas, o cal implica para el toda unha inversión de perspectivas: aos supostos conceptuais do organicismo superponse unha filosofía da singularidade persoal e a concreción, unha antropoloxía da individualidade e o illamento persoal, enormemente próxima, neste sentido, aos supostos ideolóxicos das posicións liberais”¹⁶.

Nada tan lonxe do pensamento filosófico e, porén, dos ideais políticos de Piñeiro, que reclamar, como, por exemplo, faría, desde outra recámara metafísica, Castelao, unha “democracia dos pobos ou nacións”, ao lado da “democracia das persoas”, porque non hai tales nacións, coma entidades en si, fóra daquilo que se funda na entidade mesma, na operatividade e na apreciación sentimental dos individuos, que son que na realidade metafísica e na fenoménica dáse. Galicia, como lingua, cultura, historia..., e como, se se quere, un peculiar modo de ollar

15 Casares, C. e outros, *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, Fund. Caixa Galicia, A Coruña, 1991, p. 118.

16 González, A., *Radicalidade da perspectiva metafísica en Ramón Piñeiro*, en *Encontros Ramón Piñeiro*, Xunta de Galicia, 2000, p. 93.

o mundo, dáse nas persoas, nos galegos; deles xorde orixinariamente, e non de ningunha entidade metafísica, e, desde logo, neles comparece no plano da acción, e neles, consecuentemente, irá onde eles vaian; é dicir, na opción política pola que as persoas libremente se inclinen. Como podería ser doutro xeito, se é, como viamos, no individuo, no ámbito da liberdade que o constitúe, onde o Ser comparece; son o auténtico *Ser-aí*, toda vez que “o Ser para realizar a liberdade *humanízase*”, isto é, faise ente humano, sen que teñan que darse intermediacións metafísicas. O pensamento e a acción política de Ramón Piñeiro son un galeguismo, pero, tamén por esixencia do “guión” filosófico ao que el se atén rigorosamente, trátase “doutro” galeguismo.



Por que a miña tiña que ser distinta? Tamén foi polo serán dun día calquera de outono, cando en Compostela rebulían os mozos que acaban de chegar e, por veces correndo, por veces ficando diante cada monumento, aprendían camiños descoñecidos cara aos novos centros de estudos universitarios¹.

Por que el se me figuraba distinto? Sabía del por oídas mil, coma tantos outros que acudían conversar ao seu piso en Xelmírez 15. A súa era casa de moitas visitas.

Por que falarmos de cousas distintas? Tamén outros ían ver polas colaboracións e publicacións na Revista Grial, e mais pedichar consello ou axuda nalgunha aventura político-cultural, que el puider argallarlles.

Externamente a miña primeira experiencia da “mesa camilla” en nada tiña que se diferenciar da de tantos outros. Aparentemente vin nel a figura dun fidalgo sen terras nin foros, sobrado de dignidade e falto de éxito social, a imaxe dun labrego sabio –“a paisaxe de cando neno é a máis poderosa referencia no desenvolvemento da miña personalidade”², cheo de realismo e falto de ambición política, a feitura dun asceta provinciano facendo de profeta sobre mundos ben inviables; socráticamente, escoitar formaba parte do seu discurso. Ao cabo, a doutrina galeguista case me quedou clara.

Aquela experiencia foi ben sinxela: a resposta negativa á miña petición de reeditar dous textos escolares (os primeiros escritos en galego era todo o peso do argumento a favor) na editorial da que el era o director literario (Galaxia) foi de tal maneira razoada que, paradoxalmente, saín convencido da miña implicación persoal no proxecto de Galaxia e, dada a condición de docente, do meu compromiso co breviarío galeguista que me propuña.

1 “En Compostela o outono sempre é animado e ledó, porque con el chega de toda Galicia a mocidade universitaria...”. Ramón Piñeiro, *Olladas no futuro*, Vigo: Ed. Galaxia, 1974, p. 189.

2 Toda expresión entre comiñas sen atribución expresa é da autoría de Ramón Piñeiro.

Non se cansou de falar de moral, ética, imaxinación, responsabilidade, liberdade, lealdade, sensibilidade, galeguismo, dignidade, futuro, esperanza, compromiso con Galicia, razón práctica, e outros de sapiencia popular –“vivencias íntimas”– pertencentes ao ámbito da prudencia (*phrónesis*), do obrar moral. A pausada verbalidade do soliloquio remataba así:

“O primeiro é ter unha identificación con Galicia e o compromiso moral ó cal estamos obrigados”³.

O debuxo carecía de esquemas lóxicos, pero atraía moito á vista; era un calidoscopio propio de quen xa había anos tiña feito solemne profesión de galeguista para o tempo presente de Galicia: un presente con pouca conciencia e menos responsabilidade cos deberes derivados de tal condición. Deberes que hai que saber, pero sobre todo cumprir.

A vivencia foi tal que, escaleiras abaixo, a cada banzo repetín: este é o galeguismo moderno feito home. Nin historias pasadas, nin aventuras épicas, nin estratexias presentes, ningún laio polo moito visto no lado amargo da vida; só conceptos verbo da doutrina na que cría. Todo o seu vulto humano concentrado en quen tiña diante, o ir e vir das mans demoucando a exhibición das ideas, a facilidade coa que lle saían as palabras, eran expoñentes propios de que levaba anos e anos a “teimar e teimar no futuro de Galicia”; que tivese futuro, que Galicia seguise sendo galega, que os trazos da súa identidade de sempre (lingua, liberdade imaxinativa, humor, natureza, paisaxe, incluso clima e minifundio) perdurasen; “asegurar a súa continuidade”, o futuro do pasado, era toda a súa preocupación.

Canda a min tamén baixou o eco da fórmula de Piñeiro: “O galeguismo é a doutrina da lealdade dos galegos a Galicia”. E a iso na fala popular e, mesmo, na linguaxe propia dos filósofos chámasele un “ideal ético de fidelidade”. Novidade coa que persoalmente non contara nunca antes.

“Ser fiel á condición de galego, á realidade de Galicia e da época presente” é a trindade que resumía o contido daquel compromiso moral. O que tanto ten dado que dicir, o paso cara ao descoñecido, capitaneado por Piñeiro entre os anos 1948-1950⁴, de deixar a política partidista pola cultural, de enterrar o activismo clandestino e pór por diante a actuación pública, de preferir a verdade das cousas á acción social sospeitosa, ao cabo, non foi máis que unha opción por un modelo ético como a moderna forma de actualizar a cultura galega –“viva e real plasmación obxectiva da propia natureza do ser humano”– en toda a súa extensión e comprensión. O abandono dos modelos interpretativos fundados na metafísica das ideas, de seres ora espirituais, ora materiais, de poderes de clase social, de in-

3 Carlos Casares, “Entrevista con Ramón Piñeiro”, *Seiva*, n.º 2, 1989, p. 141.

4 Para a tensión entre os galeguistas do interior –Galeguismo sen o PG– e os do exilio –PG nacionalista, Consello de Galiza, Buenos Aires– a partir de 1945, ver a tese doutoral de Miguel Barros, *Ramón Piñeiro: O PG e a revisión do nacionalismo*, Universidade de Santiago, 2008 (inérita).

tereses de grupo, mesmo de pulsións psicolóxicas ou intencións ocultas, deixan de lado algo tan fundamental como é o feito de ser galego para quen nace, vive, morre e desexa descansar en Galicia:

“A súa [do galeguismo] raíz é fundamentalmente ética. Polo mesmo anterior a toda diferenciación de carácter ideolóxico [...] Somos galegos antes e por debaixo de tódalas ideas filosóficas, políticas, relixiosas ou estéticas que nos poidan diferenciar. Este é o galeguismo espontáneo que alenta en tódolos corazóns galegos”⁵.

Xa que logo, nese ideal non hai que andar á busca de diaños ocultos, sublimacións, disimulos, alienacións ou labores de desenmascaramento; o método crítico non leva a ningunha verdade que importe. Importa, pola contra, a verdade de que ser galego é o que abrangue a totalidade dos elementos que integran aos que viven en Galicia. Se ten raíz ética é que se trata de algo referido ao obrar, pero entendido como fanal regulador, isto é indicativo das accións que reifican e, mesmo, expanden ese ideal; das que o negan ou coartan, tamén. Mostrar esta verdade si ten transcendencia para a vida diaria dos galegos e non galegos:

“Español, europeo, cristián, humano, e abranguéndoo todo, galego. Meu soño máis querido é chegar a ver unha Galicia culta, desenvolvida, continental e eu mergullado nela”⁶.

Na acordanza daquela tarde tamén resta a súa insistencia en meter dentro do ideal ético o compromiso dos docentes galegos coa educación dos máis novos no ideal proposto. Aprenderlles os valores morais bos dos que me estaba a falar non era manipularlos politicamente senón formar a súa conciencia moral contaxiándolles valores. Do contrario, transmitiría coñecementos máis ou menos claros, pero a educación quedaría renca. Aos novos hai que lles dicir claramente, porfiaba, que a corrupción é cousa mala e a responsabilidade, boa, por exemplo.

Na rúa batín sorprendido coas luces prendidas; pouco para min, moito para o reloxo fora o tempo ocupado en debullar as nocións propias dun proxecto teórico bosquejado ás alcandadas.

Indo de camiño, sentín unha terceira vivencia en forma de incógnita. Foi esta: tanta utopía positiva en que se fundamenta? Un discurso no que todo se fía ao futuro ha ter algunha garantía de ser alternativa válida para o presente e non só para a forma de pensar de quen o formula ou escoita. Do contrario, estamos diante desexos coma os do famento que soña coa fartura ou os do enfermo coa saúde e benestar. Piñeiro pensa no galeguismo desde a ociosidade, o non-ser ou, mesmamente, o imposible? Será costume fidalga falar fóra dos límites do que existe? Soster que a actualización da cultura galega na segunda parte do século XX e a

5 Ramón Piñeiro, op. cit, p. 154.

6 En declaracións a Carlos García Bayón, “Perfiles e intimidades”, *La Voz de Galicia*, 17/06/1990, p. 30.

actualidade da filosofía en Galicia hoxe é o galeguismo como ideal ético ten moito aquel, rosmei polo baixo. Como poden os partidos políticos e os políticos, as institucións e os axentes sociais, os grupos de poder e os antisistema, as ideoloxías totalitarias ou non, as crenzas laicas ou eclesiásticas, seren instrumentos solidarios do galeguismo e non ao revés?

Das tres vivencias (o anfitrión falando de valores morais, o galeguismo feito Piñeiro, o galeguismo como prototipo para interpretarmos a realidade galega) colixín unha conclusión con contido e forma morais sobre a persoa visitada: é o símbolo da fidelidade dos galegos con Galicia no noso tempo⁷.

Xa na mesa de estudo e sobre a doutrina, o silencio non era quen a acalar as preguntas que demandaban respostas que eu non tiña; as contradicións abrían un campo necesitado de traballo; traballo esforzado para pensar problemas tales coma tanto falar de conceptos morais e nin unha soa páxina escrita sobre ética; tanto dicir sobre valores coma a liberdade, a verdade, a xustiza, os dereitos individuais e colectivos, e nin ren sobre a ciencia ética. Será que a reflexión moral lles corresponde aos profesores de filosofía e non a el que é un simple apóstolo da nova sensibilidade galeguista? Será que unha tal doutrina non precisa articulación sistemática? Será que ós que alí acudiamos, caídos xa do cabalo, nada lles importaban as análises e os conceptos? Terá Piñeiro vontade de sistema ou abondaralle coa moral de contaxio e co mirar –“non hai forma de trato humano que tanto me agrade coma a dereita intimidade”– a fite? Será que o que lle importan son as actuacións fieis consigo mesmo –“a miña máxima virtude é a fidelidade a min mesmo, aos meus pensamentos, aos meus sentimentos”– e nada ou pouco os conceptos que as explican para os demais? Será, en fin, que os deberes éticos non precisan vertebración lóxica?

A resposta, por xunto, é que toda a escrita de Piñeiro prosegue os vieiros existencialistas nos que sempre se toma ao ser humano como punto de partida; a antropoloxía, pois, ha ser o fundamento para calquera outra consideración teórica sobre a condición humana:

“Se o home é o fundamento da filosofía, antes de acometer a empresa metafísica cómpre chegar á posesión dunha Antropoloxía filosófica na que o ser do home se clarifique en toda a súa rica complexidade”⁸.

A lóxica da proposición condicional é rigorosa; o antecedente, ser humano, implica necesariamente o conseqüente, filosofía; daquela é imprescindible coñecer

7 “Ou non estamos á altura do noso papel, ou nós mesmos temos que ser un camiño novo e inédito para a nosa cultura. Non temos a obriga de nos limitáremos a percorrer os camiños que outros trazaran, se non a de ser nós mesmos camiño”. Ramón Piñeiro, *Cartas a un mozo galego*, Vigo: Editorial Galaxia, 2005, p. 38.

8 Ramón Piñeiro, *Filosofía da saudade*, Vigo: Ed. Galaxia, 1984, p. 28.

ben o antecedente –“a filosofía ha de fundarse no coñecemento do ser do home”⁹– para despois asistir á conformidade da correspondente filosofía.

Mais, como chegar a tal coñecemento? “Ese coñecemento atínguese orixinalmente por unha vivencia sentimental” e a Antropoloxía que conforma é “unha antropoloxía-vivencial”. “Vivencia sentimental” que fará de camiño rexio ata desvelar esa complexa realidade que é cada un dos galegos, vivan ou non en Galicia, saiban ou non de antropoloxías.

Pero cabe preguntar, tamén de acordo coas correntes existencialistas, por que o ser humano, un ex-sistente, ha ser o punto de partida para a Metafísica, a Teoloxía, a Cosmoloxía ou a Escatoloxía, por exemplo? Desde o sentido que Piñeiro lle dá á súa escrita, a resposta non ten volta: facer diante de nada Antropoloxía filosófica é unha exixencia moral cos individuos e co pobo galegos –“A identificación co propio pobo [...] é un deber moral de tódolos seres humanos”–. Non é tanto un problema de fundamentar a filosofía en canto ciencia, que tamén, canto de facela viva e útil para o diario existir. O ser dos galegos é necesario coñecelo para desenvolver unha existencia consecuente e proxectar un futuro coherente. Pero estas dúas derivadas –“vivir proxectando e falando sobre Galicia”– tamén son imposicións da “virtude da lealdade” da que sempre parte. Loxicamente, sería de esperar algunha mención máis explícita á Ética que a sinxela intencionalidade de coñecer o pasado material e espiritual de Galicia así como preservar a súa singularidade no conxunto da cultura europea de *Olladas no futuro*¹⁰. Certo que a forza obrigante dos proxectos que propón irradia desde un deber ético de futuro, “preocupación fundamental do noso destino como pobo”, certo tamén que a gravidade do pasado e a actualidade do presente “configuran unha imaxe da realidade galega vivida por unha mente intensamente preocupada polo futuro desa realidade”, e máis certo que todo iso é contido propio dunha disciplina filosófica chamada Ética ou filosofía práctica. Mais ningún epígrafe do índice menta o deber-ser de forma expresa.

No referido ás innumerables cartas enviadas¹¹, hai que subliñar tamén o matiz ético oculto por debaixo do fin educativo expreso: “ser galeguista é ser galego consciente”.

Son documentos que fan figura con el, danlle corpo lizgairo ao seu mundo interior feito de luces e sombras, porque nos levan mesmo ós alicerces do seu ordenamento mental para “unha Galicia auroral”. Son exemplos da apertura ao mundo, aos antepasados, aos destinatarios, a si mesmo, tamén a Deus¹²; un ca-

9 Op. cit., p. 29.

10 Como el di “recolle diversos traballos dos derradeiros 25 anos”.

11 Francisco Fernández del Riego ten publicado en *Galaxia* (anos 2000 e 2005) dous extensos (275 e 189 pp.) epistolarios de Ramón Piñeiro; o Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades nos *Cadernos Ramón Piñeiro* N.ºs II, III, V, VIII, XI, deu á luz unha boa presada delas.

12 Séneca, Cicerón, Plutarco, san Agustín, etc. foron mestres para os autores da idade clásica da carta, o século XVIII.

miño de ida (escribir) e volta (contestar) polo que Piñeiro fixo circular, certo que a paso de boi, con sosego e sen ruídos, a intrahistoria de Galicia na última parte do século XX. Son, á vez, para nós hoxe, testemuños interpersoais –“Ti [C. Casares] estás chamado a ser un dos grandes renovadores da prosa galega”– que nos levan a pensar en suxeitos concretos que viven nunha época e sociedade concretas con responsabilidades ben concretas –“Ti [Avilés de Taramancos] ben sabes que si nós non nos entregamos á empresa, iles [campesiños, mariñeiros] seguirán indefensos e abandonados”–. Son “espléndidas posibilidades”, “novas esperanzas” adiviñadas polo autor para o patrimonio común galego –“Mira, meu amigo [Xosé Luís Allué]. A través das cartas túas [...] axiña vin que nelas escintilaba a lus dos escollidos, a lus auroral que envolve ós sinalados polo Destino para camiñantes das roitas áureas do puro ideal [...] Tal é, para a miña maneira de ver, o teu caso, querido José Luis. Coido que tes diante de ti ise heroico, difícil, arriscado e, si triunfas, grorioso destino”–.

Son, en fin, instrumentos aptos para calquera contido, pero diante de nada para o trato persoal –“porque o animaba a virtude de chegar a todos, e de se adentrar en todos os ánimos”¹³– e para sumar forzas na hora de dar chegada á execución de rehabilitar a cultura galega. Os xuízos de valor sobre os actos, igual propios que alleos, encamiñados a levantar todo un proxecto espiritual moderno, ningunha forma expresiva mellor poden ter que a carta breve como xénero epistolar¹⁴. En ningún outro lugar aparece máis clara a idea de que o galeguismo non é unha pura actitude taumatúrxica do seu fundador, menos aínda un solipsista proceso de enfiar ideas entre si –“analizar e relacionar loxicamente os datos do coñecemento obxectivo”–, ou de elaborar pensamentos en soidade, senón unha acción que precisa do concurso de outros, unha actuación para influír nos comportamentos alleos a prol desa aspiración. E iso zumega prudencia, bo xuízo, de arriba abaixo, luzadas de home cordo.

O problema xorde cando nos preguntamos: sendo que a escrita de Piñeiro en conxunto está alentada por forzas de tipo moral –“somos poucos os que sentimos o imperativo moral da empresa”–, por que ao seu ensaio máis relevante, á tida por obra magna do ideólogo e propagandista do galeguismo, *Filosofía da saudade*¹⁵ (1984), non lle puxo algún outro título de arrecendo ético? Sería porque trata de antropoloxía filosófica pura e dura e non quere enganar? Sería que un título tan vago e ingrávido non di nada en concreto sobre as verdadeiras intencións do autor? Será, en definitiva, que para nada trata, como no índice semella, de Ética?

Non é de tolos pensar que nin por dentro nin por fóra dos libros se refiran títulos de saber práctico, de normas para a propia conduta, de teorías descritivas

13 Francisco Fernández del Riego, *Cartas a un mozo galego*, Vigo: Editorial Galaxia, 2005, p. 10.

14 Ter ao día o correo era un traballo para o que sempre buscaba tempo; e se non, sempre se escusaba.

15 Basicamente contén traballos concibidos e publicados na década dos cincuenta.

para acadar o bo, de indicacións para comportarse eticamente ben individual e colectivamente; se tal fixer, con todo dereito pensariamos que así Piñeiro, coma noutros tempos Aristóteles, Kant e mesmamente Nietzsche, primeiro formula o modelo teórico de Ética para logo comprobar se tal paradigma se cumpre ou non na vida de diario dos galegos. O **ethos** moral, dese xeito, viría prefixado de antemán e os conceptos esenciais cos que a razón práctica ha funcionar (lealdade, fidelidade, responsabilidade, futuro) pasarían a un segundo plano en canto obrigas morais. Nese suposto importaría sobre todo coñecer o ser do que se parte no deseño do modelo para, loxicamente, derivar del o deber. Se tal fora, o centro de gravidade iría pasando do ser ao coñecer e deste ás consecuencias prácticas. Pero a perspectiva de Piñeiro non é a naturalista nin a psicolóxica (necesidade de coñecer e saber das consecuencias), senón a estimativa, a valorativa, a sensitiva, a ética; aquela que presenta esa necesidade psicolóxica (coñecer e saber) como un deber moral, mais non como o fundamento dese deber.

A primeira obriga moral de Piñeiro como intelectual que quere facer antropoloxía en sintonía coa europea do existencialismo –“A actitude antropolóxica é a característica fundamental no ámbito cultural de Europa”¹⁶– é clarificar o propio ser, facerse cargo das súas capacidades, desenvolver as súas potencias, responsabilizarse do que é, pero sobre todo, do que libremente decide e pretende ser dentro dos límites do propio mundo –“Aclarar o ser do home [galego-portugués] en toda a súa rica complexidade”–. A responsabilidade diante o propio futuro, a liberdade individual perante a Vida e o Espírito que cadaquén encarna, a posibilidade de proxectar e construír a persoal condición moral son tres conceptos nucleares no ensaio *Filosofía da saudade*. Un trío claramente ético, nin naturalista nin psicoloxista.

Descubrir a singularidade individual e social galegas proseguindo o mainel do sentimento da saudade –“a vivencia espontánea da pura intimidade, vivencia fonda, escura e pasiva, porque se produce con independencia e con anterioridade á actividade do intelecto e da vontade”¹⁷– é un labor antropolóxico, certo, pero mandado e ordenado pola ética da fidelidade. Deste modo, a constitución do propio ser, en definitiva, o coñecemento do propio ser, é asunto da razón práctica máis ben que da teórica. A primeira acción galeguista é o “auto-coñecemento”. A segunda, crer no galeguismo como fonte de novos alentos para a vida humana en Galicia. A terceira, transmitírllelo aos descendentes pola única razón de ser un valor moral que tamén eles han conservar e, talvez, legar.

16 Ramón Piñeiro, *Filosofía da saudade*, p. 25.

17 Op. cit., p. 34.

A DUALIDADE SOIDADE-TRANSCENDENCIA

Todo ese labor de enxergar a “filosofía” coa “antropoloxía-vivencial” está virando arredor do “sentir” como epicentro do microcosmos humano. O “sentir”, enrocado na “soidade ontolóxica radical” reverberada na vivencia metafísica da saudade – “o radical sentimento da nosa soidade” –, ao fin e ao cabo, non ten máis obxectivo que rematar por transcender cara ao pasado (historia), cara ao presente (vida) e cara ao futuro (deber-ser) desa especial “singularización do Ser” (conxunto de singulares) que son os galegos e a súa cultura¹⁸. Dito en poucas palabras: a soidade reclama compañeiros. Chama por entrar en relación co mundo do real e, incluso, do posible; por perfeccionar a participación na Vida e no Espírito da Humanidade; en definitiva, pola realización histórica desa “soidade orixinal” que demanda plenitude e complementariedade noutras instancias:

“A existencia enteira é unha pura actividade transcendente, un esforzo incesante por crebar a soidade”¹⁹.

A transcendencia pretendida non é a propia do coñecer, que precisa da mediación dos obxectos coñecidos (propensión centrípeta) para rematar facéndose ideas – “teoría” – na mente humana, nin a volitiva (inclinación centrífuga), que busca dominar o mundo dos obxectos – “mundanización do ser do home” – ata reducilos a puros medios ao servizo do arbitrio humano, nin sequera a mística, que pretende aniquilar a soidade na inmensidade da correspondente divindade²⁰, senón aquela que establece unha relación sen mediacións entre a soidade e o Ser (totalidade de cada un dos existentes concretos); aquela soidade que busca alteridade para se unir sen máis vincallos. A que na saudade – “que carece de referencia a un obxecto” –, olla a fusión do ser do ser humano co Ser. En definitiva, e para o caso de Galicia, pola transcendencia propia do sentir. Na transcendencia sentimental, entre a singularidade do individuo e os demais, tanto como grupos, comunidade ou unicidades, a relación ocorre de forma directa entre intimidades:

“De aí resulta que o noso despregue existencial ten varias dimensións, e dúas delas son: a realidade singular, única, do noso ser individual, e a realidade social, comunal, que asimilamos ó noso ser a través da cultura. A saudade e a sociedade veñen sendo, xa que logo, dúas dimensións do noso ser”²¹.

18 “[A cultura] nace da actividade creadora do individuo e vive da actividade conservadora da comunidade”. Ramón Piñeiro, *Cartas para os amigos*, Col. 114, n.º 113, Ed. El Correo Gallego, p. 19.

19 Ídem, *Filosofía da saudade*, p. 38.

20 “A única forma do puro transcender é o Éxtase místico, no que o ser singular queda “anulado” polo Ser [...] A transcendencia total sería a anulación total da singularidade como tal”. Ramón Piñeiro, *Cartas a un mozo galego*, p. 48.

21 Ídem, *Filosofía da saudade*, p. 102.

Este premente e constituínte conato de transcendencia non está amparado por un Ser infinito, unha Natureza divinizada, un Espírito absoluto, unha Idea universal ou unha Vontade ilimitada, ao fin, principios transcendentos ao ser humano, senón que ten como único punto de partida “a finitude ‘esencial’ do ser humano”²². Un existente, pois, sen o respaldo de ninguén, sen universais desde os que entender cada ser concreto; tamén sen o abandono por parte de míticos protectores. Dous supostos, xa para se sentir predestinado, xa para notar en carne viva o desamparo ou a culpabilidade de estar de máis no mundo dos ex-sistentes, que Piñeiro nunca saca á porfía filosófica.

Por “finitude” ha entenderse o existente humano temporal, que nace e morre, e sabe da súa temporalidade.

Por “esencial”, aquilo que fai ser algo; “esencial” non é o que unha cousa é senón o que fai ser e seguir sendo a outras; o pai, por exemplo, é esencial para o fillo, sen el este non existiría, mais non é a esencia do fillo; no ámbito do “esencial” non impera só a lóxica lineal de causa-efecto, senón a lóxica sistémica na que tamén os efectos posibilitan as causas, por exemplo, grazas á existencia do fillo o pai sabe de paternidade; para Piñeiro, o ámbito do “esencial” calla no da posibilidade e no da liberdade como realidades necesarias para que a transcendencia do sentir sexa efectiva.

Por “ser humano”, individuo que encarna a Vida e o Espírito nunha circunstancia determinada –“O Espírito vitalízase e a Vida espiritualízase no ser do home”–. En canto Vida é unha individualidade distinta a calquera outra; en canto Espírito ten igual dereito e dignidade que calquera outra. Daquela, é un existente aberto constitutivamente aos demais e consciente de que os seus comportamentos non só lle afectan a el; canto a súa persoa exsuda influirá noutros.

Entón, a singularidade galega, ora individual, ora comunitaria non se pode comprender desde modelos egoístas, nin representar en prototipos de intereses de grupo ou de particulares; en definitiva en esquemas de “aldeanismo”. Sería unha interpretación que negaría a condición espiritual que todo individuo humano encarna.

Pero a transcendencia do sentir que ha partir do ser do home galego necesita en primeiro lugar volver aos tempos pasados para asistir á filoxénese da “galicidade” e, así, “ver cómo se realizou na historia”. Sen esta mirada retrospectiva, non se pode proxectar nada con sentido que estea á “altura de tempo presente”. Tamaña transcendencia non é un puro refacer os feitos queridos ou impostos do pasado sen máis, senón meterse nas historias das motivacións emocionais que acompañaron tales eventos; a relevancia do pasado está no mundo do emocional, nas motivacións sentimentais que empurraron á concreción dun pasado moi determinado. Algún hermeneuta pode marxinar a saudade na interpretación da lírica galego-portuguesa, por exemplo?

En definitiva, a transcendencia do sentir ha desembocar na Historia emocional galega, imposible de comprender desde a transcendencia propia do coñecer ou do querer. A responsabilidade, a fidelidade e a lealdade á circunstancia cultural presente foron os tres motores morais que o empurraron a ordenar, descubrir, analizar e conceptuar a Historia emocional de Galicia²³. A historia económica, a social, a política, a cultural, serían intelixibles sen as motivacións emocionais (arela, nostalgia, morriña) que van por debaixo pavimentándoas todas. É a volta ás cousas mesmas, empezando pola Galicia primitiva dos celtas, para que elas falen sen medo e digan como foi en realidade o pasado galego. É a maneira fiel de unir Galeguismo e Historia, de preservar a Alma de Galicia e de acabar coa profunda: a da miseria e do analfabetismo, a que fai encoller a alma. Mais para iso, a simpatía, a estima e o amor son imprescindibles. Será que a quen Galicia non lle caia en graza estará incapacitado para facer a súa historia emotiva? Será que onde falten sentimentos non se dan realizacións?

POSIBILIDADE, LIBERDADE, ESPERANZA

Pero o que máis importa é asegurar o futuro do ser dos galegos; para iso outros tres conceptos “esenciais” (que fan nacer novas realidades), tamén do mundo da ética, tamén reguladores do compromiso galeguista (posibilidade, liberdade, esperanza), amencen no horizonte de longa ollada ao que nos leva a *Filosofía da saudade*. Sobre eles descansa a difícil tarefa de renovar o galeguismo do futuro desde o contexto presente. Son todos eles valores, calidades, atribuídos a un suxeito individual, á persoa de Piñeiro, como intelectual que quere claridade conceptual para o corpus doutrinal que vén ganduxando. Nesas seis “virtudes” calla, de principio a fin, o exercicio intelectual antropolóxico asumido como máxima obriga moral. E máxima aquí quere dicir radical, porque o que está en xogo é o ser ou deixar de ser dos galegos, non tanto ser ou non ser.

O soporte ético de *Filosofía da saudade* polo que se refire a galeguismo para o tempo presente e para o futuro máis inmediato ten un orixinal e suxerinte fundamento tamén dentro da corrente contemporánea de filosofía europea:

“inquietudanza antropolóxica, intuicionismo a-lóxico e método fenomenolóxico”²⁴.

É o sostén que lle dá o non-ser, o posible, o poder ser, o que está entre o non-ser –nada– e o ser (existencia) do ser humano (realidade); dúas forzas encontradas das que emerxen as posibilidades humanas máis variadas de chegar a ser:

23 Segundo Piñeiro, a Historia da saudade desde as crónicas e cronicóns medievais deica a interpretación del mesmo. Véxanse as pp. 85-103 da *Filosofía da saudade*.

24 Op. cit., p. 25.

“Entremedias da nada e da realidade, emergullando co propio esforzo sobre da posibilidade, está o ser do home entregado á incesante responsabilidade da autorrealización”²⁵.

As éticas naturalistas, as que derivan o “deber” do “ser”, deixan de ter vixencia desde o momento que a responsabilidade e traballo humanos entran no mundo do posible para crear novas respostas ás vellas preguntas polo qué e cómo debemos facer. A Ética é unha das grandes creacións humanas, unha invención, elaborada sobre o espazo que entre si deixan o que o ser humano é e o que non é. A ese intersticio Piñeiro chámalle posibilidade. “O ser do home”, isto é a existencia humana, consiste precisamente en facer que o posible chegue a ser realidade.

De tan fráxil textura humana brota, coma de situación límite, e por mor do esforzo por construír un modelo teórico para a existencia dos galegos, o chamado galeguismo. A fidelidade da que tanto fala abrolla na apertura aos demais, á sociedade e ao mundo espiritual galegos encarnada na transcendencia da sensibilidade; concrétase en comportamentos operantes para que ese posible chegar a ser (ideal moral, deber ser) manteña a “singularidade sentimental” que ser galego significa no mundo do Ser (conxunto de seres existentes e posibles).

Claro está que só se intelectuais coma Piñeiro fan proxectos, a posibilidade será real e a greta fecunda; de nada serviría coñecer exhaustivamente a Antropoloxía, a Historia, a Arte, a Lingüística, etc., galegas se faltan propostas innovadoras que lles fagan dar de si o que poden dar. De faltaren estas, estaríamos diante de modelos fosilizados, encerrados no fáctico, carentes de novos horizontes, puro positivismo sen máis alternativas que repetir o eterno ciclo do xa sentido, o xa visto, o xa feito, o xa vivido. Sería unha cultura sen respostas novas, sen espírito creador, con moito pasado, algo de presente e ningún futuro. Acaso o ensaio *Filosofía da saudade* en todos os seus epígrafes non é unha posibilidade aberta, unha oportunidade, para unha Filosofía galega? Acaso non agocha os alicerces para que se elabore esa disciplina académica que non existe²⁶? Acaso a saudade, da que tantos e tanto se ten falado²⁷, non loce na pluma de Piñeiro valores e caras nunca vistos?:

“Na medida en que haxa filósofos galegos, a nosa filosofía irá xurdindo de seu”²⁸.

A abertura “entremedias da nada e da realidade” implica para a Ética construtiva encarnada no galeguismo a seguinte correlación entre o ser e o deber-ser: só se hai un proxecto innovador o real é posibilitante; e só hai proxectos innovadores

25 Op. cit., p. 9

26 “Por ser a filosofía, en Galicia, máis unha inqueda espiritual que unha tradición teórica, semella...”. Ramón Piñeiro, *Filosofía da saudade*, p. 7.

27 Lisboa é a capital da saudade: unha rúa e un santuario a ela dedicados; sete outeiros, un río coma un mar e barcos que marchan para o “outro mundo” son títulos de sobra.

28 Salvador Lorenzana, “Unha entrevista con Ramón Piñeiro”. *Galicia emigrante*, n.º 11, 1955, p. 17.

se teñen en conta as posibilidades dadas pola historia pasada. Rememorando a fórmula dual kantiana: proxectos sen feitos son toleadas, intuicións visionarias; feitos sen proxectos, animaladas, naturalismo rutineiro. Ámbolos dous son indispensables.

A razón práctica cando cavila no obrar ético demandado polo galeguismo ten que o facer con sentido de validez obxectiva; do contrario, en vez de posibilidades reais manipularía puras figuracións sentimentais, desvaríos, emocións afastadas dos seus obxectos, puras sensibilizacións máis propias de seriais venezolanos que dun saber “autorrealizarse” con sentido común. Pola contra, unha praxe sen **sentir** transcendental quedaría reducida a puro egoísmo particularista, ao vaivén da pura temporalidade; ao presente e só ao presente instantáneo; en definitiva á pura aparencia:

“A realidade, claro, nunca permite, sostén Piñeiro, que as ideas teñan cumprimento pleno, e sobre todo que o teñan instantáneo”²⁹.

Nin que dicir ten que unha ética extraída das posibilidades que Piñeiro ve entre as diversas historias do mundo sentimental galego, en definitiva a forma de entenderen a saudade os antepasados, e a nada, isto é o que non ocorreu, ha facerse de forma razoada, lóxica, argumentada, pensando tanto as experiencias subxectivas coma as obxectivas, e tendo en conta os coñecementos dos fracasos e limitacións que a dura realidade lle impuxo ao seu querer i-limitado. “O intuicionismo a-lóxico” só é o punto de partida, a contemplación directa da soidade na áurea da saudade. Por iso será unha ética sacada da intuición sensible e atravesada de principio á fin pola sensibilidade; en definitiva, unha ética do esforzo humano por ser leal a Galicia coa finalidade de temporalizar (anovar) e intemporalizar (conservar) o **sentir** como sinal distintivo.

Nin que dicir ten que ese paradigma constituínte do novo galeguismo ha cumprir todas as propiedades lóxicas que a tradición occidental lle reserva á ciencia Ética: saber universal (todo ser humano está chamado a facerse boa persoa), nin necesario –cadaquén á súa maneira–, nin exacto (contar co que hai e co que non hai), feito de valores morais que traspasan o real para situárense no futuro. Á Ética non lle importa tanto o que houbo ou hai como o que haberá ou, se non, sería bo que houbera.

Sacada, pois, da posibilidade entre a nada e a realidade sentida, que supón ademais de esforzo humano? Liberdade. E que descrición fai da liberdade? A que se mostra no sentimento da saudade –“a liberdade percibímola polo sentimento da saudade”–. Velaquí, segundo Piñeiro, onde temos que pór o observatorio sempre que se fale de antropoloxía galega: partir sempre do que na saudade se nos mostra. Esta perspectiva sentimental permitiranos ir acaroando os problemas desde o sentir en canto que é o máis substancioso do ser do home galego.

29 No programa “Xente e terra” –seis días de conversa con R. Piñeiro– de *Radio-4*, 1990.

Collendo o fío da antropoxénese pola punta, a liberdade é a matriz da que nace a chamada “humanización do Ser”; isto quere dicir que é a que fai que a especie humana quede singularizada no complexo mundo do vivo como a especie capaz de crear cultura. Grazas a ela –“A singularidade ontolóxica do ser do home identifícase coa liberdade”– os homínidos devenen humanos, especie distinta de calquera outra. A teoría da evolución fai un punto aparte cando a liberdade agroma no novelo da vida.

Desta primeira percepción concluímos que se trata de algo que afecta ao ser, ao ontolóxico –nin á moral (liberdade de conciencia), nin á vontade (libre albedrío), nin á lóxica (liberdade de pensar), nin ao psiquismo (crese libre)–, ao constitutivo da singularidade humana en canto tal singularidade.

Unha segunda manifestación sobre a liberdade como don privativo da especie humana consiste en presentala como trazo antropolóxico irreductible a calquera outro parámetro cualitativo, ora material, ora espiritual, relixioso ou estético; é, di Piñeiro, “esa intimidade última [mellor estaría *derradeira*] do ser humano que non se reduce a ningunha outra cousa”. Realidade, pois, que fai únicos tanto á especie coma aos individuos. Quen non a sinta como algo intransferible, persoal, íntimo, situada na derradeira capa da súa existencia, non entenderá nin as funcións nin o porqué do seu quefacer ontolóxico. En efecto, Piñeiro insiste en privala de calquera sospeita de realidade abstracta ou impersoal:

“A intimidade do ser do home é a liberdade”, “a intimidade radical do ser do home é a liberdade. A intimidade é esencialmente liberdade”³⁰.

Se na primeira delineación a liberdade queda ordenada no tempo, agora faino no espazo de cada humano –“a intimidade é esencialmente liberdade”–. Dúas perspectivas (razón de existir distinta para a especie e para cada individuo) que conflúen na tese de que liberdade e humanidade son realidades que mutuamente se implican. De faltar unha calquera, simultaneamente faltaría a outra. A liberdade é tan íntima coma a propia intimidade; entre elas dúas é imposible fixar prioridades temporais ou espaciais.

Concretada a liberdade no mundo interior dos humanos, deseguido describe a relación que esa intimidade garda coa exterioridade tanto individual coma social, pois no ser do home hai máis constitutivos có da liberdade:

“O ser do home é Vida e é, ó mesmo tempo, máis que Vida; é Espírito e é, [...] máis que Espírito; é Historia e é, [...] máis que Historia; é Arte e é, [...] máis que Arte [...] ese ser máis, ese algo que está alén da Vida, do Espírito, [...] é a liberdade”³¹.

30 Ídem, *Filosofía da saudade*, pp. 77 e 78.

31 Op. cit., p. 77.

A Vida (herdade biolóxica), o Espírito (herdade cultural), a Historia (temporalidade), a Arte (intemporalidade), son dimensións que arrodean a liberdade na conformación dos individuos humanos. Pero son constituíntes necesarios (non é imaxinable un ser humano libre de vida, ritos, mitos) e derivados porque abroscan da intimidade en canto instancia transcendental que esixe saír de si mesma e conformar esas catro realidades obxectivas, distintas entre si, que á súa vez se identifican e se distinguen do fondo común do que emerxen. No moito ou pouco que teñan de libres poden comprenderse intuitivamente; no que teñan de necesario, presentarán resistencia ao coñecer intuitivo, serán opacas para a intuición e só o coñecer racional poderá desentrañalas, exhibilas a través da linguaxe. O que nunca sucederá é que as realizacións concretas da liberdade humana (modos de ser dos existentes) esgoten a intimidade humana, isto é a liberdade; sería tanto como acabar coa especie humana ou que un individuo deixara de ter “mundo interior” para telo só “exterior”; iso é non ter humanidade, deixar de ser humano. Por conseguinte, nin esgotamento nin identidade total entre a liberdade e as súas manifestacións:

“O ser do home realízase en catro dimensións distintas: a Vida, o Espírito, a Historia e máis a Arte. Polo tanto, nestas dimensións maniféstase o ser do home, que, con todo, en si mesmo é algo distinto dese manifestarse, é o fundamento da manifestación”³².

A intimidade humana –isto é, a liberdade– é transcendental por canto polo querer, o amar e a graza interpersonal entra en comunión coas outras intimidades sen ningún tipo de intermediarios; o mundo dos sentimentos –“a raíz vital do home”– compenétrase e comunícase co mundo afectivo dos demais grazas á transcendencia propia da intimidade humana. Daquela “o punto de maior plenitude de liberdade é o da intimidade humana” mentres que no da exterioridade, no que arrodea ese mundo interior, nas catro dimensións obxectivas citadas, a liberdade ten o “punto de menor intensidade” por seren “dimensións da realización do ser do home”, mais non o mesmo ser:

“E esa liberdade íntima é mesmamente o fundamento da temporalidade e da intemporalidade, da Arte e máis da Historia, como dimensións da realización do ser do home”³³.

Daquela, o compromiso público coa realidade galega (xentes, terras, idioma) ha empezar pola lealdade consigo mesmo (intimidade). Lealdade que necesariamente ha partir da liberdade como o máis propio de si mesmo –“a súa singularidade constitutiva”– e como o principio desde o que debe explicarse a realización –“despregue de dentro a fóra”– do home galego ao longo do tempo. Se a dimen-

32 Op. cit., p. 78.

33 Ibidem.

sión máis radical dos seres humanos é a liberdade, ela ten que ser o fundamento derradeiro de todos os proxectos que busquen a plena realización:

“[...] o ser do home ten un sentido ontolóxico positivo: a realización da liberdade”³⁴.

Do contrario non se partiría da raíz e faltaríanos o trampolín necesario para que os humanos sigan sendo humanos e os galegos, galegos.

No deseño do galeguismo, a certeza moral que supón basealo na liberdade é a única escala da que debemos fiarnos á hora de interpretar calquera das súas derivadas; se Piñeiro pensase que o seu modelo estiña a liberdade, en definitiva que o fundamento se identifica coas catro manifestacións citadas, debería concluír que se acabou toda nova posibilidade cultural para Galicia, empezando pola que el presenta e representa. O galeguismo sería imposible e o ser do home galego no futuro sería igual que foi no pasado. O ser do ser humano, tamén dos galegos (sentir, liberdade, intimidade) non pode igualarse á suma dos tempos das existencia humanas concretas.

A perseveranza na lucidez, unha vez descuberta esa función, só é superada pola coherencia que de tal principio se deduce para a vida pública e, mesmo, privada do autor. Tamén para o presente autonómico. Alguén se imaxina a Galicia democrática (da liberdade) de hoxe sen R. Piñeiro?

Nos anos da ditadura, para os demócratas españois era algo moi urxente a liberdade política; para Piñeiro, ademais, era esencial a liberdade como esa realidade “máis que Vida [...] máis que Espírito [...] máis que Historia [...] máis que Arte”; aquela que ao ser humano lle dá posibilidades de xerar novas ideas e de se realizar como ser vivo distinto de calquera outro, mesmo de seguir a cultivar a personalidade cultural propia. Calquera posibilidade, por máis fácil que for a súa actualización, sen liberdade faise imposible de feito. Desta, da esencial, da que fai ser, é da que se farta de falar neste ensaio, facéndoa soporte da súa alternativa galeguista. A outra, a externa, deixouna en mans de activistas da protesta política e da algarada na rúa.

Da esencial dinos que de faltar non habería cambios na Historia; o Espírito e a Vida encarnados en cada individuo, galego ou non, restarían imposibilitados para axustar (da lóxica dos tempos forman parte as mudanzas) o galeguismo ao reloxo da historia, neste caso europea. Sen liberdade, a posibilidade humana de crear desaparece. E canda ela a posibilidade de transcendencia moral cara a un mesmo, aos outros, Deus ou á Natureza, pois de sempre a Ética argumenta o modo de actuar no mundo dos outros, incluídos, claro, os non nados; esváese igualmente a posibilidade de vivir a vida dirixíndose cara a adiante, de gastar a propia existencia traballando en proxectos de futuro.

34 Op. cit., p. 80.

Os actos e iniciativas propiamente éticos (que outra cousa é a Ética que reflexións sobre a existencia humana libre?) han nacer necesariamente da nai liberdade. Por iso as súas leis non obrigan a todos, só aos que comparten uns mesmos fundamentos e valores. Piñeiro tece un modelo de Ética para todos os galegos fundado na liberdade e tendo en conta a circunstancia epocal, o aquí e agora europeo e galego:

“Resulta claro, xa que logo, que a evolución histórica da cultura galega foi limitativa para a plenitude existencial dos membros da comunidade. Devolverlle a capacidade normal do seu desenvolvemento sería a única maneira de recuperar tódalas posibilidades desa plenitude”³⁵.

Pero cando a liberdade é fundamento, a responsabilidade infíltrase en todos os pasos dados; nada queda fóra, nin as opcións persoais, nin as execucións, nin a coherencia, nin sequera o futuro, que se verá obrigado a fallar sobre a bondade ou maldade do proxecto elixido.

En definitiva, Piñeiro constrúe o relato do galeguismo co propósito de articular estas dous conceptos: se os individuos, ao igual que o pobo, galegos son libres alcanzarán a plenitude do seu sentir; isto é, serán plenamente humanos.

Outras filosofías existencialistas coinciden na mesma idea de situar a liberdade como o principio que fai da existencia humana moito máis que unha forma de vida entre outras, como o que lle dá a capacidade de superar o mundo instintivo, como o que lle permite saír de si mesmo por medio da intuición, o razoamento e o pensamento.

Pero o tratamento que recibe na *Filosofía da saudade* diferénciase doutras de corte existencialista polo concepto de saudade non polo de Filosofía. En efecto, a vía perceptiva utilizada por Piñeiro, a saudade, a autopercepción sentimental da singularidade que significan a cultura e antropoloxía galegas diferénciase da angustia (Heidegger), da vivencia do fracaso (Jaspers), do engullo (Sartre), do anoxo (Jankélévich), etc.,³⁶ sen que iso supoña desprazar a liberdade do epicentro. A novidade da saudade fai que no conxunto do existencialismo europeo a deriva de Piñeiro teña entidade académica de seu³⁷.

Se a posibilidade e a liberdade son os dous eixes sobre os que pon a andar o proxecto galeguista, a esperanza persoal co que o fai é a forza que, sempre desde dentro a fóra, tira del. Unha esperanza totalmente subxectiva, dependente en todo del, do seu presentimento optimista, do seu mundo de afectos, da crenza –“forza

35 Op. cit., p. 103.

36 Cfr., pp. 27, 48-55.

37 “Comparto plenamente as consideracións que fas tocante o desequilibrio que se bota de ver nas nosas letras, demasiado entregadas ás correntes ultrapirenaicas e pouco arraizadas no chan galego”. Ramón Piñeiro, carta a Carballo Calero, 16/XII/1961, *Cadernos Ramón Piñeiro*, V, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidade, 2004, p. 50.

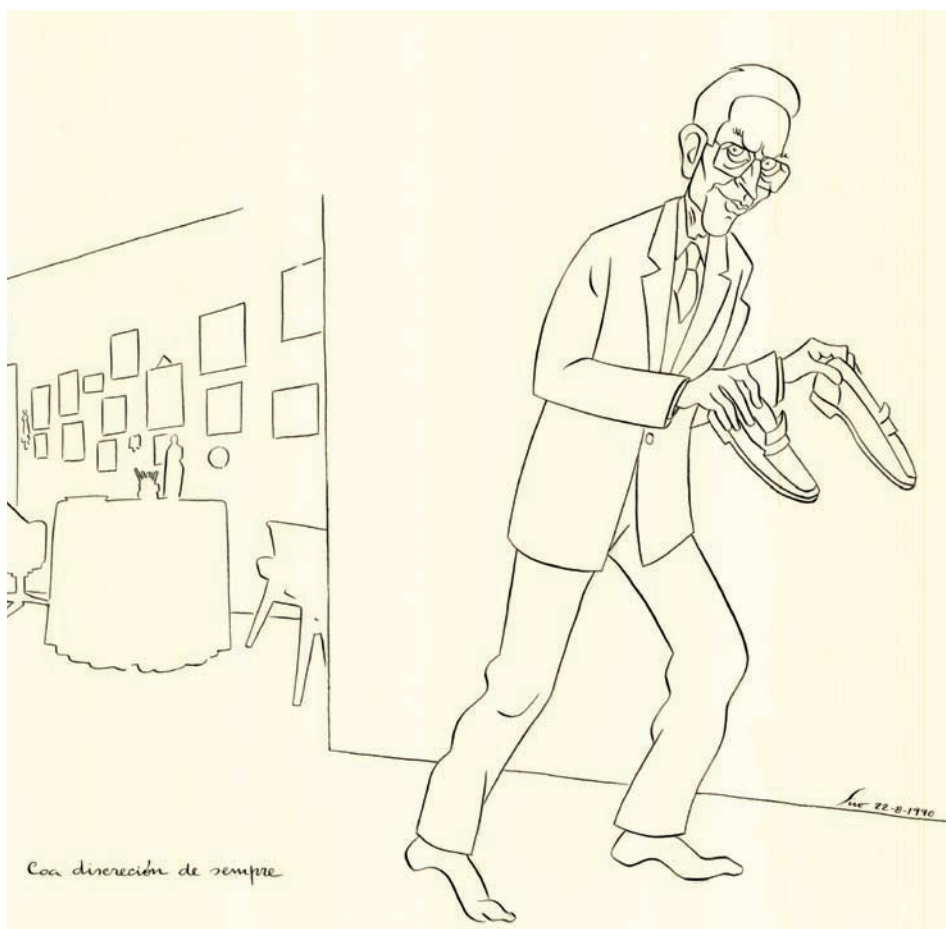
afirmativa do propio ser”— en si mesmo e nas súas ideas, do seu esperar, do compromiso persoal consigo mesmo, da súa teima por apoiarse nun futuro ben entrambilicado máis que no pasado inmediato de “terror represivo”; pouco ou nada pendurado do esperado porque o proxecto galeguista cando foi ideado era para a estimativa dos posibles interesados unha pura nada, entendida non como remota posibilidade de existencia, senón como culpa pola que penar, alifafe que, por se acaso, mellor sería que nunca existise.

A identificación emocional coa realidade galega levouno a, expurgando entre as existencias e as deficiencias, delinear un proxecto no que plasma a lealdade sobre todo á súa persoal intimidade e ás posibilidades estimadas. É ético porque ten por couzoeiras a posibilidade e a liberdade, pero tamén por ser un valor de futuro, por mirar ao deber-ser máis có ser; é galeguista porque pretende manter o substancial (non a substancia, algo perenne) do ser do home galego entre as transformacións inherentes a todo o limitado no tempo e no espazo. É antropolóxico antes que psicolóxico porque se elabora con materiais comúns a todos os humanos (o sentir, a saudade, a intuición, o mundo interior, son universais humanos, se ben en Galicia e Portugal —“espírito céltico”³⁸— son tan sobresaíntes que dan para falar e fundar unha cultura máis entre as moitas que conforman a Occidental³⁹). É antropolóxico (coñécete a ti mesmo) antes que metafísico porque non parte do universal ou transcendental, do que está despois do físico (primeiros principios do ser e coñecer), para logo entender o concreto e singular, senón todo o contrario. E é ético antes que metafísico porque o fixo desde un mandato moral: sé nobre contigo mesmo e cos teus. No cumprimento deste mandato mirou sempre para diante na hora de lle dar presenza escrita sobre os papeis, as conferencias e demais labores de apostolado; se non existe conciencia de ser galego, cavilaba nos adentros, sería bo que existise. O galeguismo é un proxecto ético antes que metafísico porque, fundado na liberdade individual, ten por principio a realidade singular dos galegos; por fin, convencer racionalmente a cada un de que deben conservar a súa cultura e a súa singularidade⁴⁰. E todo iso son valores (responsabilidade, posibilidade, pleno desenvolvemento, liberdade, futuro, fidelidade, honestidade, etc.) que Piñeiro reclama como deberes morais con Galicia, que, se non os hai, sería bo que os houber. Unha herdade cultural para todos os galegos e para a totalidade da vida de cada un.

38 “Lo genuino, lo originario, lo puro, lo verdaderamente esencial del etnos y del espíritu gallego radicaba precisamente en su celtismo básico y distintivo”. Ramón Piñeiro, “La evolución del celtismo gallego”, *Galicia*, Caracas, n.º 10, 1954, p. 7.

39 “Todo pobo leva en si unha orixinal posibilidade cultural. E todo pobo que desenvolve esa posibilidade ten, mesmo por eso, un posto activo na historia”. Ramón Piñeiro, *Olladas no futuro*, Vigo: ed. Galaxia, 1974, p. 167.

40 “Nesta conciencia fonda e rexa do propio ser é onde radica verdadeiramente o destino histórico do pobo galego”. *Ibidem*.



Con discreción de siempre

Ramón Piñeiro, rúbricas filosóficas
(para unha filosofía galega en construción)

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ QUINTANAR

“Adrián tiña por tópico o desamor dos galegos pola filosofía.
Aínda non chegou o seu tempo...”

Ramón Otero Pedrayo: *Arredor de si* (1930)

PRESENTACIÓN

O fenómeno da filosofía galega ten un fito: a *Filosofía da saudade*¹ (1984) de Ramón Piñeiro. A pesar de ser o resultado da reunión de cinco traballos diferentes (*A filosofía e o home*; *Significado metafísico da saudade*; *Para unha filosofía da saudade*; *Saudade e sociedade, dimensións do home*; *Saudade en Rosalía*), ten, de seu, un nervio compositivo, unha liña argumental e unha estrutura conceptual que nos habilitan para abordalo como un libro completo e unitario. Piñeiro déunolo a ler, aos lectores futuros, como unha obra en si mesma rematada. Deste xeito abordarémosla.

Nela hai catro niveis de lectura. Desde o primeiro nivel contemplamos o conxunto global da *Filosofía da saudade* como unha resposta estritamente filosófica (sistematicamente articulada, vertebrada conceptualmente) de carácter (e método) fenomenolóxico ao problema da saudade, con vistas á construción dunha Antropoloxía Filosófica, baseamento da Metafísica futura². Desde o segundo nivel asistimos ao despregamento dos desenvolvementos conceptuais que sitúan o concepto de saudade nunha rede de filosofemas, que o reconstrúen, coaxustan e refán, reinventando o seu sentido³. Desde o terceiro, a *Filosofía da saudade* atopámola

1 Citaremos por *Filosofía da Saudade*, La Voz de Galicia – Deputación da Coruña, A Coruña, 2001.

2 Id., p. 34. Este é o nivel no que se coloca a autointerpretación do mesmo Piñeiro.

3 Id., pp. 54-55. Neste nivel de lectura posiciónase Andrés Torres Queiruga en “Ramón Piñeiro: a saudade elevada a rango metafísico”, *Nova Renascença. Revista trimestral de cultura*, Porto, Inverno/Primavera 1999, nº 72-73, pp. 45-52.

formando parte, inseríndose innovadoramente, nunha tradición de pensamento galego que, remontándose até os anos 20, se proxecta na filosofía galega actual⁴, achegando os materiais necesarios para a construción dunha filosofía propiamente galega (é dicir, galego-portuguesa)⁵. Desde o cuarto, fánosen visíbeis algunhas rúbricas da filosofía de Piñeiro en tanto trazos dunha filosofía porvir. Dito doutro xeito: desde este nivel albíscanse unha serie de títulos ou epígrafes que, a modo de balizas que sinalizan os marcos impensados da *Filosofía da saudade*, bosquexan os espazos desde os que darlle un merecido relevo.

A nosa intención é practicar unha abordaxe textual desde este cuarto nivel de lectura, presentando expositivamente algunhas das rúbricas da filosofía de Piñeiro coas características anteditas. Deste xeito bosquexaremos as regras do seu filosofar, a súa teoría das facultades, a proposta dunha fenomenoloxía (dinámica e estática) do sentir, unha ontoloxía do singular, e a construción da filosofía galega por vir.

1. REGRAS DO FILOSOFAR

O método filosófico de Ramón Piñeiro inspírase no método fenomenolóxico ideado por Edmund Husserl (aínda que non practique a redución fenomenolóxica), e asume certos resultados da ontoloxía da facticidade do primeiro Heidegger de *Ser e Tempo* (desbotando as análises da temporalidade). Pero, ante todo, incorpora o punto de partida e os desenvolvementos, aínda que non os resultados, das descrições fenomenolóxicas do existencialismo. O máis salientábel é que, de seu, posúe uns trazos que o fan peculiar. Trazos aquilataados en catro regras.

a) Primeira regra: loitar contra o tratamento cosmolóxico e eidético dos problemas filosóficos, atopar o verdadeiro principio (orixe, comezo), natureza (esencia) e articulación (vertebración) antropolóxica dos problemas filosóficos.

O verdadeiro punto de partida da filosofía é a diferenza, a “heteroxeneidade”⁶ entre o home e a realidade. Esta diferenza ocasiona a apertura á vivencia dunha especie de “abismo escuro sobre o que semella estar pendurado o propio ser do home”⁷. Tal apertura existencial verbalízase na pregunta “¿que son eu?”⁸. A planta da filosofía finca as súas raíces nesta inquedanza existencial universal mais, ante

4 En palabras de Piñeiro, o filósofo Andrés Torres Queiruga continúa esta tradición (renovándoa, aprofundándoa) iniciada por Viqueira, Cabanillas, Risco, Nóvoa Santos, García Martí, Castella. Véxanse as palabras de Piñeiro en Torres Queiruga, A.: *Para unha filosofía da saudade*, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, Traslaba (Ourense), 2003, p. 14.

5 Piñeiro, op. cit., p. 51. Unha ilustración deste terceiro nivel de lectura ofrécenola Antónío Braz Teixeira “Rumos da filosofía galega da saudade”, *Nova Renascença. Revista trimestral de cultura*, op. cit., pp. 103-112.

6 Piñeiro, op. cit., p. 11.

7 Ibidem.

8 Id., p. 10.

todo, na súa representación verbal. Os problemas formulados pola filosofía teñen a súa xénese no reflexo discursivo (lingüístico, lóxico) do sentirse (autorreflexivo) o home a si mesmo en cuestión⁹.

Historicamente, segundo Piñeiro, a primeira forma de sutura da diferenza entre home e realidade foi a idea de Ser. A súa exposición explicativa, articulada conceptualmente nun discurso teórico innovador, chamouse filosofía. Polo tanto, a filosofía xorde, desenvólvese e convértese, fundamentalmente, “nun esforzo cara ao coñecemento do Ser”¹⁰. Este coñecemento emprega dúas vías: a cosmolóxica (Ser é Physis, Cosmos, Substancia) e a eidética (Ser é Idea, Pensamento, Concepto). Segundo Piñeiro estas vías de coñecemento perderon o sentido primeiro (e último) da esculca filosófica ao desorientarse polos carreiros do real e do pensamento. Esqueceron que o camiño directo para atopar o Ser é o percorrido do eido antropolóxico: a filosofía faise desde, cara a, e ollando para o ser humano. Desde o punto de vista histórico, para Piñeiro dáse un triplo esquecemento: que o principio da filosofía é a inquedanza existencial do home polo seu propio ser (non por outros seres), que a natureza dos problemas filosóficos é puramente humana (non sobrehumana) e que a articulación da resposta a esta inquedanza humana ten que cobrar forma (primaria, eminentemente) de antropoloxía (non cosmoloxía, gnoseoloxía e, inclusive, metafísica).

b) *Segunda regra: formular os problemas e resolvelos en función da intimidade (non da obxectividade); acudir á intimidade a través do sentimental (non do intelectual, nin do volitivo).*

Ao situarnos no eido antropolóxico, o coñecemento filosófico convértese nun autoconecerse do home: coñecer é coñecerse. Este imperativo de autoconecemento, case socrático¹¹, implica un dobre abandono: o das categorías de coñecemento do mundo obxectivo (ciencia), e o da consideración do ser humano como un ente cuxo sentido se esgota nunha análise rigorosamente racional (dedutiva)¹². Deste dobre abandono tírase unha consecuencia importante: o home autoconécese a través do autosenfentimento, de autosenfentirse, grazas á calidade de autorreflexividade do sentir.

9 Ibidem.

10 Id., p. 13.

11 O “case” socrático de Piñeiro tradúcese en dous imperativos (un epistemolóxico, outro ético): o do autoconecemento, como camiño auténtico de acceso á verdade, e o do diálogo cos amigos, como forma expresiva de comunicación desa verdade. Dicimos “case” porque lle falta o trazo socrático da verdade com-partida: o *logos* socrático non é monólogo (nin soliloquio), non se limita a “transmitir” a verdade atopada, senón que é, esencialmente, diálogo. Desde o punto de vista de Sócrates a verdade é un *symbolleîn*, un signo compartido por dous (ou máis) que o buscan na fala común, non é propiedade de ningún dos partícipes do diálogo (de aí que poida pertencer a *todos* os que falan, e, tamén, escoitan atentamente).

12 Id., p. 19.

Afirma Piñeiro que “fronte á categoría de obxectividade xorde agora a de intimidade”¹³. A intimidade é a magnitude do real radicalmente heteroxénea á realidade obxectiva. Nela é onde hai que formular os problemas filosóficos e atoparlles unha solución conceptual. Mais, como acceder a esta dimensión da intimidade se, por definición, é allea ao xenérico (común, compartido)? Pois a través do sentir. Piñeiro exprésase inequivocamente: a intimidade non se acada co pensamento racional, nin coa querenza volitiva, senón co “sentimento”¹⁴. Na investigación filosófica, de alicerces antropolóxico, “a vía de coñecemento inmediato é mesmamente o sentimento”¹⁵.

Desde o punto de vista filosófico a materialización formal, técnico-académica, desta vía é o “método fenomenolóxico”¹⁶. Grazas á descrición fenomenolóxica da autopercepción sentimental do ser do home, ancoramos a filosofía na vida concreta (individual, persoal) do ser humano, e o decorrer da vida humana (particular, propia) acada representación conceptual, é dicir, sentido (orientación, dirección). Dito outramente: cumprimos coa primeira regra do filosofar.

c) Terceira regra: aplicar a proba do orixinario como comprobación da chegada ao eido propiamente filosófico.

Como dicíamos na segunda regra, a captación definitiva do ser do home non se conquista polas vías conceptual e volitiva, senón pola sentimental. O descubrimento do ser do home maniféstase por medio dunha experiencia persoal de carácter ontolóxico, ou, en terminoloxía fenomenolóxica, unha vivencia (*Erlebnis*) sentimental “orixinaria”¹⁷. Mais, que entende Piñeiro por orixinalidade?

Segundo Piñeiro, cada unha das tendencias da filosofía existencial (Sartre, Jaspers, Heidegger, Jankelévitch) propón unha vivencia determinada, pero distintas entre si¹⁸. Os existencialistas danlle ao sentimento orixinario un sentido “intencional”, unha “dirección transcendente”, unha “referencia a”. Isto posibilita que cada filósofo tome como vivencia sentimental orixinaria aquela que mellor reflicte a súa “actitude”, a posición orixinal do seu estar no mundo. A filosofía existencialista é, ao cabo, unha filosofía que reflicte o *pathos* (particular, privativo) do pensador existencial, máis que describir, expoñer e explicar o *sentire* (universal,

13 Ibidem.

14 Ibidem.

15 Id., pp. 19-20. Certo anticartesianismo revélase aquí: o ser do home, antes que pensado, é sentido. Na vivencia da autopercepción o ser humano non experimenta o seu ser como cousa pensante, senón como cousa vivida. Aínda que é certo que esta vivencia ontolóxica transporta reflexivamente (implícita, tacitamente) o peso doutras vivencias expresadas historicamente, como a de Descartes, e mesmo as de Fichte e Schelling, a súa finalidade é dar un paso máis e, talvez, inclusive, superalas.

16 Id., p. 20.

17 Id., p. 32.

18 Ibidem.

común) do ser humano¹⁹. A proba do “orixinario” pretende rematar con estas aproximacións tinguidas de psicoloxismo introspectivo, enchoupadas nas cores básicas dunha narración biográfica de acontecementos persoais, pretendidamente elevados á necesidade e universalidade do concepto filosófico.

A proba do orixinario consiste na confirmación da chegada ao eido filosófico por excelencia: o fundamento, a esencia. Piñeiro entende que fondeamos no fundamento cando atopamos os trazos do “único”²⁰ e “indiferenciado”²¹, que arribamos á esencia cando topamos co “radical”²² e coa “inmediatez”²³. Estes catro aspectos, no asunto que nos atinxe, revelan a “universalidade”²⁴ e “espontaneidade”²⁵ do sentir. A proba do orixinario é a verificación da pureza de algo (no noso caso, a pureza do sentir, o “puro sentir”²⁶). Na tradición filosófica (de Platón a Heidegger) enténdese que topamos co fundamento-esencia cando arribamos ao eido (nativo, natal, nutricio) do puro (sen mestura), radical (principal), único (exemplar) e inmediato (sen mediacións). Ou, dito doutro xeito, cando achamos o principio metafísico orixinal, orixinador, xenético, do real. A proba do orixinario é, polo tanto, o acto selectivo, e diferenciador, do incondicionado (que serve, ulteriormente, de condición). Para Piñeiro a saudade superaría esta proba do orixinario, só ela sería o puro na dimensión do sentir²⁷. É dicir, o fundamento, a esencia.

d) Cuarta regra: trasladar as experiencias distribuídas na lírica e nas expresións culturais en xeral, á filosofía, ou, o que é o mesmo, eleválas ao seu concepto.

Segundo Piñeiro a cultura galego-portuguesa está especialmente dotada para levar a cabo con fondura, rigor e orixinalidade histórica a análise fenomenolóxico-sentimental do ser do home²⁸. A tradición lírica galego-portuguesa é

19 Id., p. 33.

20 Id., p. 32.

21 Ibidem.

22 Id., p. 33.

23 Ibidem.

24 Ibidem.

25 Ibidem.

26 Ibidem.

27 O problema filosófico da aplicación desta terceira regra vén dado polo trazo de “inmediatez”. Como pode a “inmediatez” ser un trazo a probar da esencia, do fundamento, se, por definición, toda proba é mediata, forma parte dun método? Como é posíbel que a “inmediatez” pertenza á terceira regra dun método, se o método implica, esencialmente, unha ou varias mediacións? A resposta áchase no *dinamismo* do sentir, que é capaz de autopercebirse nunha especie de *intuición inmediata desdobrada que non perde a súa simpleza e unidade*. Esta retórica da dobradura aínda está por pensar.

28 Existe certo hegelianismo evolucionista (de corte historicista) nas consideracións piñeirianas sobre o papel da cultura galega dentro da historia do devir do espírito do mundo, nomeadamente europeo. A contribución galego-portuguesa, ao despregamento do espírito, céntrase na lírica (pp. 27-28). Mais o noso “destino” como pobo, dentro dese concerto europeo en progresión espiritual dinámica, depende de dar un paso máis: chegar á formulación da resposta galego-portuguesa á inquedanza fundamental do ser humano (pp. 46-47). Tal resposta, material e formalmente

o testemuño evidente da existencia dunha experiencia “intimista”. “Trasladar”²⁹ esa experiencia ao plano da elaboración filosófica é o imperativo que nos habilita para formular unha resposta galego-portuguesa á interrogación filosófica polo ser do home.

Para Piñeiro a filosofía de cada pobo non é un sistema, inclusive unha actitude especulativa, senón unha peculiar experiencia e expresión da súa “vivencia metafísica”³⁰. Segundo este romanticismo piñeiriano, a filosofía de cada pobo maniféstase en todas e cada unha das súas creacións culturais. Nos pobos sen filosofía (como institución, corrente intelectual, historia), como é o caso do galego³¹, é perentorio, segundo a cuarta regra metódica, pescudar a súa singularidade filosófica a través das “raíces espirituais”³² das súas creacións culturais. A poesía lírica galego-portuguesa reflicte ese fondo espiritual común con “fidelidade e enxebreza”³³. Trasladar, transportar ou traspoñer, este fondo de experiencia, require do filósofo o esforzo do concepto (Hegel *dixit*). Esforzo que, no caso galego, debe centrarse na elaboración filosófica dunha vivencia única: a saudade.

Mais, cal é a razón desta posibilidade de “traslado” da experiencia (lírica, literaria, lingüística) á expresión filosófica (conceptual, argumental, abstracta)? Pois a raíz común da poesía e da filosofía: “a intimidade radical do home”³⁴. Poesía e filosofía, ao dicir de Heidegger, son “truncos veciños” que “brotan do Ser”³⁵. Xa

articulada como Antropoloxía Filosófica, faríanos dignos do recoñecemento (hegelianamente falando) que nos falta como pobo (p. 51). Pobo e filosofía están, polo tanto, tacitamente vinculados nunha unidade espiritual universal: o pobo recoñécese na filosofía e *recoñécese* no elemento do universal. Este recoñecemento é dobre: o propio pobo comprende, a mercé da filosofía, o seu propio ser, e, simultaneamente, incorpórase, aceptado polos outros pobos, ao movemento do espírito mundial, isto é, europeo (Ibidem.).

29 Id., p. 20.

30 Id., p. 26.

31 Ibidem.

32 Id., p. 27.

33 Ibidem.

34 Id., p. 28. A vinculación esencial entre Poesía e Filosofía, concepción de procedencia e inspiración heideggeriana, é a condición de posibilidade do discurso filosófico da *Filosofía da saudade*. O filósofo que escribe a *Filosofía da saudade*, como personaxe conceptual que constrúe (filosoficamente) o concepto (filosófico) de “saudade” sobre o plano de inmanencia composto pola escrita dos poetas galego-portugueses, e, tamén, da memoria persoal, traballa grazas á previa condición de posibilidade (universal, necesaria, mais, tamén, impensada) do transporte do poema ao filosofema, da metáfora ao concepto. É algo que, en ningún momento, se pon en cuestión. Polo tanto, a cuarta regra non é, exclusivamente, unha norma metódica, senón que, dalgún xeito, é o horizonte explicativo, mais non suficientemente explicado, das outras tres. Para o tema da “memoria persoal” cf. o artigo revelador de Tareixa Roca “Ramón Piñeiro: nota bio-bibliográfica”, *Nova Renascença. Revista trimestral de cultura*, op. cit., pp. 53-57. Para o asunto da personaxe conceptual, a construción do concepto e o deseño dun plano de inmanencia, cf. Deleuze, G. & Guattari, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991.

35 Heidegger, M.: *Desde la experiencia del pensamiento*, Península, Barcelona, 1986, p. 85.

sabemos que, para Piñeiro, o Ser é, fronte ao *Ereignis* heideggeriano, a propia intimidade humana.

Polo tanto, podemos dicir, como remate desta presentación das regras do filosofar piñeiriano, que a súa fenomenoloxía de corte existencial/existencialista (tecnicamente non-redutiva) conforma unha metodoloxía sentimental, xenética, intimista e translaticia. Unha metodoloxía que dará os seus froitos nos desenvolvementos noolóxicos (teoría das facultades), fenomenolóxicos (teoría do sentir) e ontolóxicos (teoría do singular)³⁶.

2. TEORÍA DAS FACULTADES

Aplicando a primeira regra metódica, Piñeiro principia a súa andaina preguntándose polo ser do home. A primeira achega baséase nunha tripartición clásica en filosofía. Segundo Piñeiro, o home componse de tres “facultades”³⁷: intelecto (coñecer), vontade (querer) e intimidade (sentir)³⁸. A fisionomía persoal do home resulta da fusión destas tres facultades que coinciden no seu “mundo interior”³⁹. A facultade intelectual dálle a coñecer a realidade, trae a realidade dentro de si; a facultade volitiva proxecta, coa acción, o interior da persoa sobre a realidade; a facultade sentimental é independente do mundo exterior, e é percibida “por medio do sentimento”⁴⁰. No “mundo interior”, e grazas ás súas operacións íntimas, a capacidade impersoal (universal) da intelixencia e da vontade acada as texturas persoais (privativas, únicas) de cada home.

Pero quizais o máis interesante é que, segundo Piñeiro, “cabe unha actividade isolada de cada facultade”⁴¹. Pódese dar unha actividade intelectual e volitiva sen ningunha relación coa actividade sentimental. Pode haber unha falta de harmonía entre facultades, ou predominio dunha ou doutra. Así acontecería, por exemplo, nos casos do poeta, do home de acción, ou do especulativo⁴². O mesmo ocorrería nas comunidades humanas: nos antigos gregos predominaría a facultade intelectual, nos alemáns a volitiva e no home galego-portugués a sentimental⁴³.

36 Torres Queiruga, en *Para unha filosofía da saudade*, op. cit., tamén practica unha dobre aproximación á saudade, de clara inspiración piñeiriana: fenomenolóxica (pp. 27-56) e ontolóxica (pp. 57-88). Mais o proxecto de Queiruga mantén a vista posta na “saudade do Absoluto” (pp. 78-83), cousa que non acontece en Piñeiro.

37 Piñeiro, op. cit., p. 37.

38 Id., pp. 36-37.

39 Id., p. 37.

40 Ibidem.

41 Ibidem. A posibilidade, e realidade, dun desencaixe ou desaxuste da harmonía no funcionamento das facultades ten a súa orixe na *Crítica do discernimento* (1790) de Immanuel Kant. Na obra *Diferenza e repetición* (1968), Gilles Deleuze tamén tira partido creativo desta proposta kantiana.

42 Piñeiro, op. cit., p. 38.

43 Id., pp. 38-39.

Nesta posibilidade de desaxuste, nesta “actividade isolada”, é onde Piñeiro, aplicando a segunda regra metódica, encontra que a intimidade é ontoloxicamente “independente”⁴⁴ e xeneticamente “anterior”⁴⁵ ás outras dúas facultades. Pero inclusive atopa máis. Na medida en que esa intimidade é pura, entón soporta a proba do orixinario expresada na terceira regra. Piñeiro descobre que o reino da saudade non é outra cousa que esa “pura intimidade”⁴⁶. Dito doutro xeito: é o fundamento (único, indiferenciado) e a esencia (radical, inmediata) que andaba buscando. É o eido propiamente filosófico que na tradición filosófica se nomea como verdade. Pero na verdade, pese ao que puidera parecer, non rematan os problemas filosóficos, senón que adquiren outro nivel de complexidade estrutural.

Diciamos que a pura intimidade é o fundamento porque logra superar a proba do orixinario, esixida pola terceira regra. Mais, un dos dous trazos do fundamento, como xa puxemos de manifesto, é a súa “indiferenciación”⁴⁷. Resulta, pois, que na aplicación da terceira regra, o filosofar remata, ou mellor, fracasa. No eido da verdade ou, como di Piñeiro, no “eido máis privativo”⁴⁸ do home, no terreo da interioridade singular, domina o “inefable”⁴⁹. A pureza do sentimento comporta a súa indicibilidade, a súa inexpressabilidade⁵⁰. É posíbel, e real, nomear os sentimentos segundo o seu obxecto, mais, en si mesmos, son innomeábeis. Este silencio, ou mudez, é característica do misticismo, non da filosofía.

Non deixa de resultar paradoxal que o punto de máxima densidade, e intensidade, filosófica, o concepto principal (e principal) da filosofía de Piñeiro, o eido filosófico por antonomasia, a saudade, sexa un estado sentimental puro inexpressábel conceptualmente, non trasladábel ao concepto⁵¹. Esta é a vea metafísica de Piñeiro: cando chegamos á Filosofía, á conceptualización filosófica, xustamente aí, deixamos de facer filosofía. Arruinámonos no sentido de que a filosofía non pode configurarse máis que no relato do seu propio fracaso⁵². A *recaída* na poesía

44 Id., p. 40.

45 Ibidem.

46 Id., p. 38.

47 Id., p. 32. Cf. a nosa exposición da terceira regra do filosofar piñeiriano.

48 Id., p. 38.

49 Ibidem.

50 Ibidem.

51 Id., p. 39.

52 Nesta liña interpretativa, o texto escrito, e publicado, co título *Filosofía da saudade*, só sería a narración dun fracaso, a memoria escrita dun camiño (*metodos*) de traslado (transporte, tradución, transposición) que nalgún punto (de inflexión, curvatura, prolongación, corte) se fatigou (se arruinou, quebrou, estalou) e precisa, ben para recompoñerse, ben para esquecerse, unha redacción. Máis exactamente: escribir un texto filosófico sería o testemuño, signico e tipográfico, dunha praxe previamente ruína e patentemente arruinada. É remarcábel que Piñeiro apunte que a sentimentalidade pura, a saudade, só pode expresarse (e/ou se expresou) musical ou liricamente (p. 39). Música e lirismo son a expresión, articulada e civilizada, dun *topos* sonoro de vibracións a-cósmicas. O supremo esforzo por trasladar esa sonoridade a-lóxica (prelóxica?) e a-cósmica (caótica?) non ao poema senón ao filosofe-

lirica revelárase como o destino inelutábel do pensador que pretendía falar sobre ela, ir máis alá da súa fascinación estética. Dito doutra maneira, o camiño da filosofía sería unha especie de ronsel circular: do poema ao filosofema (como obxecto de aspiración), e do filosofema (non logrado) de volta ao poema (como patria de retorno)⁵³.

Pero Piñeiro é capaz de abordar doutro xeito esta cuestión. Como fenomenólogo e ontólogo, e non metafísico, salvagárdanos do obstáculo da retórica da mudez estéril e do discurso ermo do silencio. Lembremos que na medida en que a saudade é esencia, posúe o trazo da “inmediatez”⁵⁴ (como xa manifestamos na exposición da terceira regra). De feito, Piñeiro define a saudade como “un puro sentir, o decorrer espontáneo do sentimento ceibe de toda relación co pensamento ou coa vontade”⁵⁵, mais perceptíbel polo sentimento mesmo⁵⁶. Semella que a saudade se dobrase, se pregase para autopercibirse, habilitándose a si mesma para unha autodescrición nun discurso, neste caso, filosófico. Este é o punto pivotante sobre o que o xira, arredor de si, toda a *Filosofía da saudade* ao modo dunha buxaina; o pé xiratorio que permite a comprensión do “como” da penetración (fenomenolóxica, ontolóxica) no reino do (metafísicamente) inefábel⁵⁷.

Desta dobradura da saudade, aínda ignota e misteriosa, é coñecedora a cultura galaico-portuguesa cun saber pre-conceptual (nocional, pre-comprensivo)⁵⁸.

ma, conduce ao filósofo ao esgotamento das súas forzas, ao afundimento que supón o feito de escribir (mais, tamén, á gloria da máxima intensidade vital no sentirse azoutado polo inhumano). Lembremos o que di Heidegger: “Os troncos veciños da poesía son o canto e o pensamento. Os tres brotan do Ser e érguense na súa verdade” (Heidegger, op. cit, p. 85). Heidegger non falou de que, sobre esa terra na que o Ser é unha sonoridade que hai que escoitar con serenidade (*Gelassenheit*), a árbore do pensamento nace cunha eiva: medra grazas aos restos da súa propia ruína, non a mercé do chan nutricio do Ser. A eiva é o paradoxal, o paradoxo que azouta inhumanamente o pensador, deixándoo xordo. Sobre a escrita do desastre e a ruína cf. Blanchot, M.: *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1983.

53 Este semella ser o destino, e itinerario, dalgúns filósofos contemporáneos que, tras a desfundamentación metafísica operada por Nietzsche e Heidegger, entenden que a filosofía está condenada ao silencio místico, connatural a un exercicio non-conceptual, ou á contemplación do ser, desde unha autocomplacencia semiótica. Desde esas retóricas da autoclausura do discurso filosófico, a filosofía é retratada como un xénero literario “máis”, ou, o que é peor, como unha visión “literaria” do mundo necesitada dunha “poética previa” que relance, incesantemente, a súa actividade.

54 Piñeiro, op. cit., p. 33.

55 Id., p. 36.

56 Id., pp. 57-58.

57 Na diferenza entre o “xirar arredor de si” (fenomenolóxico, ontolóxico) e o “xirar circularmente” (metafísico), xace o problema do vencello entre a experiencia filosófica e a súa presentación escrita. Simplificando: no xiro arredor de si vívese na sobreabundancia do antagonismo entre o signo e a potencia, mentres que no xiro circular se afincan as dialécticas da presenza-ausencia, propiedade-impropiedade, auténtico-inauténtico. Mais este asunto, o da inconmensurabilidade entre o antagónico e o dialéctico, de fondo calado para a escrita filosófica, reborda os obxectivos deste texto.

58 Id., pp. 77, 41-42. É patente en Piñeiro a influencia da estrutura da “pre-comprensión ontolóxica”, do Heidegger de *Ser e tempo*, e o rexeitamento de calquera psicoloxismo na descrición fenomenolóxica (que se remonta até o programa kantiano da *Crítica da razón pura*).

Á altura do noso tempo trátase de explicala desde a filosofía, desde o reino do concepto, aplicando a cuarta e última regra do filosofar. Coa finalidade de executar este programa, Piñeiro debuxa esquematicamente a estrutura e elementos dunha fenomenoloxía (inacabada e inacabábel) do sentir.

3. FENOMENOLOXÍA DO SENTIR

3.1. *Fenomenoloxía dinámica do sentir*

Como é que a intimidade (o sentir puro) pode dar a luz, xeneticamente, o ser do home? Ademais, como é capaz este sentir puro (saudade) de dobrarse (e desdobrase) nunha auto-percepción? Para acadar unha posíbel resposta a estes interrogantes, Piñeiro suxire que o sentir pode ser observado desde un punto de vista procesual, porque posúe, de seu, un dinamismo inmanente. Este dinamismo ten tres secuencias, ou etapas: “condensación”⁵⁹, polarización⁶⁰ e “manifestación”⁶¹.

1ª) Condensación do sentir.

O sentimento é un dinamismo (informe, impreciso) por dúas razóns. A primeira é que responde a un “vago latexar da vida que se fai sentimento”⁶². O dinamismo do sentimento é a *réplica* da vida (en si/por si/para si) ao seu propio problematismo, a *reposición* que incesantemente fai de si mesma⁶³. Esta *repetición*, de carácter sonoro (“latexar”)⁶⁴, revélanos que a primeira materialización (concreción, actualización) do dinamismo vital é o sentimento, nomeadamente saudade⁶⁵. Esta é a razón última (fenomenolóxico-ontolóxica) que nos permite comprender a autorreflexividade da saudade, o seu connatural autodobramento, autopregamento. Encontrámonos nos “lindeiros do Ser”⁶⁶.

Mais o sentimento tamén é un dinamismo porque é capaz de activar o proceso no que o ser do home “comeza a condensarse nun vago latexo de sentimento, nun

59 Id., p. 41.

60 Piñeiro fala da existencia de “dous polos”, cf. Id., p. 43.

61 Ibidem. No mesmo parágrafo Piñeiro tamén emprega os termos “exteriorización” e “transcendencia”. Este segundo termo é unha noción técnica da filosofía fenomenolóxica.

62 Id., p. 41. Sobre o “latexar” cf. tamén as pp. 58, 43.

63 A dinámica da plica e do prego (en tanto entrelazado ou quiasma) foi estudada polo fenomenólogo M. Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964. Desde o punto de vista do construtivismo pragmático e do empirismo trascendental foi abordada por G. Deleuze en *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris, 1988.

64 Atopamos, de novo, na filosofía de Piñeiro, a sonoridade vibratoria (pre-humana, in-humana, a-cósmica) do Ser.

65 Na medida en que ambos os dous se autoadscriben a unha filosofía de corte fenomenolóxico, é digna de estudo a confluencia e paralelismos entre a “emoción creadora” bergsoniana e o “sentimento xenético” piñeiriano. Cf. Bergson, H: *Les deux sources de la morale et de la religion* en *Oeuvres de Bergson*, Éditions du Centenaire, Paris, 1963.

66 Piñeiro, op. cit, p. 46.

escuro sentirse a si mesmo, nun puro sentir orixinario e indiferenciado⁶⁷. O sentimento ten a calidade de facer pasar a vida do estado de indeterminación ao de determinación (determinación aínda non limitadora). O sentimento ten a virtude de facer un cuádruplo franqueo: da caoticidade dos sons a-cósmicos á orde do latexo cósmico, do modo do informe ao réxime do indiferente, do *arbitrium* do indefinido oceánico á *regula* do fluxo indiferenciado, do *imperium* das tebras ao *regnum* do escuro.

Grazas á descrición fenomenolóxica desta primeira etapa do dinamismo do sentir, estamos habilitados para entender que para Piñeiro a saudade sexa unha “onda de vida”⁶⁸ cuxa orixe é “o profundo”,⁶⁹ e que leva consigo a calidade de “volver sobre si mesma”⁷⁰, isto é, da autorreflexividade en tanto autodobramento. Desde esta atalaia comprendemos que a saudade sexa “ese eco sentimental –vago, escuro, profundo–”⁷¹ que recolle (facendo unha primeira modulación, ordenación) as resonancias a-cósmicas, as vibracións elementais do que aínda non é unha orde.

2ª) Polarización do sentir.

Pero o dinamismo do sentir non se detén aquí. No sentir puro dáse un “dramatismo esencial”⁷². Na constitución (por resonancia e franqueo) da primeira superficie do sentir, acontece unha polarización, xa que as forzas orixinais constituíntes seguen a operar, traballar. Os “polos metafísicos”⁷³ son a “soidade orixinal”⁷⁴ e o “esforzo de transcendencia na procura do Ser”⁷⁵.

Esta polarización da primeira superficie constituída do sentir prodúcese a mercé dun duplo proceso. Primeiro, de concentración (limitación, configuración, conformación) de forzas dinámicas e, segundo, de conflito entre elas (incapacidade para reflectirse na outra concentración). Esta polarización ten como resultado salientábel a “existencia humana”⁷⁶ en tanto “finitude esencial”⁷⁷, isto é, a composición (creación, produción) do individuo que somos en cada caso. Dito doutro xeito: a polarización do sentir dispón produtivamente a singularización, a individuación do ente sentinte que en cada caso somos cada un de nós.

Mais non exclusivamente. Piñeiro escolrega a idea de que esta individuación, esta singularización, non lles afecta unicamente aos entes sentintes que en cada

67 Id., p. 41.

68 Id., p. 58. Na p. 42 defínese o sentimento, a saudade, como “lene onda que *ascende* da vida”. A cursiva é nosa.

69 Id., p. 58.

70 Ibidem.

71 Ibidem.

72 Id., p. 43.

73 Ibidem. Para as diversas figuras que adquiren estes polos na literatura saudosa, cf. Torres Queiruga: *Para unha filosofía da saudade*, op. cit., pp. 89-96.

74 Piñeiro, op. cit., p. 43.

75 Ibidem.

76 Ibidem.

77 Ibidem.

caso somos, senón que, tamén, lles atinxe aos pobos, aos individuos colectivos, como acontece, paradigmaticamente, cos galego-portugueses e os casteláns⁷⁸.

3ª) Manifestación do sentir.

A última etapa supón a constitución dunha terceira superficie do sentir. A resolución da polarización conflitiva do sentir bascula, para Piñeiro, cara a un dos seus polos: a “manifestación”⁷⁹ da soidade ontolóxica.

Nesta “exteriorización”⁸⁰, “transcendencia”⁸¹, empréndese unha nova modulación do sentir en tanto “dirección fundamental”⁸². É dicir, a resolución da polaridade do sentir, a constitución do individuo (persoal, colectivo), adquire un sentido (orientación, significado, propiedade). O sentido é esa dirección concibida como “marcha constante desde a soidade orixinal cara ao Ser”⁸³. O sentido configúrase como un feixe de vectores nos que o individuo (persoal, colectivo) pode instalarse, facerse un territorio (lar, morada, fogar), e, de feito, faino. Tales serían: o sentimental (manifestado na lírica), o volitivo (nas formas do amor e/ou na acción), o cognoscitivo (nos valores e/ou nas ideas), e o místico (na éxtase)⁸⁴.

Mais esta terceira superficie pode lograrse ou non. Pode non darse unha resolución aceptábel (con sentido) dos conflitos latentes da segunda superficie, vivindo así nunha comunidade atomizada por múltiples forzas irresolutas. Inclusive, esta atomización comporta sempre o risco de recaer na primeira superficie. Isto sería o máis grave para os individuos (persoais e colectivos). Toda a armazón sentimental, a textura das superficies do sentir, pode rachar, afundirse cara á primeira superficie, onde os individuos desaparecen (por estrago, rotura, esmagamento), mergullándose na lameira dos sons pre-lingüísticos, os ouveos pre-lóxicos e as vibracións pre-humanas⁸⁵. O puro latexar do cosmos absorbido polo burato do caos⁸⁶.

78 Id., pp. 45-46. Para unha visión actualizada da antropoxénese e socioxénese, desde o punto de vista dunha filosofía da individuación de corte ontolóxico e inspiración lingüística, cf. Virno, P.: *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri editore, Turín, 2003.

79 Piñeiro, op. cit., p. 43.

80 Ibidem.

81 Ibidem.

82 Id., p. 45.

83 Ibidem.

84 Id., p. 44. Empregando outra terminoloxía, diríamos que se activa o mecanismo da “territorialización-desterritorialización-reterritorialización” das forzas polares. Cf. Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Minuit, Paris, 1980.

85 Estas son dúas razóns, internas á fenomenoloxía piñeiriana, polas que esta terceira etapa da fenomenoloxía do sentir necesita, con urxencia, un complemento que Piñeiro non desenvolveu: a dimensión de *saúdo* da *saudade*. A pesar das súas referencias á “simpatía”, ao “amor” e á “amizade” (pp. 86-87, 115-117), como plataformas vehiculares das diversas manifestacións do sentir, tan só están suxeridas. Para un desenvolvemento pleno desta dimensión societaria cf. Soto, Luís G.: “Saudade como mensaxe” en *O espírito da letra. Nove achegas filosóficas a textos literarios*, Espiral maior, A Coruña, 2008, pp. 37-53.

86 A constitución e destrución de superficies do sentir é un asunto delicado (para os individuos, as comunidades) que merece un tratamento coidadoso (moroso, pausado, de vagar) pola razón

3.2. Fenomenoloxía estática do sentir

Segundo Piñeiro, a fenomenoloxía do sentir non debe centrarse exclusivamente na descrición do seu dinamismo inmanente. Tamén é labor da fenomenoloxía poñer de manifesto a súa funcionalidade operativa. Como operador, o sentir, a saudade, ten unha tripla función: “síntese”⁸⁷, “fundamento”⁸⁸ do coñecemento, “orixe”⁸⁹ do desexo.

En tanto síntese, o sentir, a saudade, serve de “lazo”⁹⁰ entre a vibración sonora do específico e a pura universalidade do absoluto⁹¹. O resultado da síntese é a “singularidade”⁹², que abrangue, forma, enmarca, tanto o específico como o universal. Así mesmo, a saudade opera a síntese da temporalidade e da intemporalidade, sendo o seu produto a “humanización”⁹³ do Ser.

En tanto fundamento do coñecemento, o sentir, a saudade, é unha “vía de coñecemento”⁹⁴. Máis aínda: “é fundamento de todo coñecer obxectivo”⁹⁵. Polo tanto é camiño, *methodos*, e tamén razón, *fundamentum*. O obxecto de coñecemento e o instrumento de coñecemento son o mesmo, identifícanse nunha sólida inmediatez. Pero isto non é ningún paradoxo: a posibilidade de que o instrumento coñeza o obxecto, sendo ambos os dous o mesmo, reside na calidade de autodobramento do sentir, da saudade, como xa explicamos desde o punto de vista da fenomenoloxía dinámica.

de que Piñeiro, como xa dixemos na nota 52, considera que o sentir, a saudade, “só” puido expresarse musical ou líricamente. Por exemplo, cando Manuel María en *A Terra Chá: Poesía e Paisaxe*, Real Academia Galega, A Coruña, 2003, afirma que “o silencio é unha das íntimas características da paisaxe chairega” (p. 14), “na actualidade, como en todo o campo galego, na Terra Chá non canta ningún” (p. 15), e, comentando unha cita de Río Barja, “este “silencio humano”, tan chairego, fíxose para sempre latexo máxico nos versos de Aquilino Iglesia Alvariño” (Ibidem.), está a interpretar que a “patria poética” chairega se afínca na *natura naturans* dos ritmos a-cósmicos e pre-humanos. Dito outramente: que a expresión do sentir chairego non acada a superficie da “manifestación do sentir” (comunitario), e queda atascada na disgregación propia da “polarización do sentir”, é dicir, na escrita (singularísima, non común) dos múltiples poetas. Porén, como dicíamos, o tema é poliédrico. O etnógrafo e historiador Isaac Rielo Carballo, no seu *Cancioneiro da Terra Cha (Pol)*, Edicións do Castro, Sada – A Coruña, 1980, recolleu un conxunto moi variado de “cantigas”, expresión lírico-musical, ou manifestación, do sentir chairego. Sendo certo que as xentes que constituíron (crearon, inventaron, reproduciron) este feixe de vectores territoriais (e territorializantes) desapareceron, ou están a piques de facelo, e, tamén, sendo certo que as novas xeracións se están a desterritorializar grazas á música (e falas) foráneas, tampouco deixa de ser certo que as comunidades chairegas se están a reterritorializar noutros sons (musicais, líricos), aínda inéditos, ben por descoñecidos, ben por desprezados.

87 Piñeiro, op. cit., pp. 70, 72.

88 Id., p. 72.

89 Id., p. 70.

90 Id., p. 69.

91 Id., p. 66.

92 Id., pp. 66-67.

93 Id., p. 80.

94 Id., p. 69.

95 Id., p. 72.

En terceiro lugar, en tanto orixe do desexo, o sentir, a saudade, é o principio xenético da manifestación do sentir (terceira etapa do dinamismo do sentir)⁹⁶, o motor do “dinamismo apetitivo”⁹⁷.

En conclusión, se a fenomenoloxía (dinámica, estática) do sentir pon de manifesto a relevancia ontolóxica do sentir (en tanto proceso e operador), e se o sentimento “é a verdadeira raíz ontolóxica do ser do home”⁹⁸, a cadea de razoamentos piñeirianos proxéctanos, como un resorte elástico, ao seu derradeiro elo: a ontoloxía.

4. ONTOLOXÍA DO SINGULAR

Para Piñeiro o sentir, a saudade, é un concepto relacional. Desde o punto de vista ontolóxico é o “sentimento puro da relación ontolóxica entre o ser do home e mais o Ser”⁹⁹. A súa operatividade e funcionalidade sintéticas baséanse na súa natureza relacional. De aí que estea dotado de tal potencia que pode sintetizar (unir, enlazar) a temporalidade e a intemporalidade. Inclusive máis: a saudade atópase “entre o Ser e a temporalidade”¹⁰⁰, no seu, diríamos, intersticio.

Inmediatamente xorde unha pregunta latente no texto de Piñeiro: a natureza relacional da saudade é de carácter copulativo ou escinde, trágica e irreparabelmente, o ser do home do Ser? O intersticio que vincula, non separa tamén? No medio dunha terminoloxía de inspiración académico-escolar kantiana (“sínteses”) e platónica (“participación”)¹⁰¹, Piñeiro non é quen de resolver esta cuestión¹⁰². Aínda así lanza un desafío á filosofía do porvir: pensar a singularidade. É dicir, afanarse en concibir a xeración a través do intersticio (Ser/tempo) dobremente: desde o dinamismo inmanente (o proceso ontolóxico da singularización) e o produto xerado (o singular)¹⁰³. Está en xogo o coñecemento diso que damos en chamar proceso de “humanización”¹⁰⁴ e “ser humano”¹⁰⁵.

96 Id., p. 70.

97 Ibidem.

98 Id., p. 73.

99 Id., p. 63.

100 Id., p. 64.

101 Id., pp. 66 e ss.

102 Quizais porque a estrutura consciente do seu pensamento desbotaba o paradoxo que supón, por exemplo, concibir que a saudade é unha “intimidade” que é “exterioridade” (non precisamente “exterior”). Unha exterioridade na que as relacións son exteriores aos seus termos, de tal xeito que, inclusive, os xera. Esta exterioridade é motivo de reflexión constante para M. Blanchot e G. Deleuze.

103 Unha actualizada ontoloxía do singular, e da singularización en tanto proceso de individuación, que recolle e integra filosoficamente todos os descubrimentos das ciencias físicas, biolóxicas e sociais, atópamola en Simondon, G.: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Col. Krisis, Grenoble, 2005.

104 Piñeiro, op. cit., p. 80.

105 Ibidem.

5. DESDE PIÑEIRO, CONSTRUCCIÓN DA FILOSOFÍA EN GALICIA

Este percorrido polas rúbricas impensadas do pensamento filosófico de Ramón Piñeiro (reunidas expositivamente en forma de regras, fenomenoloxía, ontoloxía), teñen certa continuidade en determinados aspectos da filosofía galega actual. Non queremos afirmar que en Galicia se estea a traballar (consciente, planificada, explicitamente) nesa Antropoloxía Filosófica soñada por Piñeiro (como baseamento dunha Metafísica futura) e, moito menos, que os filósofos que toman esas rúbricas como horizonte, o fagan baixo a inspiración expresa da *Filosofía da saudade*. Máis ben, é como se na corrente subterránea que percorre toda a filosofía galega se inserisen tanto a *Filosofía da saudade* como as obras dos novos filósofos galegos. Unha corrente que, paseniño e devagar, vai producindo textos que destacan pola súa fondura filosófica, densidade conceptual e calidade expresiva. Unha corrente que, por certo, non procede á ruptura co pasado histórico-filosófico máis inmediato.

Citemos catro exemplos, entre varios¹⁰⁶. Segundo a rúbrica da “fenomenoloxía do sentir” (que inclúe unha teoría das facultades) podemos agrupar os traballos, fortemente creativos, de Nel Rodríguez Rial¹⁰⁷. No espazo da vinculación esencial entre “filosofía e poesía” destaca a obra, de tradución e edición, do filósofo Emilio Araúxo¹⁰⁸. Dentro do que se denomina “ética da escrita”, como desenvolvemento,

106 Queremos deixar constancia da importancia que os estudos de xénero, feitos desde un punto de vista filosófico, están a ter en Galicia, como un dos posíbeis desenvolvementos da fenomenoloxía do sentir do ser singular. Tamén é necesario lembrar o traballo que, desde unha perspectiva filosófica aberta á dimensión relixiosa, está a desenvolver Andrés Torres Queiruga, como continuador recoñecido do *saudosismo* piñeirano. Por último, hai que citar a relevancia dos innumerábeis traballos que Xosé Luís Barreiro Barreiro, desde a súa cátedra de Pensamento Galego na Universidade de Santiago, está a realizar desde hai tempo, entre os que destacan a súa coordinación de *O pensamento galego na historia. Aproximación crítica*, USC, Santiago, 1992, e, máis recentemente, *Pensar en Galicia. Identidade na diferenza*, Edicións do Castro, Sada – A Coruña, 2001.

107 Son importantes referentes os dous volumes do *Curso de estética fenomenolóxica* (*El hechizo del Ser. Los conceptos fundamentales del método fenomenológico*, Vol. I, e *Elogio del placer estético. Prolegómenos para una teoría fenomenológica de la experiencia estética*, Vol. II, ambos os dous publicados en Edicións do Castro, Sada – A Coruña, 2000, na colección “Publicacións do Seminario de Estudos Galegos”). Así mesmo, desde o punto de vista da fenomenoloxía dunha razón sentinte ecolóxica, debe lerse *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, Editorial Novo Século, Iria Flavia, 2000.

108 Emilio Araúxo está a verter na nosa lingua textos breves, e incisivos, do filósofo francés Alain Badiou: *Mundo contemporáneo e desexo de filosofía*, Tórculo, Santiago, 1992; *Rapsodia polo teatro: breve tratado filosófico*, Sotelo Blanco, Barcelona, 1994; *Arredor da cuestión nacional*, Tórculo, Santiago, 1995; *A ética: ensaio sobre a conciencia do mal*, Noitarenga, Santiago, 1995; *Beckett, o incansable desexo*, Noitarenga, Santiago, 1997. Na editorial Amastra-n-gallar (que fundou e dirixe) traduciu, entre outros autores, tamén de Badiou: *A poesía como condición da filosofía*, Santiago, 2001; *A idade dos poetas*, Santiago, 2002; *O deber inestético*, Santiago, 2002; *Lacan e o real*, Santiago, 2002; *Un filósofo francés respóndelle a un poeta polonés*, Santiago, 2003; *O método de Mallarmé: subtracción e illamento*, Santiago, 2004; *O século XXI aínda non comezou*, Santiago, 2005; *Auschwitz, a memoria non abonda*, Santiago, 2005; *A túa falta, oh grafía!*, Santiago, 2006. Así mesmo, Araúxo dirixe e publica a revista

e construción, da dimensión comunitaria do sentir no plano da súa expresión escrita singular, a obra de Luís G. Soto¹⁰⁹ é imprescindíbel e pioneira. Por último, dentro do despregamento dunha persoal “ontoloxía do singular” (no sentido humanista que lle outorgaba Piñeiro), aínda que de corte pragmático e onto-bio-gráfico, Ramón López Vázquez¹¹⁰ realiza un labor filosófico de recuperación das singularidades galegas no eido da filosofía.

Aínda non hai datos suficientes que nos permitan falar da existencia, ou non, dunha escola galega de filosofía, distinta das outras escolas do estado. O que si podemos afirmar, inequivocamente, é que o impulso “indirecto” do que se beneficiou a filosofía en Galicia, grazas á figura de Ramón Piñeiro, está a materializarse nunha serie de textos que demostran que o tópico do desamor dos galegos pola filosofía só é iso, un tópico, como ben sabía Adrián Solovio, isto é, unha opinión moi localizada naqueles que prefiren pechar os ollos (inxenua ou maliciosamente) para non ver o que está acontecendo, de xeneroso e bo, ao seu arredor.

Amastra-n-gallar, onde se afonda nas relacións do poema co filosofema, das artes co pensamento, coa participación de articulistas e estudosos de toda Europa. Polo de agora saíron do prelo quince monográficos dedicados, respectivamente, ao acto poético, a poesía en Irlanda, Fernando Pessoa, Henry Bauchau (situacións da poesía), Paul Celan, René Char, Uxío Novoneyra, Claude Royet-Journoud, oito poetas de Cuba, James Sacré, Pearse Hutchinson, Anne-Marie Albiach, Florence Pazzottu, Philippe Beck e Bernard Noël.

109 O libro xa citado, *O espírito da letra. Nove achegas filosóficas a textos literarios*, reúne algunhas das súas contribucións mais salientábeis e penetrantes. Para un desenvolvemento específico da expresión comunitaria, no terreo da tradición filosófica occidental, hai que acudir a *Aristóteles*, Baía Edicións, A Coruña, 2003. Desde o punto de vista dunha fenomenoloxía (xeral, non técnica) dos acontecementos, e conceptos, da guerra, a paz e a violencia, é de obrigada consulta *Paz, guerra e violencia*, Espiral Maior, A Coruña, 2003 (prologado polo filósofo Javier Sádaba e traducido con éxito ao castelán en 2006).

110 Debemos citar: *A filosofía krausista en Galicia* (que acadou a 2ª edición no ano 2002); O *Padre Feixoo, escolástico* (1995); *O pensamento rexeneracionista de Eloy Luís André. (Do europeísmo ao galeguismo)* (1996); *Roberto Nóvoa Santos. (Nova interpretación antropolóxica)* (2004); *Celestino Fernández de la Vega (Pensador do novo galeguismo)* (2007); e o estudo, tradución e anotación da *Ética Xeral* de Ramón del Prado (1999). Todos eles están editados polo Centro Ramón Piñeiro para a investigación en Humanidades sito en Santiago de Compostela.



Manuel Murguía cando sentiu que estaba preto da morte volveu ler as cartas de Rosalía e deixou escritas estas palabras:

“Verdaderamente la vejez es un misterio, una cosa sin nombre, cuando he podido leer aquellas cartas que me hablaban de mis días pasados, sin que mi corazón ni mis ojos sangraran. ¿Para qué? parece que me decían, si hemos de vernos pronto, ya hablemos en el más allá.”

Eu non comparto esa serenidade de Murguía ante as lembranzas dos seres queridos desaparecidos para sempre. A min sángrame o corazón cada vez que vexo as lentes de meu pai ou a súa caxata, ou a roupa de miña nai, que aínda está onde ela a deixou hai vinte e cinco anos, e sángrame tamén cando releo as cartas que Ramón Piñeiro me escribiu hai agora medio século. Delas emerxen as palabras e a imaxe daquel ser excepcional e marabilloso que foi guía, amigo, mestre, confidente e pai espiritual para min e para moitos rapaces que chegabamos a estudar a Santiago de Compostela.

Cando eu cheguei á Universidade, Ramón Piñeiro era coma o Pórtico da Gloria: algo que había que coñecer. Coido que foi Teresa García Sabell a persoa que actuou de embaixadora, e un día de comezos de curso aparecemos na casa de Xelmírez, 15 Arcadio López Casanova, Xavier Carro e mais eu. Despois cada un ía pola súa conta e coido que eu fun das máis asiduas, o que quere dicir que fun das máis pesadas.

Na casa de Piñeiro comecei a falar galego. Ata aquel momento escribía algún poema –moi malos todos– pero non o falaba porque na casa miña nai e miña avoa, que falaban entre elas galego, falábanos a meu pai e a min en castelán; a meu pai por ser de Toledo, e a min por ser nena. Pero nada máis chegar ao despacho de don Ramón desatouseme o don de linguas e comecei a falar galego coma se non fixera outra cousa nos meus dezasete anos. Foi tan rechamante que o propio Piñeiro se decatou do milagre e díxome moi sorrinte : “Rapariga, falas moi ben o galego”,

eloxio que a min me deixou engaiolada e coido que a Arcadio e a Xavier Carro un pouquiño amolados. A cousa foi que nunca puiden falar en presenza de don Ramón noutra lingua, mesmo nos casos nos que el, por cortesía cara a un visitante castelán, lle falaba nese idioma. Eu nunca lle puiden falar máis que en galego.

Naquel despacho non só aprendín a falar de temas culturais en galego senón que me fixen consciente do que era Galicia, do seu papel na Historia e da obriga que como galegos tiñamos co noso pobo. Ramón Piñeiro, en contra do que algúns dixeron despois, non adoutrinaba, o que facía era descubrir ante xuventude que chegaba a el un mundo ata entón descoñecido. O seu despacho era unha verdadeira aula universitaria no mellor e máis amplo sentido da palabra.

Pero coido que ese labor e esa actitude de Piñeiro, que poderíamos chamar docente, é de sobra coñecida. Eu quero falar hoxe doutra que quizais só coñecemos os que a gozamos: a súa condición de psicólogo e de “pano de bágoas”.

Á casa de Ramón Piñeiro chegaba moita xente, case toda a pedir algo: libros prestados, información, consellos, recomendacións... e tamén consolo para os problemas e coitas da vida. Eu podo falar moi ben disto, porque del recibín todo iso: libros, información consellos e consolo, e mesmo recomendacións: foi el quen me enviou da súa parte ao director do xornal *La Noche*, onde publiquei algúns escritos, coido que mesmo algún poema malísimo.

Xa contei noutra ocasión unha anécdota que vou repetir por ser moi expresiva desa faceta de Piñeiro, que non se pode entender sen a colaboración activa de Isabel, a súa muller, que soportaba con paciencia infinita aquel ir e vir de xente na súa casa. Unha mañá ía eu camiño de Xelmírez, 15 (porque caíamos por alí a calquera hora do día) e atopeime con Isabel que volvía moi cargada do mercado. Axudeille a subir unha das bolsas escaleiras arriba e cando iamos á metade do camiño oímos unha voz de muller que saía da súa casa e facía escalas musicais moi altas, eran verdadeiros trilos dunha voz de soprano. Ficamos quedas escoitando e Isabel, como falando para si, dixo:

“Isto é novo”... A novidade estaba na cantante de ópera, pero aquela visita estaba a facer o que moitos de nós: buscar consolo para a súa mágoa, xa que, tendo unha voz tan excelente, non conseguira que a contrataran.

Os psicólogos, os bos, axúdanlle á xente a comprender os problemas para desa maneira poder superalos. Ramón Piñeiro facíao admirablemente. As súas análises das situacións e das vivencias ou sentimentos que se lle mostraban eran dunha extraordinaria sutileza e fondura. E ademais procuraba sempre ver a parte positiva e destacaba os mellores aspectos da personalidade do seu interlocutor, a fin de animalo a superar a situación na que se encontraba. A primeira das cartas que van no Apéndice é un bo exemplo da súa forma de actuar. Eu estaba por aquel entón facendo o servizo social nun campamento, situación que en principio me resultaba penosa porque os meus gustos non eran os comúns das rapazas da miña idade e botaba de menos o ambiente culto, de conversas literarias e artísticas que viña de

vivir en Santiago. Fixen un grande esforzo para acomodarme ao novo ambiente e vinme envolta nun episodio que me produciu unha depresión desmesurada. Ao parecer había nestes campamentos unha tradición falcatrueira que consistía en asaltar unha noite a despensa. A min espertáronme unhas rapazas ás dúas ou tres da mañá para que me xuntase cun grupo que xa fixera a fazaña. Medio durmida, atopeime sostendo nunha man un enorme salchichón, que é un embutido que detesto, e coa outra un paquete de galletas de María, que tampouco son santo da miña devoción ... e fronte a unha das encargadas do campamento que me dicía que nunca esperaría tal cousa dunha persoa coma min, etc, etc... Sentínme o ser máis desgraciado do mundo e escribinlle rapidamente a don Ramón varias cartas contándolle a *desgraza*. El dedicoulle ao asunto a mesma atención que se fose unha desgraza auténtica, porque como bo psicólogo non medía a importancia obxectiva dos feitos senón o efecto que producían, e eu estaba realmente afundida. Tras varias cartas logrei superar aquela situación e Piñeiro escribume finalmente esa carta na que destacaba todo o que de positivo podía verse no episodio e na que me animaba a aproveitar a ocasión para observar o comportamento humano e practicar o diálogo e a comunicación cos demais como medio de enriquecemento espiritual.

A segunda das cartas escollina polo eloxio que fai dos labores do fogar e das amas de casa “maravillosas i escuras heroínas de abnegación e constancia, unhas escuras Penélopes que cada día teñen que escomenzar de novo un labor –o seu labor– que no mesmo día será anulado”. Nesa carta vese tamén o seu papel de difusor da cultura: recolle unha litografía de Raimundo Patiño para entregarmos a min e anúnciame o envío dun libro de Rof Carballo, que antes lle prestara a Arcadio López Casanova.

A terceira carta é de novo un exemplo do papel de psicólogo de Ramón Piñeiro. Ao longo da miña xuventude –e da miña vida– sucedéronse as crises e as depresións. Piñeiro persuadíume de algo que me axudou moito a superalas: que toda crise podía ter unha vertente positiva; que a sensibilidade paga un tributo, que canto máis sensible é unha persoa máis susceptible é de sufrimento, pero que se un ten “valor e folgos para seguir adiante” pode chegar a ser “un dos espíritos escolleitos que chegan a coñecer a *verdade* que os humanos poden acadar”, e que se un ten talento, pode ser “un dos raros espíritos que saiban expresar esa verdade”. Ningún dos varios psicólogos e psicanalistas que coñecín despois me axudaron a aceptar as miñas crises como esas palabras que don Ramón me repetira tantas veces.

Na carta vese de novo a súa actitude protectora cara aos rapaces : eu conteille que un amigo volvera a Galicia en autostop para poder mercar libros, e inmediatamente tomou medidas para facilitarlle os libros de Galaxia que lle interesaban.

Na carta seguinte Piñeiro fala da súa comunicación coa natureza . Eu faláballe da miña relación co mar, que para min foi sempre fascinante, e el falábame do seu amor pola paixase de “terra adentro” e facíao cun talante literario e cunha prosa de gran beleza:

“Eu sonche de terra adentro. O meu medio acuático é o río, non o mar. A miña comunicación coa natureza faise a través de outros elementos: as fragas, os prados, os agros, as serras. Cada souto, cada carballeira, cada lameiro, cada seara, cada outeiro, cada serra reñen o seu segredo . E tamén o comunican a quen o sabe escoitar. O mesmo que ocorre no mar, tamén no cosmos terrestre hai seres maravillosos . Hai moitos , pro eu coido que os que corresponde ás nereidas mariñas son as fadas. Diría que as nereidas son as fadas do mar, ou , xa que ti es da banda mariña –ti mesma es Mariña– direi que as fadas son as nereidas da terra. Cando queren , elas tamén se lle aparecen á xente de corazón puro e fe ardente. Gostan do misterio dos bosques e da néboa, da soidade das serras, do frescor das fontes...”

A parte final da carta refírese a un episodio que eu lle contara. Sempre estiveron convencida da forza da vontade para influír nos acontecementos da vida e, durante certo tempo, mesmo me adiquei a facer experimentos. Tiña unha compañeira de residencia de extraordinaria sensibilidade da que cheguei a pensar que captaba os meus pensamentos, porque con gran frecuencia ela facía o que eu estaba a pensar. E un día que chovía a manta e que eu saíra sen paraugas envíelle dende os soporais do Toural unha mensaxe para que me viñera rescatar cun paraugas... co resultado do máis completo fracaso. Con todo, eu seguí a pensar que se podían mandar mensaxes coa mente e Piñeiro contribuíu a esa crenza co relato da nai que se despiden do emigrante.

Na última das cartas don Ramón, a propósito dos meus dezoito anos, fai unha reflexión sobre o tempo “o ámbito esencial da nosa personalidade”. Comenta o absurdo de que algunha xente se dedique a “matar o tempo”, cousa que lle parece “a forma máis necia, máis vulgar e máis triste de suicidio” porque “a nosa riqueza verdadeira consiste en *encher* esa nosa propia vida, esa leira de tempo que a cada un nos toca”.

Dende que o coñecín, admirei en Ramón Piñeiro non só a súa capacidade intelectual, os seus múltiples saberes, senón as súas virtudes persoais, que eran tamén as de Isabel: a xenerosidade , o talante solidario, a tolerancia , aquela forma de respectar e de intentar comprender as ideas ou actitudes que non compartía, e tamén o optimismo e o aspecto tranquilo, sosegado, apracible co que sempre recibía a todo o mundo. Eu intentei facer miñas aquelas virtudes, pero sempre quedei moi lonxe do modelo, sobre todo na que se refire á xenerosidade coa que lle dedicaba o seu tempo aos demais. Para tranquilizar a miña conciencia eu dicíalle que contestase ás miñas cartas só cando non tivese outra cousa que facer. A súa resposta está no primeiro parágrafo, da primeira carta :

“Hoxe é domingo i estou de vagar. Lembreime de che escribir a ti porque se dan as condicións que ti sinalaches: non ter outra cousa que facer. Estate ben segura de que é así”.

Eu, malia a boa intención que poño no empeño, non consigo acadar esa actitude. Son tacaña co meu tempo, pero, como me lembro do que eu lle fixen perder

a Ramón Piñeiro, procuro frear a miña natural tendencia. En realidade o que fago é unha imitación, unha especie de representación teatral do que penso que el faría. E como actriz non debo ser mala porque ata chego a imitar de maneira bastante convincente o aspecto sosegado que el ofrecía. Moita xente me ten dito que lles transmito unha sensación de paz –nunca os íntimos, claro– e agradécenmo. E cando isto sucede, eu chíscolle un ollo a don Ramón e dende o fondo do meu corazón vólvolle dar as grazas.

APÉNDICE

Carta nº 1: Compostela, – VI – 1960

Carta nº 2: Compostela , 21 – VII– 1960

Carta nº 3: Xixón, 18– VIII – 1960

Carta nº 4: Compostela 11– IX – 1960

Carta nº 5: Compostela , 23 – IX – 1960



A pegada de Ramón Piñeiro na creación do Consello da Cultura Galega

MARÍA XOSÉ RODRÍGUEZ GALDO

Nos primeiros meses de 1991 saía á luz o libro *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, editado pola Fundación Caixa Galicia, con acordanzas dun feixe dalgúns dos seus amigos e coñecidos. Daquela, pedíuseme que escribira sobre “Ramón Piñeiro e o Consello da Cultura Galega”, un tema que realmente me resultaba próximo por coñecer as inquietudes do propio Piñeiro antes e despois da creación do Consello e, máis tarde, pola miña mesma implicación na vida da institución. Na súa maior parte, as breves reflexións miñas e, en especial, os textos orixinais de Piñeiro que alí achegaba figuran necesariamente agora de novo aquí. Os tempos son hoxe distintos, e a necesaria reivindicación que, naquela miña particular homenaxe, se facía da independencia dunha institución, que non sempre fora comprendida por unha parte dos que tiñan responsabilidade no eido da elaboración das políticas culturais públicas (tanto dentro como fóra do poder executivo), non ten xa razón de ser. A ansiada normalización da vida política e, xa que logo, cultural, coa traxectoria debuxada dende a aprobación do Estatuto de Autonomía de Galicia foi deixando a súa pegada, como cabía esperar, na vida e proxección exterior do Consello.

O Consello da Cultura Galega fora creado pola Lei 8/1983, do 8 de xullo, «coa finalidade de defender e promocionar os valores culturais do pobo galego, conforme o previsto no artigo 32 do Estatuto de Autonomía de Galicia», tal como se establece no Título preliminar, artigo 1. Na Exposición de motivos que precede ao articulado sinálase que o Consello “ha de ser entendido como un corpo asesor e consultivo, con capacidade de iniciativa, investigación e organización, dotado de personalidade xurídica e composto por membros representativos de entidades dos diversos campos da cultura e tamén por personalidades sobranceiras que contribúan ao desenvolvemento cultural de Galicia”.

Ramón Piñeiro foi o seu primeiro presidente, elixido en votación secreta polos membros do Consello na sesión do 3 de novembro de 1983 (e reelixido para un

novo mandato de catro anos en outubro de 1989), e cumpriu como tal ata o seu derradeiro momento, dado que o agravamento da súa enfermidade, que lle provocaría a morte o 27 de agosto de 1990, sorprendeuno no mes das vacacións da Institución.

Como en tantos outros campos da súa actuación pública, Piñeiro puxo o seu prestixio persoal e o seu activo entusiasmo ao servizo dun proxecto, primeiro, e axiña dunha realidade que tiña como misión fundamental a normalización da cultura galega. Así o expresa el mesmo, o 31 de xaneiro de 1984, na primeira sesión que celebra o Consello unha vez que fora nomeado presidente do mesmo: “Semella necesario que amais de emitir ditames, facer propostas e realizar actos culturais, o Consello asuma unha responsabilidade de máis transcendencia cara ao papel da cultura no futuro de Galicia”. E engade:

“Se temos en conta que a personalidade de Galicia como pobo está seriamente desintegrada polos séculos de marxinação histórica e pola acción erosiva do centralismo, resultaranos claro que a necesidade fundamental e máis urxente que temos é mesmamente a de recuperar a plena integración da nosa personalidade colectiva.

Nesa recuperación, o papel da cultura é esencial, porque é xustamente a través da unidade interna da cultura como podemos acadar a unidade interna e dinámica da nosa personalidade comunal.

Deberemos, xa que logo, estudar a nosa realidade cultural presente desde unha perspectiva integradora e, unha vez coñecido o seu panorama global e as características internas do mesmo, sometelo a unha rigorosa reflexión de intención prospectiva para acadar as liñas básicas que poden orientar a necesaria acción integradora.

Na medida do posible, o Consello deberalle ofrecer ó noso pobo un esquema ben fundamentado das necesidades e das posibilidades con que conta para recuperar a plenitude da súa personalidade a partir da súa recuperación cultural”.

A anterior transcripción dunha parte substancial da acta da súa elección ao fronte da institución reflicte con total claridade a misión que Piñeiro asigna ao Consello, nun contexto de normalización da vida democrática e, claro está, de asunción por parte do poder executivo das responsabilidades inherentes ao desempeño dunha política cultural. Piñeiro sabía ben que o camiño non ía ser fácil, non sempre tivo a comprensión e o apoio necesario. Pero a súa concepción do Consello foi gañando aceptación pola súa fondura e coherencia. E tamén pola forza da súa personalidade, do seu carácter humanamente integrador.

Xa antes da existencia, por Lei, do Consello, Piñeiro defendera con firmeza a súa necesaria independencia do poder executivo en tanto que institución autónoma. Así, cando se dispón polo Decreto 30/1982, do 13 de febreiro, a constitución do Consello Asesor da Cultura Galega, que tería entre os seus cometidos a redacción dun proxecto de lei do Consello da Cultura Galega, Piñeiro é unha

das personalidades invitadas a integrarse na Comisión. Na carta de aceptación que lle dirixe ao conselleiro escribe: “En resposta a súa comunicación na que me invita a formar parte da Comisión Asesora da Cultura Galega que se vai constituír e funcionar mentres non se aprobe a Lei prevista no artigo 32 do Estatuto, prácame manifestarlle que acepto e agradezo a honrosa invitación que me fai. En realidade, por ter sido a nosa cultura unha das preocupacións máis activas da miña vida, dificilmente podería deixar de colaborar coa mellor vontade nos traballos destinados á súa normalización” (carta do 7 de abril de 1982). Será nas sesións deste organismo asesor, en especial na sesión do 11 de setembro de 1982, cando R. Piñeiro manifieste, diante do proxecto de lei do Consello da Cultura Galega que presentara o conselleiro, que “o Consello terá de ser autónomo por si mesmo e non soamente o consello asesor dun conselleiro... se a súa misión fose só a de asesorar a un conselleiro non se precisaría dunha lei reguladora”. Do mesmo xeito defínense X. Alonso Montero, C. Casares e Francisco F. del Riego, de quen se recolle na mesma acta: “di coincidir co señor Piñeiro no senso de entender que o Consello tal como se plantea vén sendo como unha asesoría do conselleiro, dependendo da súa consellería”.

De novo, na sesión do día 21 do mesmo mes, vólvese co tema por pretender o conselleiro a aprobación do anterior texto do proxecto de lei. Esta vez é Alonso Montero quen, como se recolle na acta, insiste: “... en relación coa pasada intervención do señor Piñeiro, na reunión anterior, procede elaborar unha definición do noso Consello da Cultura; cita o artigo 32 do Estatuto segundo o cal o Consello pode ser un ente á parte e nesta liña debe definirse”. Aínda conseguiría Piñeiro que, no referente á figura do Presidente, se amplíe “a proposta de elección do presidente a persoas non pertencentes ó Consello” (cito polo texto da acta da sesión do 21-IX-82). Unha medida que tamén abría o camiño a elección do xeólogo Isidro Parga Pondal como presidente, opción que Piñeiro defendía como así nolo trasmitiu a persoas da súa confianza. Consideraba de especial importancia, pola súa carga simbólica, que un home do campo das ciencias experimentais estivera ao fronte dunha nacente institución “cultural” do rango do Consello. Por compartir a súa visión neste terreo, defendín no seu momento diante da Xunta de Goberno da Universidade compostelá, a única daquela en Galicia, que a representación de dous membros que correspondía á Universidade no recente creado Consello da Cultura Galega recaera na figura institucional do Reitor e no edafólogo F. Díaz-Fierros. Proposta que así sería aceptada.

Nese mesmo Consello Asesor previo á constitución de CCG, na súa calidade de coordinador da ponencia de lingua, Ramón Piñeiro aínda desenvolvería outra actividade decisiva, que se concretou, como se recolle na acta do 4 de novembro do 82, en que “o relatorio considerou as diversas normativas existentes e á vista dos estudos realizados propón á Xunta de Galicia que se adopten como normas oficiais as Normas Ortográficas e Morfolóxicas do Idioma Galego elaboradas conxuntamente pola Real Academia Galega e mailo Instituto da Lingua Galega”.

Piñeiro no seu papel institucional como presidente do Consello ou coas súas intervencións nos plenarios do mesmo, como se recolle puntualmente e moi sinteticamente nas actas, fixo desa Institución un organismo con vida interna propia; de aí o seu alento constante ao traballo que os membros do Consello desenvolvían en relatorios e comisións técnicas, o seu interese en que a través fundamentalmente das relatorios tiveran representación aquelas personalidades e organismos que, polo reducido número de membros do Consello (inicialmente un total de 24, catorce en representación de institucións e dez a título persoal), non se integran directamente nel. É á vez un organismo respectado e con presenza pública na vida do país, xa fora a través de estudos, publicacións, simposios ou seminarios, sen esquecer a toma de postura en manifestos como o presentado en xaneiro do 90 sobre a situación da Lingua. Non estraña por iso que no plenario do Consello, o do 27 de xuño de 1990, na que para Ramón Piñeiro sería a súa derradeira sesión, fixera patente, unha vez máis, a súa lelicia polo pulo que adquirira o Consello, polo traballo desenvolvido polos relatorios e porque, por fin, tras continuados esforzos, se tiña a promesa en firme do Presidente da Xunta de resolver o tema da sede que necesita o Consello.

Quixen destacar, con moi breves trazos, a pegada que marcou Piñeiro no Consello. É realmente o que eu, que traballei persoalmente con el na Comisión Executiva do mesmo, tería que salientar é precisamente a súa forma non personalista de traballar, a súa cotiá dedicación á institución que facía posible contar con el tódalas horas do día, sen por iso esquecer o seu papel como membro do relatorio de Cultura galega no Exterior ou a responsabilidade con que mantiña vivos os contactos con universidades españolas ou de moi diversos países, europeos e americanos, que manifestaban o seu interese polo estudo e a investigación da cultura galega. Todo levado coa discreción e espírito de concordia que lle eran tan característicos.

No libro citado ao inicio, Domingo García Sabell recordábanos, coa certa paixón infinita dos amigos, que “Piñeiro foi, no seu estilo de pensamento, e na súa fasquia emocional, un home de concordia... porque atinaba a ver sen ira, con ollos limpos, e con inmensa virtude de desculpa. Piñeiro andaba sempre nas alturas do pensamento. Era home de aire puro. E, por iso mesmo, con indubidable capacidade de desdén. Eu digo mais: con capacidade de incapacidade. Incapacidade para odiar, incapacidade para envexar, incapacidade para mal dicir. Estraña criatura de esencias e, ó tempo, de realidades concretas. Mais, con todo, se esas realidades concretas acoitelaban, el sabía non velas. Sabía ignoralas. E un dos seus métodos para ignoralas consistía en esmigallalas por medio do raciocinio”.



A comezos dos anos oitenta, mentres agardabamos que Ramón Piñeiro subise ao estrado da Aula de Cultura de Caixa Galicia en Ferrol para ditar unha conferencia, o alcalde da cidade, Xaime Quintanilla Ulla, comentoume en voz baixa que Piñeiro lle parecía un home triste e sen sentido do humor.

Respondínlle que non era así, en absoluto; que, pola contra, Piñeiro era un home vital, ledor, divertido, e cun finísimo sentido do humor, que lle permitía descubrir o cómico de situacións que para moitos pasaban desapercibidas e doutras que para algúns resultarían irritantes. Así vía eu a Piñeiro e así o recordo hoxe, a pesar de que o tempo, lamentablemente, borrou da miña memoria moitas das anécdotas que poderían demostrar o atinado da miña percepción.

O erro de Xaime Quintanilla estaba xustificado por aquel aceno de preocupación que Piñeiro tiña antes de comezar unha conferencia. Só os que o coñecemos de preto sabemos ata que punto a timidez era un atranco que conseguía salvar con enorme esforzo. Se Piñeiro se sentía intimidado ante unha cámara fotográfica –véxanse as fotos de grupo nas que sempre aparece na última ringleira, semioculto tras a cabeza de quen está diante–, como non ía sentirse intimidado ante un auditorio de trescentas persoas, das que moitas acudían a escoitalo, como a un oráculo?

A timidez foi unha patoloxía que Piñeiro, como calquera outro tímido, non superou xamais; pero á que se sobrepuxo con coraxe e por responsabilidade. O sentido do humor, entendido como recurso intelectual que nos permite a relación cordial con nós mesmos, despois de recoñecer e asumir as propias fraquezas, foi nel a raíz dunha filosofía individual para a convivencia.

Coido que non erro se digo que os alicerces da personalidade de Ramón Piñeiro foron a conciencia ética, da que derivaban a bondade, a humildade, a discreción e tantas outras virtudes; aquela prodixiosa intelixencia que lle permitía ordenar na mente os datos de calquera situación incomprendible –fose de ámbito persoal, familiar ou social–, para entendela primeiro, analizala despois e, finalmen-

te, dar coas posibles solucións; e tamén, aínda que a distancia non o parecece, a sensibilidade humorística.

O humor interesoulle a Piñeiro como forma de sabedoría humana e como peculiaridade do ser galego. Do humorismo —a forma máis sutil e máis galega do humor— tratou en diversas ocasións, sempre con reflexións orixinais e esclarecedoras; pero xa no ano 1951, cando a revista *Grial* empezou a publicar unha serie de monografías coas que se intentaba afirmar a existencia de Galicia como país; cunha cultura propia e cun idioma válido para a creación literaria e a reflexión filosófica, Piñeiro incluíra un número que trataría do humor en Galicia.

Porén, cos ensaios enviados polos distintos colaboradores non era posible facer un traballo colectivo porque os autores non se puñan de acordo no que tería que ser o obxecto da análise: *que é o humor*.

Piñeiro decidiu encargarlle un único ensaio a Celestino Fernández de la Vega, home de amplísima cultura, que sabía idiomas, tiña gran curiosidade intelectual e estaba ao día de canto producía o pensamento europeo. O resultado foi o espléndido ensaio *O segredo do humor*, que en rigor se debería titular *O segredo do humorismo*, e que aínda hoxe resulta a máis innovadora, ambiciosa e profunda pescuda de cantas se levan feito en España sobre o humor e a creación humorística. Nunca ningún filósofo español analizara o humor dun xeito tan orixinal e ninguén chegara a unha conclusión tan innovadora e sorprendente: esa forma de humor que chamamos humorismo é un fenómeno moderno. O humorismo naceu coa sociedade moderna, co capitalismo, despois que a burguesía acadara boa parte do poder social e do protagonismo que antes foran exclusivos da nobreza; cando a autonomía de pensamento do individuo e a consciencia da propia capacidade para analizar e interpretar calquera feito, calquera circunstancia, calquera texto —mesmo os textos sagrados— produciu a ruptura no cristianismo, coa aparición da Reforma.

Pois ben, calquera que fалase con Celestino Fernández de la Vega d'*O segredo do humor* enterábase do importante que fora a colaboración de Ramón Piñeiro.

—*O libro é tan seu como meu*— dicía.

E contaba cantas veces abandonara o labor ao atoparse cun atranco insalvable, e como Piñeiro collía o Castromil en Santiago para verse con el en Lugo e falar horas, paseando pola muralla, ata que daquela conversa ía xurdindo unha nova vía de pensamento.

A honestidade de Celestino Fernández de la Vega só era comparable á xenerosidade de Ramón Piñeiro. Somos moitos os autores que debemos algunhas das nosas mellores páxinas á extraordinaria intelixencia de Piñeiro, e calamos. Celestino Fernández de la Vega, non. Un día do ano 1972 falabamos do seu escepticismo, e comentoume:

Dígoche a verdade: o pouco que eu fixen, fíxeno por Piñeiro; por axudalo, porque é un apóstolo; pero por min, non faría nada. Penso que non paga a pena, que é inútil.

* * *

Piñeiro tiña un extraordinario sentido de humor, que se facía evidente, sobre todo, ante as críticas feroces que recibía por manifestar abertamente ideas contrarias ás de moitos compañeiros de viaxe na loita contra a ditadura. Piñeiro era home de ideas socialistas, pero anoxaba a filosofía marxista e non sentía simpatía por Carlos Marx. Admiraba a heroicidade dos militantes comunistas, que sufrían como ningún outro a brutalidade franquista, pero rexeitaba o comunismo como sistema de goberno. Entendía que os revolucionarios hispanoamericanos, ante o inmovilismo da clase dirixente e da intervención dos EUA non tivesen máis saída que a vía comunista, pero lamentábao. Piñeiro era un humanista e non podía aceptar ningunha filosofía, nin ideoloxía política que non partise do absoluto respecto ao individuo.

Despois que Krutchev recoñecera no ano 1956 os crimes de Stalin, os comunistas e simpatizantes do comunismo europeo sentíronse horrorizados, pero valoraron positivamente a honestidade dos novos dirixentes. O stalinismo fora unha etapa terrible pero superada, e esta idea converteuse en crenza na España antifranquista polo sacrificio de tantos militantes comunistas, torturados, encarcerados e asasinados. O fusilamento de Julián Grimau, no 1963, fixo medrar a simpatía polo Partido Comunista, e en Galicia seguiron publicándose libros que falaban da protección que os traballadores, as culturas e os idiomas minoritarios recibían na Unión Soviética. Moitos criámolo e cando Aleksandr Solzhenitsyn apareceu no ano 1976 nun programa de máxima audiencia de TVE para dicir aos españois que eramos afortunados por vivir baixo a protección dun Réxime que nos permitía residir en calquera lugar de España, saír ao estranxeiro, mercar xornais e revistas doutros países, usar as fotocopiadoras e, dentro de certos límites, facer folga, os máis dos demócratas españois coidaron que estaba ao servizo do franquismo. Do rexeitamento que causou dá idea o terrible comentario que Juan Benet escribiu en *Cuadernos para el diálogo*: “Creo firmemente que mientras exista gente como Solzhenitsyn deberán existir los campos de concentración. Incluso deberían estar mejor vigilados para que personas como él no puedan salir”.

Que Piñeiro denunciase moito antes da visita de Solzhenitsyn que o totalitarismo soviético negaba o individuo, apoiándose nas masas, ás que logo sometía co terror, provocou a reacción irada de persoas, sobre todo mozos, que, sen coñecelo, o cualificaron de “carca” e cousas peores.

Un secretario do xulgado de Ferrol afirmaba que tivera nas mans un informe asinado por Ramón Piñeiro, que recomendaba non autorizar o recital que Raimon quería facer en Compostela, a finais dos sesenta, polas posibles alteracións da orde pública que podería causar. O informe existía, pero o Ramón Piñeiro que o asinaba non era o intelectual galeguista, senón, loxicamente, o Ramón Piñeiro comisario da policía, que anos despois sería destinado a Galicia.

A mediados dos anos oitenta un profesor de literatura nun instituto da Coruña, hoxe profesor universitario, describíalles aos seus alumnos a Piñeiro como un individuo perigoso, que sentaba os visitantes ante a *mesa camilla*, de xeito que recibisen no rostro a luz cegadora que entraba pola galería, mentres el, na sombra, os esculcaba con impunidad.

No ano 1981 celebrouse nas instalacións do Laboratorio de Formas, das Cerámicas do Castro, en Sada, unha mesa redonda sobre Castelao, na que interviñan Ramón Piñeiro e Valentín Paz Andrade. Cando Piñeiro recordou o grande afecto que Castelao sentía por Paz Andrade, o meu amigo Cesáreo Sánchez Iglesias murmuroume que habería que preguntar a Piñeiro o que Castelao sentía por el, porque circulaba por aí unha carta –Cesáreo falaba de “cartas”– dos anos corenta, tremendamente crítica coa súa xestión como secretario do Partido Galeguista.

Aquela carta á que Cesáreo aludía – e que el, evidentemente, non vira– con todas as que Castelao gardara da súa relación co Partido Galeguista no interior, tivéraas Rodolfo Prada, quen escribira a Piñeiro preguntándolle que institución galega debería acollelas. Piñeiro respondéalle que, na súa opinión, a idónea sería a Fundación Penzol, pero suxeriulle que fixese outras consultas.

Non houbo tempo, Rodolfo Prada morreu o 3 de novembro de 1980, e Xosé Bieito Abreira deulle as cartas a Valentín Paz Andrade. Ao pouco, empezou a circular o rumor da existencia dunha carta na que Castelao se mostraba tremendamente doído e anoxado con Piñeiro.

A carta está publicada no libro *Castelao e os galeguistas do interior*, de Xavier Castro, editado por Galaxia no 2000, e non se entende como da súa lectura alguén pode deducir que Castelao se mostraba irado con Piñeiro. É certo que nesa carta, datada en París o 30 de Nadal de 1946, Castelao responde duramente a un informe do Comité Executivo do Partido Galeguista, pero coida que se dirixe a unha nova dirección do partido porque sabe que Piñeiro fora detido pola policía en Madrid, e levaba meses preso en Alcalá de Henares. O desgusto de Castelao non era con Piñeiro, a quen procurou protexer desde o intre en que soubo da súa detención, recorrendo ao nacionalista vasco José Antonio Aguirre, amigo do presidente Truman, para que a diplomacia norteamericana intercedese a favor do preso; xestión que, efectivamente, se realizou.

Estas acusacións desatinadas de persoas que non o coñecían non facían perder a Piñeiro a serenidade, e aceptábaas como algo inevitable. Nunha entrevista concedida á revista satírica *Can sen dono* no ano 83, responde entre risas a todas as preguntas tendenciosas do entrevistador, incluída a de se mantivo relacións homosexuais, porque entre as calumnias que contra el lanzaron aqueles “progres” dos anos sesenta, estaba a da súa homosexualidade. Estraña progresía a de quen tenta descualificar a alguén pola súa tendencia sexual, pero isto tampouco lle molestaba a Piñeiro, que responde:

(Risas) Home, pois tamén se me ten chamado “maricón” en círculos políticos, por un aquel do desprestixio. Rebásanse as fronteiras do respecto e todo serve para atacar. Claro que hoxe se perdeu a connotación virulenta, furibunda: os homosexuais comezan a acceder ao estatus de normalidade.

* * *

As críticas non partían só de quen non coñecía a Piñeiro ou o coñecía mal. Méndez Ferrín coñeceuno moito; tanto, que viu nel un atranco para acadar a Galicia ceibe e socialista que el anhelaba, e matouno literariamente varias veces. Porén, Piñeiro sentiu sempre un grande afecto por Ferrín e falaba del con moita simpatía. En canto pronunciaba o seu nome debuxábaselle un sorriso nos beizos, e recordaba o encontro máis recente, cordial como todos.

Unha mañá de domingo, quizais a finais dos setenta, o matrimonio Piñeiro pasaba a fin de semana en Ferrol, na miña casa. O xornal *La Voz de Galicia* publicaba en primeira páxina, a catro columnas, un titular sorprendente: “Méndez Ferrín dice que Ramón Piñeiro es un gran político”. En canto o viu, Piñeiro riu a gargalladas mentres comentaba: “Que pillo é. Sabe que os xornalistas esperan que fale mal de min, e sorpréndeos falando ben para ser noticia de primeira páxina!”

Oíno opinar moitas veces de Ferrín, sempre con admiración para o escritor e cariño e simpatía para o home, de quen sempre se sentiu amigo.

Mais non foron só os mozos quen se enfrontaron a Piñeiro por mor do seu rexeitamento do marxismo e do comunismo. Con Luís Seoane tivo tantas discusións e tan apaixonadas, que só o enorme afecto que sentían un polo outro impediu que a amizade se resentise.

Outras persoas menos honestas que Seoane preferiron recorrer á mentira, á calumnia e á difamación. Así, aproveitando que no ano 1966 Piñeiro foi aos Estados Unidos, como profesor invitado da Universidade de Middlebury, en Vermont, e que repetiu a experiencia varios anos consecutivos, houbo quen fixo correr o rumor de que era axente da CIA. Piñeiro non se ofendeu ante tan disparatada acusación, senón que, pola contra, riu, divertido. Sempre soubo quen fora o autor da mentira, pero nunca lle fixo a máis mínima recriminación, nin lle gardou rancor. O que o abraiaba era comprobar como alguén, exemplar en moitos aspectos, podía caer na puerilidade e no ridículo ao deixarse levar polo sectarismo.

Como home con gran sentido do humor, Piñeiro mostrábase decote comprensivo coas fraquezas do próximo, e aínda que o divertía descubrir o lado ridículo das persoas de méritos innegables, xamais a súa risa tivo un chisco de crueldade, sabedor da complexidade da alma humana e de que a intelixencia está repartida en compartimentos estancos.

Non foi o marxismo, senón o *reintegracionismo* o que distanciou a Ramón Piñeiro e a Carballo Calero, despois de traballar xuntos tantos anos. Non podo precisar a data, nin sequera o ano, pero unha mañá estaba eu en Santiago, na casa

de Piñeiro, cando soou o teléfono. Era Carballo, que chamaba angustiado porque viña de ler en *A Nosa Terra* unha entrevista que lle fixeran e quería desculparse con Piñeiro polas cousas que viñan publicadas.

Carballo, cerimonioso como sempre, dicíalle textualmente a Piñeiro que lle pregaba que o recibise, e Piñeiro, cun sorriso nos beizos, intentaba sosegalo:

-Ricardo, eu non lin esa entrevista, nin vou lela; polo tanto non tes de que desculparte...

Pero Carballo estaba verdadeiramente afectado e teimaba no seu desexo de ser recibido por Piñeiro.

-Eu non digo que non manifestase estas opinións, pero agora, ao velas escritas, danme arrepío, porque entre ti e eu pode haber diferenzas de criterio en calquera cuestión, pero o que eu non sinto é o que se deduce desta entrevista.

Piñeiro respondíalle que o sabía; que non se sentía agraviado e non precisaba máis explicacións; pero ante a insistencia de Carballo, díxolle:

-Pois mira, Ricardo, eu vou saír para botar unha carta ao correo e xa, de paso, achégome ao teu despacho.

Carballo aceptou encantado.

Velaí unha mostra do extraordinario sentido do humor de Piñeiro –do que Carballo carecía por completo– e da comprensión ante as fraquezas dos seres queridos. Piñeiro sabía que a honestidade de Carballo lle facía sentir a necesidade de acudir á súa casa para desculparse en persoa por aquelas manifestacións pouco atinadas; pero sabía tamén que o camiño que Carballo tería que percorrer desde o seu despacho a Xelmírez 15, sería para el un auténtico *víacrucis*, porque calquera que o vise podería sospeitar o motivo da súa visita. Piñeiro evitoulle o mal trago ao facer el o camiño ao revés. Dese xeito se alguén o vía entrar no despacho de Carballo pensaría que ía pedir explicacións ao entrevistado; pero iso a el non lle preocupaba en absoluto.

* * *

Quen peor falou de Piñeiro foi quen máis debería defendelo, porque é quen máis motivos ten para estarlle agradecido. Refírome a Xosé Manuel Beiras, quen despois de “saír do pozo” e “pasar o deserto” –expresións que el adoita empregar para aludir á terrible experiencia da enfermidade que o tivo fóra da realidade desde o 1977 ao 1981–, decidiu responsabilizar dos seus males á xente de Galaxia, especialmente a Domingo García-Sabell e a Ramón Piñeiro.

No libro *A estrela na palabra. Novas conversas con Xosé Manuel Beiras*, de Miguel Anxo Fernán Vello e Francisco Pillado Maior, editado por Laiovento no 2004, Beiras adica corenta e dúas páxinas –da 17 á 58– a desacreditar a Piñeiro con medias verdades e falsas acusacións.

Das respostas de Beiras dedúcese que a súa enfermidade foi causada polo illamento ao que o someteron os homes de Galaxia, en canto se desviou ideoloxicamente do camiño que lle trazaran. É absolutamente falso.

Xosé Manuel Beiras padecía a estraña enfermidade que o arredou da vida social despois do fracaso do PSG nas eleccións de 1977 ata finais do 1981, moito antes de converterse nun disidente –son as súas palabras–, ao trocar no 1973 os estatutos do PSG, que pasou de ser autonomista e socialdemócrata a ser autoderminista e marxista.

Nos anos sesenta Beiras foi a Madrid para opositar por primeira vez á cátedra de Economía e Facenda, na Facultade de Dereito. Despois de pasar brillantemente as primeiras probas, apareceu a enfermidade –o medo irracional ao fracaso, á xente, á responsabilidade– e fuxiu.

Intentouno por segunda vez, e Teresa, a muller, acompañouno. A experiencia repetiuse. Segundo pasaban os días máis medo sentía, e Teresa, incapaz de termar del, chamou a Ramón Piñeiro, que viaxou en tren toda a noite para estar con Beiras pola mañá, e intentar darlle azos para que se enfrontase ao tribunal. Foi inútil. Non puideron evitar que fuxise.

Beiras obtivo a cátedra no ano 1970, no terceiro intento. No éxito tiveron participación Domingo García-Sabell, que falou con José Luis Sampedro, quen lle aconsellou que opositase á Cátedra de Estrutura Económica, na Facultade de Económicas; Ramón Tamames, que o acompañou en todo momento; e Elena García-Sabell, quen, en ausencia da súa irmá Teresa– que por estar grávida do que sería o fillo pequeno, ficara en Santiago–, acolleuno na súa casa e cando peor estaba levouno á consulta dunha prestixiosa psicóloga, que volvera do exilio. Á última proba, que Beiras resolveu esplendidamente, asistiu tamén Teresa, que non tiña acougo en Compostela.

Engánase Beiras cando na conversa con Fernán Vello e Pillado Maior, cita o mito de Sísifo, e di que “hai un momento, situado no remate do franquismo, no que a pedra coa que eu gabeo monte arriba non cae porque eu me pare e a pedra comece a baixar a rebolos pola aba do monte. Cae porque ma botan para abaixo. E bótanma os de Galaxia. Ou sexa, hai un momento en que son os de Galaxia os que lle pegan un couce á pedra e bótana para abaixo. E, claro está, lévame a min a rastras”.

Non é esa a variante do mito de Sísifo que a el lle cómpre. O que en realidade sucedeu sempre foi que o propio Beiras se detiña cando estaba a piques de chegar coa pedra ao curuto do monte, e que el mesmo a botaba a rebolos pola costa abaixo.

Beiras non foi a rastro coa pedra pola aba do monte porque alguén lle dese un couce á pedra. Non enfermou polo illamento ao que o someteron os de Galaxia. O que produciu a crise tremenda da enfermidade que o tivo catro anos no inferno

foi a consciencia de que errara gravemente; de que el era o maior responsable do fracaso electoral do PSG, e do fracaso da estratexia deseñada por Piñeiro.

Cando Beiras quixo entrar en política pensou nun partido demócrata cristián, e foi Mario Orxales quen o convenceu de que eles tiñan que estar nun partido socialista. Da xestación do PSG e da axuda que os fundadores recibiron de Piñeiro fala Beiras con obxectividade na conversa recollida no libro citado. O PSG nacía no 1963 para ser un partido de cadros, co que o PSOE tería que pactar, chegando ao momento dunhas eleccións democráticas.

Esa era a estratexia de Piñeiro, e o momento chegou no 1977 cando o PSOE, a través de Francisco Vázquez e Andrés Eguívar, lle ofreceu ao PSG, nunha xuntanza con Beiras, Mario Orxales e Rodríguez Pardo, os dous primeiros postos nas candidaturas ao Congreso, nas catro provincias, e candidaturas pactadas ao Senado.

Cómo se pode dicir que Piñeiro errou no seu proxecto de galeguización dos partidos de ámbito estatal? Tan difícil é imaxinar como sería a preautonomía galega con oito *pesegos* no Congreso dos Deputados e varios senadores afíns?

O erro foi do PSG, que a través de Mario Orxales –porque Beiras e Rodríguez Pardo quedaran mudos– rexeitou a oferta. Pero Beiras sabía –ou polo menos intuía– o desatino que o PSG estaba a cometer, e as graves consecuencias que para o futuro político de Galicia tería aquela negativa.

Había tempo que deixara de ir tomar café con Piñeiro, pero daquela foi e preguntoulle que ía pasar nas eleccións. Piñeiro respondeulle que ganaría a UCD e que o PSOE obtería un bo número de escanos.

Beiras quixo coñecer a súa opinión sobre cales serían os resultados en Galicia e, concretamente, os do PSG. Piñeiro deulle a mesma resposta e engadiu que o PSG non obtería representación parlamentaria. Beiras argumentou que o PSOE non tiña implantación en Galicia, e Piñeiro asentiu, pero fíxolle notar que tiña a TV e a Internacional Socialista.

A conversa con Piñeiro confirmoulle a Beiras a razón dos seus medos, e poucos días antes da data límite para a presentación das candidaturas convocou na súa casa a todos os representantes territoriais.

Estouno vendo sentado no chan, encostado no marco da dobre porta do salón; calado, abatido, escoitando con escepticismo as palabras eufóricas dos máis novos... Por fin falou e preguntou con voz grave se estabamos certos do que íamos facer; se non deberíamos aceptar a proposta do PSOE.

Os representantes do Grobe e O Salnés, foron os primeiros en rexeitar a suxestión, completamente certos de que íamos “arrasar”. Logo, fóronse sumando outras voces igualmente optimistas.

A partir daquela noite Beiras volveu sufrir unha crise semellante ás das fracasadas oposicións, e só pensaba en fuxir.

Como non era quen de enfrontarse á campaña electoral, a pesar dos éxitos dalgúns mitins en precampaña, leveino para a miña casa, en Ferrol. Non quixo participar en ningunha xuntanza do comité local, e repetía teimuda e dramaticamente, coa anguria reflectida nos ollos, que el non pintaba nada na política e que o seu era tocar o piano.

Tiven que facerlle os textos dos mitins e da intervención na televisión. Eu escribíao ao meu xeito e líaos amodo. El, deitado, sen folgos, nun sofá, ía substituíndo as miñas palabras polas súas. Logo había que arrastralo aos mitins, nos que sempre estaba brillante, e o éxito dáballes azos durante unhas horas.

Se a responsabilidade de saír na TV lle produciu un desacougo terrible, que só superou en parte cando lle dei o texto que debería ler, a responsabilidade de facer o mitin en Santiago non a puido aturar, e fuxiu. Non souben del en varias horas, pero por fin chamou, non lembro se desde Ribeira ou dalgunha outra vila do litoral. Díxenlle que fose para Santiago e que nos veríamos na súa casa. Cando cheguei estaba na cama e negábase a erguerse. Obrigueino a facelo e fomos ao estadio, que estaba ateigado de público. Díxome que non podía coa responsabilidade de pechar o mitin, polo que, en contra de toda a lóxica, a súa foi a primeira das intervencións.

No mitin de peche de campaña, celebrado no Pavillón dos Deportes da Coruña, tivemos cinco mil persoas. Á mesma hora, a carón de nós, na Polideportiva, o PSOE, con Francisco Vázquez e Felipe González, tiña cincocentas, pero as urnas deron os resultados previstos por Piñeiro.

Poucos meses despois volvía eu de Vigo e colleume a noite no camiño. Ao chegar a Compostela chamei á casa de Piñeiro e dixeran que contasen comigo para cear. Cando cheguei atopei a Piñeiro e a Beiras ceando ovos fritos con xamón. Senteime con eles e compartín o menú. Beiras interesouse pola depresión que eu tivera despois das eleccións e preguntoume que fixera para superala. Respondínlle que estivera afundido un par de meses e que o único que me axudara fora asumir a miña responsabilidade nas decisións desatinadas, que nos levaran ao desastre electoral. Entón Beiras deixou de cear e, botando as mans á cabeza, empezou a lairse dos erros cometidos e da responsabilidade que tiñamos –que el tiña– ao deixar a política galega nas mans de partidos estatais. Piñeiro non dixo absolutamente nada.

* * *

Beiras di que renaceu no ano 1982 e que é un home novo. Coido que é certo porque eu non o recoñezo. Alguén con estudos de psiquiatría díxome que quen pasa unha experiencia tan traumática como a que el pasou, experimenta un troco profundo na personalidade. Con Beiras sucedeu así. Aquel home de espírito feble, sensible, autocrítico e nobilísimo que eu tratei, é hoxe un home de aceiro, preocupado por aparecer ante a opinión pública como un ser inmaculado, e para iso non

se lle ocorre nada mellor que responsabilizar dos seus erros a quen durante moitos anos o axudaron e protexeron. As corenta e dúas páxinas de *A estrela na palabra* supoñen un enorme esforzo de imaxinación para luxar o máis posible a imaxe da xente de Galaxia, especialmente a de García-Sabell e Piñeiro. Son tan inxustas e tan ridículas as máis das acusacións, que ata dá noxo e pudor comentalas. Pero hai algo que demostra ata que punto é radicalmente distinto o Beiras que saíu do inferno no 1982, do que entrou no 1977.

García-Sabell recibiu o Premio Fernández Latorre no ano 1998. Ao acto, celebrado no Museo de *La Voz de Galicia*, cun par de centos de invitados, asistiu o Rei e tamén Beiras. Ao remate, cando Domingo se retiraba acompañado polo Rei e por Santiago Rey Fernández-Latorre, Beiras saíulle ao paso e felicítouno.

Domingo mirábao cos ollos abertos e a boca entreaberta, nun aceno de desconcerto, como se intentase adiviñar onde estaba a trampa. Pero Beiras seguía a eloxialo dicíndolle que era un premio merecido e que el se alegraba moito. O encontro durou un minuto longo, e cando García-Sabell se repuxo da sorpresa, respondeulle cun “Moi ben; moitas grazas”, deulle a Beiras unhas palmadiñas no cóbado e marchou.

Alguén na miña mesa comentou: “Beiras buscou a foto de portada no xornal de mañá”. E alguén, ben informado, retrucou: “Pois saíulle mal a xogada, porque des que se rompe o protocolo non se permiten as fotos”.

* * *

Ramón Piñeiro morreu no 1990, e tivo moito tempo de ver a transformación de Beiras e de coñecer algunhas das acusacións sen fundamento, que contra el lanzaba. Aquelas críticas non o ferían, nin o magoaban, pero tampouco o divertían o máis mínimo. Era moi consciente do drama íntimo que Beiras estaba a vivir e sentíao como algo seu. A terrible decisión de renderse á evidencia de que non hai axuda posible para quen non se deixa axudar; de que non se pode sacar do pozo a quen non quere saír; foi moi dolorosa, traumática, para Piñeiro.

Na última visita que lle fixen, pouco antes de morrer, falamos de moitísimas cousas, e Piñeiro tivo todo o tempo o sorriso nos beizos. Ese sorriso só desapareceu cando lle preguntei por Beiras. O rostro cubríuselle cun aceno de tristura, e en poucas palabras expresou a dor que sentía por todo o que Beiras pasara e estaba a pasar; pero non tivo para el o máis mínimo reproche.

O sentido do humor non lle faltou a Piñeiro nin sequera ante a inmediatez da propia morte. O límite do seu humor estaba onde comezaba o drama persoal de Xosé Manuel Beiras.



