

CELESTINO FERNÁNDEZ DE LA VEGA

PENSADOR DO NOVO GALEGUISMO

RAMÓN LÓPEZ VÁZQUEZ

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

Ilustración de cuberta

BALDO RAMOS

Imprime:

Difux, S.L.

ISBN: 978-84-453-4476-7

Depósito Legal: C-2741-07

ÍNDICE

| | |
|--------------------|---|
| INTRODUCCIÓN | 7 |
|--------------------|---|

PRIMEIRA PARTE

| | |
|--|----|
| I. Celestino, un modo de ser lugués | 11 |
| I.1. Estudiante en Lugo | 14 |
| I. 2. De paso pola Universidade de Santiago | 19 |
| I. 3. A fuxida para Madrid | 23 |
| I. 4. O asentamento en Lugo | 30 |
| II. Da esencia da verdade: unha tradución con aquel | 43 |
| II. 1. “A esencia da verdade é a liberdade” | 49 |
| II. 2. O pensar esencial | 56 |
| III. Nin Aristóteles, nin Descartes, senón Heidegger | 63 |
| III. 1. ... nin Descartes | 69 |
| III. 2. ... senón Heidegger | 73 |

SEGUNDA PARTE

| | |
|--|-----|
| I. A arte: beleza?, liberdade?, verdade?, autenticidade?, busca? | 79 |
| I. 1. Os conceptos, claros | 82 |
| I. 2. Maside, pintor galego. Grandío, pintor lugués | 86 |
| I. 3. Rosalía, poeta metafísico | 90 |
| II. Abrente, mediodía e solpor da paisaxe | 101 |
| II. 1. Cando e por que aparece a paisaxe? | 104 |
| III. Do humor en serio | 109 |
| III. 1. É? Que é? Como é? | 114 |
| III. 2. Da esencia do humor | 124 |
| IV. Un racionalista crítico | 131 |
| Bibliografía | 141 |

INTRODUCCIÓN

*Ó primeiro eramos ti e máis eu sós a
soñar e agora xa somos moitos.*

(Celestino Fernández de la Vega)

Nin empezarei por trazar unha guía para camiñaren polos epígrafes deste libro nin sequera por aforrarlles o esforzo de teren que lelo con lapis e papel ao carón adiantando o contido en forma de prolepse. As expresións de catálogo que acostuman encher os introitos de autor aquí non son de aplicación.

Si quero subliñar a dimensión de panorámica xeral sobre a obra e mais a vida do filósofo lucense Celestino Fernández de la Vega (C. F. V.), salientando de xeito preciso a súa especial relación cos intelectuais do “grupo Galaxia”. A nova existencia que todos eles tentean para a cultura galega da posguerra restaría sen fundamentos de faltarlles a posibilidade europeísta achegada polos méritos deste integrante disque senlleiro.

O declarado propósito por mergullar os lectores nos propios textos de Celestino explica que tanto no corpo coma ao pé abonden as citas. Ciscados por lugares de accesos moi escarpados, os escritos do intelectual galego, curtos, poucos e ben gardados, paradoxalmente, resulta moi dificultoso telos á man¹.

Convén, iso sempre, pensar na metáfora de ter nacido á beira dun río e, moi preto, acabar noutro; o curso no seu conxunto está marcando polos desfiladeiros de preguntas entre os que camiña cara ao mar. Á saída de cada angostura aparecen para a cultura galega novas posibilidades de alento, de alento subministrado polas respostas que Fernández de la Vega proporciona ao mundo vivido en Galicia na segunda parte do século XX. Unha fluvial historia interior sen labirintos subterráneos á que pouco lle importa o pasado en comparanza co futuro.

¹ “O máis xusto homenaxe que se lle pode facer sería a publicación de tódolos seus escritos, hoxe tan ciscados, nun tomo coidadosamente preparado”. Camilo Gonsar, “O pensamento esencial de Celestino F. de la Vega”, *A Nosa Terra*, n.º 291, 24/04/1986.

Das posibilidades que a intelixencia do autor galego ve dentro e entre as cousas presentes está feito o proxecto de renovación para a cultura galega que aquí se presenta.

Do que iso puider significar son moitos os que se decataron por máis reducido que semelle o seu radio de acción. Os comprometidos que se meteron dentro desa empresa dinámica, activadora e facedora de “realidade galega” así o proban.

Mais, para que lles saian ben as contas, aos posibles lectores voules rememorar algunhas sentenzas de destacados intelectuais coetáneos acerca de rica personalidade do autor do *Segredo do humor*. Todas veñen coincidir no mesmo: Celestino foi “o pensador” ou, mellor aínda, “pensador do novo galeguismo”. Toda a súa obra leva carga de pulo esclarecedor enfocado cara á ese obxectivo.

Velaquí unha pequena escolma que reforza o título deste libro: “Cabeza de pensador, intelectual de extraordinaria curiosidade” (X. Alonso Montero); “Celestino F. de la Vega [...] novo e orixinal ensaísta, admirablemente dotado” (A. Fole); “Quen me diría a min que aquí, en Lugo, atoparía unha persoa de tan profunda formación e, o que é máis importante, con tantas ideas propias? (Américo Castro); “O noso Cilistro viviu e morreu sendo un galego europeo” (D. García-Sabell); “A obra do Cilistro abonda para lle asegurar un lugar sobranceiro na nosa cultura. Unha obra tan importante coma breve” (R. Piñeiro); “Para os estudosos das letras galegas, Celestino Fernández de la Vega deixou os magníficos ensaios sobre Rosalía, Braque, Valle-Inclán ou Luís Pimentel, as traducións de Heidegger e Pokorny, e algunhas cousas máis” (Siro López); “[...] Celestino Fernández de la Vega vivirá dentro de min, de acordo coa máis clásica doutrina, como ha vivir nas memorias dos seus deudos e dos seus amigos tantos” (X. L. Méndez Ferrín); “Finou [...] Fóisenos O Cilistro polas augas escuras da morte [...] Atrás queda a súa radicación e a súa inqueda europea e universal” (A. Torres Queiruga).

Velaí o nimbo de opinións que dan a sentir o que quen queira saber máis quizabes intúe. Explanaló é o propósito.

PRIMEIRA PARTE

<< Eu creio que unha das cousas fundamentais é o factor do home galego>>
(C. F. V.)

CELESTINO, UN MODO DE SER LUGUÉS

*Eu son eu e maila miña entrañable e
íntima paisaxe luguesa.*

(C. F. V.)

Cando con once anos vai na compañía das súas irmás maiores para a cidade de Lugo facer os estudos de Bacharelato no “Instituto Nacional de 2ª Ensinanza”², xa deixaba sona no seu Friol natal de neno afeccionado ao fútbol, enxeñoso e con moita facilidade para arremedar aos grandes. O seu pai, “avogado e notario público de Friol”, espaxéixase desde esta pequena vila a súa función de fiduciario notorio ao ancho de boa parte da Terra Chá; polos días de feira visitaba as localidades de Grolos (Guntín), Castroverde, Parga e Rábade. Por estas paraxes, todos interrompían os traballos agrícolas para veren pasar, e de paso falaren das cousas do aquén pensando nas do alén, a don Hixinio Fernández de la Vega Pasarín³ dacabalo dun sempre ben mantido equino camiño dos locais onde escriturar as vontades expresadas e, mesmo, os trasacordos entre vivos afeitos a matinaren, por veces, que a morte chega unha soa vez na vida. No Pazo da Torre, mentres, dona Ánxela Pardo Saavedra, filla de don Celestino Pardo, médico do Concello e “intelectual moi agudo”⁴, coída dos oito fillos⁵ nados do

² Aproba o exame de ingreso o 05/06/1926. Ver *Expedientes de alumnos*, n.º 290, Arquivo do IES Lucus Augusti, Lugo.

³ Nado en Santiago de Villarino, concello de Castroverde, provincia de Lugo (1862-1948). Colaborador e “redactor” do semanario rexionalista *A Monteira* (1889-1890) baixo o pseudónimo de “Pepe das festas”. De fácil pluma á hora de versificar en lingua galega as lérias que van de boca en boca e de aldea en aldea, deixou unha poesía popular e folclórica moi do gusto dos habitantes da comarca pola que andaba decotío. Por veces, o berro reivindicativo seco e a protesta social dura tamén aparecen entre os intereses do letrista, por exemplo, a traída da auga á cidade de Lugo.

⁴ Xosé Cora, *Diccionario de Fole*, Lugo: Fundación Pedro Barrié de la Maza/ El Progreso, 1979, p. 149.

⁵ Foron e son moitos os membros descendentes desta liñaxe luguesa que puideren destacarse pola súa excelencia en diversas profesións e ao longo de toda España. Permítaseme nomear só a dúas mulleres: Jimena e Elisa Fernández de la Vega. Irmás xemelgas, fillas de Wenceslao e naturais de Vegadeo (Asturias), foron as primeiras mulleres matriculadas (1914) e tituladas (1919) na Universidade de Santiago (Medicina). Ambas dúas con expediente académico sobresaliente (Jimena, premio extraordinario de licenciatura), dedicadas á investigación, doutoras pola Universidade Complutense (1921), a Universidade de Santiago rendeu-lles público tributo o 11/04/1996. Jimena, morta no 1984, foi destacada colaboradora do Dr. Roberto Nóvoa Santos, así como discípula do Dr. G. Marañón. Elisa, falecida en 1933, dirixiu o balneario de Guitiriz.

matrimonio con don Hixinio. Seguramente ninguén desta extensa comarca luguesa sabía que o recoñecido notario era un home con moitas preocupacións por mellorar o malvivir dos que, faltos de riqueza pecuaria (quen come ben non emigra), non tiveron valor a embarcaren para as Américas; tampouco que o sexto fillo, Celestino, é un neno moi gariteiro, gústalle a música, ten maña para as cousas da casa, e gaña a todos no xogo de cruzaren o río nadando por debaixo da auga. Á par que do campionato, por enriba goza ridiculizando a cara enfurruñada dos endiañados perdedores.

Entre os irmáns e compañeiros da nenez, o enxeño e polivalencia vaise percibindo como intelixencia para vivir con criterio propio e como rebeldía perante calquera forma de titoría. Por iso no Friol que o viu nacer (23/09/1914⁶) a fama de ocorrente rematou sendo de intelixente, que será coa que morrerá.

Mais o que nin el mesmo sabía cando vai para Lugo estudar é que leva consigo o exemplo do pai escoitando segredos ben ocultos⁷, escribindo en galego, versificando os contos que van de boca en boca e de lugar en lugar, reclamando bens e servizos para unhas xentes que, agás nas festas do patrón, só xantan caldo e farináceos.

Esta precoz experiencia de cultura popular, aprendida na idade do moco, formará parte da súa textura intelectual e relucirá sempre que de lingua galega –“ignorar o noso idioma é tanto coma ignorarnos a nós mesmos”⁸–, de tradición popular –“na aldea vívese no réxime do conto e do chisme, todos ocultan as súas intencións–”, e de trazos antropolóxicos diferentes entre o home do campo –“ciclos produtivos, fatalidade, sentimento tráxico da vida, politeísmo, natureza/nai, naturalismo”– e o da cidade –“horarios, previsión, artificialidade, autonomía, relacións contractuais, urbe/pai”– se trate.

A rotundidade sobre a transcendencia da lingua galega para os galegos⁹ contrasta coa escasa cualificación que, sempre irreverente, lles recoñece ás

⁶ Nace o día 23 de setembro; aséntano no Rexistro Civil de Friol o 24. Ver tomo 67, sección 1ª, folio 214.

⁷ Cfr., Ramón López Vázquez, “Celestino, a filosofía e a feira”, *Terra Chá*, Febreiro de 2000, boletín da cultura chairega, pp. 19-20.

⁸ Salvo indicación en contra, todos os entrecomiñados son de C. F. V. Da tradución ao galgo de textos noutros idiomas responde o autor deste libro.

⁹ “Deben publicarse libros instrumentais en galego: unha boa gramática, un bo dicionario [...] Galicia precisa prensa para a conservación do idioma”. *El Progreso*, 26/03/1961 e 04/04/1961.

mexericadas elaboradas nesa lingua¹⁰ e, por derivación, ás cabezas que producen a literatura galega¹¹.

Leva, tamén, ben prendida na retina a imaxe dunha chaira lambida polo vento da que nunca chegará a desprenderse e a metáfora dunha Cova, a da Serpe, da que sempre están saíndo lendas para lles contar aos nenos que van nacendo. É o determinismo xeográfico dunha paisaxe donda e fluvial recuberta de herbas rastreiras, a comunión coa natureza como enerxía primitiva, como sucesión de nacementos e mortes, como forza vital gardada no inconsciente e actuante en cada acto. Sen necesidade de retroceder aos primeiros anos vividos nesta pequena vila dos arredores da capital lucense, para rastrexar o perfil biográfico do noso autor, e á marxe de calquera nostalxia do para sempre perdido paraíso entre os murmurios dos ríos Narla e Parga, si podemos afirmar que don Celestino Fernández de la Vega Pardo nunca esqueceu os eidos paternos nin os amigos da infancia. Sempre volveu e mirou por eles. Coñecían polo alcume “O Cerimonias” (o que caneaba con arte todo canto lle saíra ao paso), sabían das súas afeccións (fútbol e natación) e orixinais gustos infantís tantas veces rememorados no café de Friol; por iso acordaban con frecuencia xuntarse a conversaren sobre melloras para a comarca, por exemplo, cando “uns cantos amantes das cousas de Friol”, executan o proxecto concreto de “dar carpetazo ó vello Club de Fútbol Friol” e substituílo pola nova “Sociedade Deportiva e Cultural de Friol” para a que o avogado do lugar redactou os estatutos¹². E se lle cadra non ir de sol o día, tampouco deixan de ser fermosas a choiva e mais a néboa cando gorecen e aloumiñan, por caso, un convite na ribeira do Narla.

10 “...na nosa terra [Galicia] padecemos unha peste de poetas malos e gratuítos. Iso de que a gran achega da literatura galega áchase na poesía lírica é un tópico sen fundamento [...] A literatura de Cunqueiro, por exemplo, sen entrar na súa variante estilística e lexicográfica, desde o punto de vista das preocupacións, ideas e sentimentos do home de hoxe, paréceme a carabina de Ambrosio”. Celestino Fernández de la Vega, “Parlamento de las letras gallegas”, *El Progreso*, 15/03/1961.

11 “Eu non podoo imaxinar a un catador da verdadeira poesía, tan abundosa na literatura universal, perdendo o tempo lendo a Iglesia Alvariño, Díaz Jácome ou Manuel María”. José Iglesias Díaz, “Carta aberta a D. Celestino Fernández de la Vega”, en *Vida Gallega*, segunda época, n.º 768, 1961, p. 82.

12 Ángel de la Vega, “Catro vivencias friolenses relacionadas con Celestino Fernández de la Vega”, en *IV certame literario Terra de Lobos*, Friol, 2002, s/p.

I. 1. ESTUDANTE EN LUGO

*Non se decata vostede que
Lugo é o crisol do mundo?*

(C. F. V.)

A) A vocación filosófica. B) A identificación coas cousas de Lugo.

Xa na capital episcopal, a maneira propia de vivir do novo bacharel colle o camiño que sempre seguiu: desentenderse dos hábitos de moitos dos seus compañeiros e facerse acompañar de libros e lecturas. Esta foi unha maneira constante de estar no mundo que aprende no Instituto de Lugo¹³ e da que algunha vez dá noticias:

“[...] quedábame a ler..., en vez de xogar ás cartas ou ir de troula cos compañeiros da pousada...”¹⁴.

“mentres os meus compañeiros ían ao fútbol ou bailaban a carioca con mozas taxi eu asistía a espectáculos de zarzuela”¹⁵.

É neste período cando a curiosidade de neno esperto non coñece límites e cando cada pregunta é a porta de entrada a un horizonte feito de interrogacións. O torrenteiro de preguntas as máis das veces quedan sen resposta. Contan os biógrafos e certifícao o interesado que foi nas clases de Filosofía (Psicoloxía, Lóxica e Ética¹⁶) impartidas polo catedrático don Hipólito Rafael Romero Flores no “curso especial do Bacharelato Universitario” onde o seu desexo por saber se encarrilou e racionalizou, sabedor de que respostas definitivas non existen. Foi tamén este profesor quen lle permitiu acercarse ao criticismo kantiano¹⁷ para chegar á conclusión de que a filosofía consiste precisamente en preguntar, concretar as interrogantes, e por iso non hai que desesperar.

O primeiro encontro cos textos filosóficos de Kant aclararanlle unha idea para o resto dos seus días: as preguntas da filosofía nacen da existen-

13 [Fernández de la Vega Pardo, Celestino] “É un bo alumno, intelixente e moi estudoso. Demostrou ter amplos coñecementos de todo o relacionado coa agricultura”. Este é o xuízo de valor emitido polo profesor de agricultura. Véxase *Expedientes personales de alumnos*, n.º 290, Arquivo do IES Lucus Augusti, Lugo.

14 A. Fole, en *Terra brava*, Vigo: Ed. Galaxia, 1985, 3ª edic., p. 63.

15 Celestino Fernández de la Vega, “Otra vez la “Gran Vía”, *El Progreso*, 09/12/1943.

16 Sobresaliente nas dúas primeira e notable en Ética son as cualificacións que figuran no expediente académico. Ver lugar citado.

17 “O meu interese pola filosofía alemá vénme de cando un profesor no bacharelato me aconsellou ler a Kant”. X.L. Labandeira, “Celestino Fernández de la Vega”, *A Nosa Terra*, n.º 119, 1980, p. 7.

cia humana e retornan sobre esa mesma existencia aclarándoa. A ligazón da filosofía coa propia vida e o interese polo modo persoal de se facer a si mesmo lévano a sentirse chamado polos vieiros da filosofía cando era case un neno. O proxecto paterno de que fora home de leis coma seu pai torceuno dos estudos regrados desa carreira, mais non do de preparar as oposicións a catedrático de Filosofía do Dereito; diso bótalle a culpa á Guerra:

“a miña vocación era a Filosofía. Cando rematei Dereito pensaba facer cátedra de Filosofía do Dereito, pero a Guerra obrigoume a buscar outro “modus vivendi” na burocracia”¹⁸.

A mestría coa que oficiaba de preguntador –haberá mellor forma de coñecer unha cousa que preguntando con xeito por ela?– e condensaba o esencial dunha discusión non son poucas as testemuñas que hoxe viven e a certifican. Cando asistía ás asembleas multitudinarias do equipo de baloncesto Breogán, as intervencións de Celestino ían ao importante; deixaban calados aos barulleiros e en poucas palabras cuestionaba respondendo o que tantos complicaban e confundían. O método de centrar un debate por medio dunha pregunta supón sempre unha superior intelixencia. No bacharelato aprendera a distinguir entre consciencia, representación dada na consciencia, cousas representadas fóra e dentro da consciencia e, inclusive, o mundo como conxunto de representacións feitas polo ser humano, entre as que el mesmo está inmerso.

De todo iso podemos concluír que o primeiro contacto coa filosofía está cimentado sobre a idea cartesiana de que a verdade ten o seu lugar natural na razón humana. O suxeito individual, o eu, por máis que remita a Deus e se interese polos obxectos, colleu unha deriva antropolóxica da que Fernández de la Vega será sempre bo continuador. O cariz subxectivo será un aí imprescindible do universo no que o noso autor vivirá desde os anos mozos. A ruptura co realismo clásico acaeceu nun momento oportuno: aquel no que toda comprensión empeza pola da propia existencia; aquel no que a racionalidade implica un sometemento da realidade á razón humana; aquel no que a conciencia xuvenil revira os patróns nos que foi inicialmente socializada. A substitución das cousas polas representacións delas –“O mundo é a miña representación del”– podemos estatuíla coma o resultado final desta etapa, a do bacharelato, tan importante na formación humana e intelectual das persoas.

A filosofía como actividade que conduce a preguntar, responder, entender, ver e descubrir dentro dun océano de misterios e cousas descoñecidas evita, ademais, que a ruptura co realismo non vaia de cabeza a un psicoló-

18 X.L. Labandeira, art. cit. p. 7.

xismo de puras aparencias (idealismo), para quedar nun criticismo como síntese do tropezo entre o racionalismo e mais o empirismo. O ser en si perde interese; o ser para min sae reforzado.

O primeiro mapa de si mesmo e do mundo no que vive acádao no Instituto Provincial de Lugo entre os anos 1926-1931. O modelo interpretativo da realidade, a cartografía e escala utilizadas non serán as que se igualan coa realidade representada senón as que poñen no ser humano a unidade e sistema métrico de referencia. Despois virán outros moitos acontecementos, a cada un máis importante na vida de Celestino¹⁹, radicados todos eles neste lugar sacro dedicado ao Emperador Augusto polo seu fundador, Paulo Fabio Máximo. Todos contribuirán a reforzar o patrón aprendido na idade iniciática do bacharelato: o modelo antropolóxico queda rexistrado como o principio desde o que avaliar toda actividade e observación humanas.

A segunda vocación, nacida tamén perante esta primeira estancia na cidade cinguida polos “negros macizos” da cerca defensiva, é a paixón polas cousas de Lugo²⁰, sobre todo por aquelas que máis historia atesouran²¹.

Non é verdade que nacera vago²² e que durante toda a súa vida só fixer o que menos traballo lle daba: falar²³. Si que tiña moitas reservas para escribir –“publiquei sempre a petición de alguén”–; dáballe coraxe ceibar polo universo alfabetizado papeis escritos –“É máis fácil soltar a pluma que cou-tala; máis doada a divagación cá síntese”²⁴–; sentía unha veneración tan acentuada pola palabra escrita que mesmo consideraba sacrílego profanar tan venerable linguaxe, mais o hábito cultural por aprender de calquera fonte de información acompañouno desde sempre. Escribe pouco porque,

19 No ano 1949 casa coa asturiana de nacemento e secretaria persoal de Celestino no Goberno Civil de Lugo, dona María Luísa Maceda Méndez. Entre os anos 1950 e 1956 nacen os tres fillos do matrimonio. En Lugo fixo os mellores amigos. “Foi o director cultural de Lugo durante 40 anos” (Alonso Montero).

20 Celestino acepta que esta palabra deriva, o mesmo que *lux* e *lenkós*, do indoeuropeo “Lug/Lugh”, que significa “un claro no bosque sagrado de carballos”. Cfr., Manuel Risco, *España sagrada*, T. XL, Tratado, 76, cap. 2, ed. facsimilar, Lugo: Editorial Alvarellos, 1992. Tamén Eulalia Mincó, *Mil preguntas sobre Lugo*, Lugo: Ed. El Progreso, 2005, p. 205. “Lug” tamén foi o más grande dos deuses celtas, comparable ao Apolo grego, inventor de todas as artes e mediador entre o ceo e mais a terra.

21 Sempre matinou na idea de escribir un libro sobre o espírito das cousas sobranceiras de Lugo. Non sería unha guía turística, tampouco un “emocionario” dos principais eventos ocorridos nesta cidade, nin sequera un recordatorio dos persoeiros convertidos en lendas. Viría sendo unha reflexión orixinal sobre a personalidade e trazos individuais da memoria visible dos principais fanais arquitectónicos deste lugar que etimoloxicamente significa punto luminoso.

22 “Pasaba mañás enteiras enfrascado na lectura e na creación...”. Ángel de la Vega, en loc. cit.

23 Cfr., X.L. Franco Grande, *Os anos escuros*, Vigo: Ed. Galaxia, 2004, p. 338.

24 Celestino Celestino Fernández de la Vega, “Las siete ciudades del reino de Galicia”, Breviario histórico y emocional de Lugo, *Faro de Vigo*, número especial conmemorativo del centenario 1853-1953, p. 40.

moito e ben non hai quen, aspira a deixar escritos ben feitos e de calidade; ademais o deber primeiro dun intelectual é reflexionar en silencio; escribir é máis secundario²⁵. Isto é perfectamente compatible coa adicción que desde moi novo sente polas historias e cultura lucense. Cando anos máis tarde describa o plano romano da cidade –“Estrutura urbana clara e ordenada”–, con dous eixes de coordenadas –“Cardo/Decumano”– que de norte a sur (Ruanova) e de este a oeste (san Pedro²⁶) delimitan unha área que ten por epicentro a praza do Campo (lugar no que estaba situado o Foro romano) está explicando un dameiro que sabía de memoria por ter vivido desde 1926 na rúa bispo Basulto, 8-2º. Cando describa a sorte desta cidade ben murada, fortaleza en sitio alto (*oppidum*), que garda nos adentros os ecos bélicos dos primeiros conquistadores, deliñada definitivamente no momento (s. III) que o Imperio empeza a sentir a acometida dos bárbaros, como unha historia de romanos e de bispos,²⁷ as experiencias persoais –“cidade perfecta”, “cidade feita á medida do noso corazón”– dos anos de estudante serían, por xunto, o primeiro acto dun longo proceso de namoramento sempre en aumento. Divide en tres as etapas do desenvolvemento urbanístico –romana, conventual e desamortización– e centra a vida social en tres prazas –a do Campo²⁸, Maior e de santo Domingo–. E todo envellecido polo cinto de prata verdecente do río Miño, que se perde no horizonte ata onde a vista non ve.

Se nas aulas do instituto recibe os raios que iluminarán a semente de filósofo que leva dentro, nas idas e vidas cara á porta de Santiago²⁹, do bispo Aguirre³⁰ ou do Hospital camiño das aforas recolle as ondas nas que vai a mensaxe que o calou ata o fondo do seu ser: identificación e namoramento da cidade que un día fora capital do *conventus lucensis* e ao logo do tempo vén loitando por expandirse mantendo os sinais de identidade orixinarios. Na alma de Fernández de la Vega actuará sempre un segundo determinismo psicolóxico marcado por unha urbe na que se mesturan as paisaxes dondas e fluviais abeberadas no Friol de nacemento cos testemuños, memorables uns, para esquecer

25 Cfr., Celestino Fernández de la Vega, “Se escribe demasiado”, artigo reproducido por Siro López, en *Celestino Fernández de la Vega*, Santiago: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Dirección de Promoción Cultural, 2001, pp. 47-49.

26 A mellor para os tendeiros no século XIX, porque “circulación xera comercio”.

27 Voz “Lugo”, en *Gran Enciclopedia galega*, T. XII, Santiago: Silverio Cañada, editor, 1974, p. 230. Na restra de bispos, Odoario (s. VIII) foi coma un segundo fundador da cidade.

28 Inmortalizada de tódalas maneiras posibles seguramente por tódolos artistas lucenses vivos e mortos.

29 Ata o século XVIII chamada do “postigo”. Cfr., Ánxel Fole, “Estampas do vello Lugo”, en *Resol*, (folla volandeira do pobo), n.º 10, 1936, ed. facsimilar, Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro, 1984.

30 Aberta para dar servizo ao Seminario e demais edificios da zona.

outros, deixados polos antepasados. Para este estudioso da historia da cidade, a harmonía que aínda hoxe conserva na súa planificación orixinal débese a que –“véñlle de Roma”– os romanos a deseñaron non só como recinto cercado senón tamén como residencia; a idea das ordes relixiosas do século XVIII ten en conta este primitivo esbozo á hora de situaren os seus conventos. Desta etapa procede a praza Maior –“a do repouso”–, a que, situada no centro da cidade³¹, garda a meirande parte dos segredos da intrahistoria lucense³². Coa desamortización a cidade vive unha fervenza de progreso e desenvolvemento que leva a abrir portas na muralla para entrar sen pagar arbitrios e saír con facilidade desde os moitos edificios que se empezan a construír nas aforas. Así aparecen novos espazos físicos urbanos, novas formas de relación social, de traballo e incluso de pensamento. A cidade pasará a ser o espazo hexemónico e a idea de progreso referente para toda a bisbarra. A praza de santo Domingo –“a comercial”– serve de rotonda distribuidora para o resto da provincia e de Galicia da circulación de mercadorías e persoas.

Sen dúbida a experiencia xuvenil de vivir e sentir a conformidade entre vida sosegada e dinámica comercial dentro do microcosmos de limes ben remarcados serían os primeiros cerimoniais dun amor que mesmo o levou a refugar promocións profesionais sinxelamente por non se querer ir de Lugo. A Dirección da Escola de Administración Pública de Alcalá, cidades coma A Coruña ou Madrid non foron quen de seduciren a vontade deste funcionario profundamente convencido de que “en Lugo é onde máis me gusta estar” e da regalía de poder pasear polos adarves dunha muralla –“símbolo do eterno retorno”– milenaria. O imaxinario radical lucense que profesou durante toda a vida só desde os vincallos creados no bacharelato pode explicarse. A “paixón luguesa” interpretada durante tantos anos e sen interrupcións hai que comprendela desde unha muralla, dúas rúas, tres prazas, e un só secreto, coas que a diario se atopou durante os seis anos (1926-1931³³) que daquela duraban os estudos nos institutos do Bacharelato Universitario (Plan Callejo), ao que tantos desvelos mentais lle dedicou sen conseguir revelalo de todo. Estas foron as cousas de Lugo que o enfeitizaron de por vida sempre ao abrigo da superior protección romana. O xeral

31 “No centro da cidade atópase a praza do mercado, lizgaira e leda, sen as macizas e pesadas fábricas que os españois, de antes e de agora, adoitan ergueren ao redor das súas prazas”. George Borrow, *La Biblia en España*, Introducción, notas e tradución de M. Azaña, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 171.

32 Orixinariamente chamada “das Cortiñas” e, despois, “do Mercado”, “da Constitución” e “de España”. “A nosa praza Maior é a caixa onde resoan a pequena [story] e grande historia [history] de Lugo durante o século XIX e parte do XX [...] Por esta praza paseou Nicolás Salmerón –confinado en Lugo– nas súas cavilacións krausistas e nos seus proxectos políticos [...] Tranquila, grata, animada por horas, de atardecidas fermosas”. C. Fernández de la Vega, voz *Lugo*, *op. cit.*, p. 41.

33 [Fernández de la Vega Pardo, Celestino] “terminou neste Instituto tódolos estudos de Bacharelato Elemental, e tamén os do Universitario pola sección de Letras, no curso de 1930-31”. Certificado académico. Véxase Expedientes de alumnos, n.º 290, Arquivo do IES Lucus Augusti, Lugo.

arroubo de apaixonamento por esta pequena cidade nunca rematou en alucinación localista; máis ben serviulle de camiño sen fin para un pensamento sen fronteiras, de cote preocupado polas pegadas que desde a Idade Media deixaron na cidade cantos estranxeiros pasaron por alí ou contaron as impresións que a cidade lles deixou –“recordalos é o propósito deste...–³⁴. Romanos en sandalias, normandos e agarenos comendo castañas, primeiras praxes do cristianismo galego, peregrinos en romaxe a Santiago, escritores estranxeiros que no século XIX andan á rebusca do sabor local, da “cor local”, do “pintoresquismo”³⁵, heroes populares derrubando fortíns señoriais, refuxiados e confinados ilustres, revolucionarios afrancesados, “inimigos ingleses de Napoleón chegados a Lugo en misión política e militar”; todo canto refira ideas vidas de fóra ou prácticas vividas dentro é de interese prioritario para este “curioso das cousas do seu pobo” e escasamente dotado de espírito emprendedor para novas andanzas prácticas. A de Celestino foi “unha mente en sintonía coa Europa dos nosos días desde a teima por volver sobre a tradición lucense encarnada pola Praza Maior [...] cuxa historia arranca do s. XVIII”³⁶.

I. 2. DE PASO POLA UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

*Eu paraba nas Casas Reais, e moitas noites de
invernía quedábame a ler no leito a Valle-Inclán...*

(C. F. V.)

A) Lectura de Rosalía. B) O achado de Valle-Inclán

No ano 1931 en España vívese a experiencia que supuxo o troco do réxime republicano polo monárquico; Ortega vén de publicar *La rebelión de las masas*; por Europa, a patria da igualdade e da liberdade, os parlamentos democráticos perden lexitimidade a cachóns; a xentalla, encirrada, só mira os intereses nacionais e chama, convicta do seu destino histórico, por salvadores; as masas piden solucións revolucionarias tanto dá que

³⁴ Véxase o artigo “Desfile de escritores extranjeros. La visita de Holland y el médico de John Moore”, *El Progreso*, 06/10/1974. Artigo no que resume a Guerra da Independencia entre os exércitos inglés e francés “pelexando en Lugo pola forza histórica da Revolución Francesa” (1808-1809).

³⁵ Cfr., Celestino Fernández de la Vega, “Dous escritores ingleses na Praza Maior de Lugo”, *Galicia emigrante*, n.º 36, 1958, p. 12.

³⁶ F. P., “Celestino Fernández de la Vega, o el secreto del humor”, *Faro de Vigo*, 31/07/1969.

teñan forma fascista que bolxevique; o símbolo distintivo da cultura occidental, a razón, e a loita por unha Europa civilizada esmorecen fronte aos persuadidos da efectividade do fungueirazo. En Galicia, os foros non acababan de morrer namentres os camiños de ferro malamente chegan ás principais capitais. O ambiente social acedo reina incluso na Universidade. En Europa e en Galicia casamente se restan intervalos para a democracia e os dereitos individuais. Mesmo semella, xa non España ou Galicia, que Europa xa non é Europa.

Á contra súa, só por cumprir a vontade paterna matricúlase na Facultade de Dereito. Poida que for boa pena da filosofía que cursara leis? Quen o souber!

Polas noites le a Rosalía e descobre a galeguidade de Valle-Inclán. Loxicamente, é obvio que no centro compostelán non atopa a atmosfera cultural capaz de satisfacer a súa ávida curiosidade de respostas a tantas preguntas como lle sobran na cabeza. A ida a Madrid no ano 1934 semella responder unicamente á frustración intelectual que o paso por Santiago lle supuxo.

Un dos refuxios do que bota man é a lectura en horas nocturnas de Rosalía e Valle nun cuarto escuro das famosas “Casas Reais” compostelás. Cando Celestino fai un pequeno esbozo do seu currículo estudantil, sitúa na cidade do Apóstolo a lectura destes dous autores galegos:

“[...] E viñeron logo as apaixonadas lecturas da angustiada poesía de Rosalía, que me chegaba ó mesmo fondal da alma galega: a saudade”³⁷.

Todos os días ao se deitar recita a Negra Sombra como rezo introdutorio ao descoñecido reino dos sonos nocturnos. O calado metafísico deste poema, a negrura que desprende ao redor, empezan a buscar un sitio no maxín do estudante universitario de leis. A inserción cultural de Celestino con Rosalía ocorre precisamente pondo o epicentro de toda a súa visión de Galicia na saudade e na súa expresión máis lograda: a Negra Sombra. O estar deste novo habitante de Compostela vai adquirindo profundidade e autonomía desde esa escuridade misteriosa que non o afoga nin o angustia, pero si o envolve coma unha coroa que o mantén illado do resto dos mortais. Rosalía plasma por escrito o que tantos galegos pensan e din; os versos do poema avivecen o que Celestino empeza a cavilar.

O contexto urbano e xeográfico non podía ser máis axeitado: a igrexa de san Domingos de Bonaval sobresaíndo entres os carballos da horta do mosteiro por detrás e os mirtos do cemiterio apuntando cara o ceo por diante. No silencio da noite curuxeira só o ruído das augas que discorren cara ao Sar podería testemuñar a emoción que acompaña a lectura destes dous autores universais.

³⁷ Ánxel Fole, *Terra brava*, op. cit. p. 65.

A descuberta de Valle³⁸ achégao ás sutís peculiaridades da alma galega, pero sobre todo a unha: Valle-Inclán como consumado artista da lingua e atinado observador dos hábitos mentais e arquetipos antropolóxicos que, traxicamente, deambulan polas rúas e polos campos do Fisterra español. Á impresión de precisión xeográfica³⁹ súmase unha panorámica social de conxunto que preme, adrede, nas raíces ancestrais comúns aos que habitan neste anaco de terra pluvioso do Atlántico⁴⁰. Por máis teratolóxica que sexa a súa condición, ningún lle pide contas a ninguén; todos cargan coa súa dispar fortuna facendo da necesidade virtude; a todos lles chega con resaltar a ironía que supón a súa existencia. O xenio individual do autor realizárase de xeito distinto de ter nacido noutra país e vivido noutra conxuntura temporal (xeración do 98). Dos tres, “a cousa que lle sucedeu na vida que mereza destacarse” (el di non “recordar que nunca lle sucedera nada”) foi a índole de descendente dos celtas (con retranca el di ser “árabe... Descendente de Altadil”). A condición galega de Valle⁴¹, o feito

38 Celestino conta que moitas veces vía –“témolo visto nós”– a Valle paseando por Compostela na compañía do Dr. Devesa, o pintor Maside e o escritor Cuadrado (fundador-director da revista *Resol*, “hojilla volandera del pueblo”, Santiago, 1931-1936).

39 Cfr., William J. Smither, *El mundo gallego de Valle-Inclán*, Sada-A Coruña: Edicións do Castro, 1986.

40 “Nesta paisaxe galega, de ría, por veces riseira, por veces hostil e violenta [...] móvense os personaxes dos diferentes estratos desde a clase alta, a do fidalgo coa súa familia, ata a máis baixa e desposuída, a do mendigo, pasando polas xentes populares, os campesiños, artesáns e mariñeiros e por todos aqueles que se adican ás nacentes profesións liberais”. M^a del Carmen Porrúa, *La Galicia decimonónica en las Comedias Bárbaras de Valle-Inclán*, Sada-A Coruña: Edicións do Castro, 1983, p. 95.

41 Tese defendida por Castelao: “[...] Pero don Ramón del Valle-Inclán era entrañablemente galego, ata cando se mostraba afastado das nosas preocupacións ou reaccionaba contra as figuras representativas da nosa política ou cultura. Era pagán por imperativo [...] da nosa tradición celta, e era cristián por [...] Aínda que quixese non podería deixar de ser galego. A súa carne era terra galega, os seus ósos eran pedra galega, as súas veas eran ríos galegos. O seu espírito indefinible era o propio espírito indefinible de Galicia.

[...] Certamente que apenas escribiu no noso idioma materno, pero o seu romance marabilloso é o resultado de traducir literalmente do galego ó castelán, de [...] todo canto conserva cor e celme da vida galega. Don Ramón foi o mellor poeta que pariu Galicia”. Alfonso D. Rodríguez Castelao, Conferencia pronunciada na Universidade da Habana, 08/01/1939. En *Castelao en Cuba*, de X. Neira Vilas, Sada-A Coruña: Edicións do Castro, 1986, pp. 160-161.

Tamén e máis recentemente por Carmelo Lisón Tolosana: “Punto de partida local, miudeza etnográfica e sublime prestidixitación verbal son sinais que caracterizan boa parte da creación literaria de Ramón M^a del Valle-Inclán, [...]; único, funambulesco, sutil catador de rituais, máxico, primordial e intensamente galaico, o meu preferido [...] É o arquitecto do galaico a través da sacralización do feito etnográfico e da súa elevación a estrutura mental mercé á transitividade, á polaridade e á simetría. Cando Valle fotografía Galicia consegue unha quintaesencia da cultura galega, a verdade dun mito”. “Creatividade cultural galaica”, en *Construír Europa*, Madrid: Fundación encuentro, 1996, pp. 165-166.

A mesma tese defenden A. Fole –“o castelán de Valle cheira e sabe a galego”–, Murguía –“Valle, o galego universal”– e Azorín –“A orixinalidade de Valle consiste en levar á arte a sensación desa Galicia triste e tráxica...”–. O mesmo Valle-Inclán remacha: “Eu deille a Galicia rango estético, o máximo”. A esta nómima hai que engadir o artigo de Eduardo Blanco Amor “Fundamento galego de Valle Inclán”, *Galicia*, Caracas, n.º 2, 1952, pp. 12-13, e a valoración de don Ricardo Carballo Calero: “Valle [...] é un escritor galego que se serve do castelán e que non comulga cos ideais galeguistas”. *Historia da literatura galega 1808-1936*, 3.ª ed., Vigo: Ed. Galaxia, 1981, p. 634, nota.

de ter vido ao mundo e vivido en Galicia, eternamente lendaria e arcaica, é condición necesaria para “entender a obra deste dramaturgo”⁴². Don Ramón sempre transparenta nas súas aventuras os alifafes do cacho de terra onde naceu, nun sitio, di, “onde acaba a terra e empeza o mar”.

Cando anos despois se confese “galeguista sen militancia”, debuxe o “perfil galego de Valle-Inclán”⁴³, escudriñe na saudade ou desvele o transfondo existencial da obra poética de Rosalía, seguro que pola súa cabeza pasarían as lecturas solitarias e nocturnas feitas na pensión compostelá. Cando escriba sobre o humor, a metafísica, a nada, a angustia, a saudade, o sentimento, a morte, a morriña etc., non estará diante algo que de socate lle sae ao camiño. Pola contra será a cristalización dun proceso de reflexión sobre a cara pesimista do existente e sobre o oculto sempre sentido e nunca visto que se iniciou en Compostela con Rosalía e Valle como compañeiros de viaxe.

Indirectamente podemos soste a tese da escasa ou nula actividade social exercida durante este tempo⁴⁴, nin sequera con aquel pequeno grupo de universitarios que si cultivaban o amor á lingua e, en xeral, a todo o que signifique mundo galaico, por exemplo, as relacións co activismo desenvolvido polo Seminario de Estudos Galegos⁴⁵. Directamente, a da incorporación á despena de experiencias persoais das preocupacións tradicionais da memoria colectiva galega.

Os dous autores, simultaneamente, bautízanos e confirmanos no coitado analítico do estudo, e estudo serio, da cultura galega. O raizame galeguista vaixe afianzando na súa compoñente intelectual. A xuvenil chamada da filosofía e a iniciática inmersión na fame de misterio empezan a coller corpo conceptual á medida que Celestino se vai facendo máis alto e enxoito.

A filosofía, para aclarar todos eses conceptos e de forma directa para entender a propia existencia e os valores da lírica rosaliana. A lingua, para afiar a ironía e entender os esperpentos burladores dos poderosos escritos por Valle. Desde a realidade profunda dos costumes ancestrais vividos na beiramar da ría de Arousa é desde onde se ha comprender a mestura de

⁴² “Galicia constitúe, coidamos nós, unha clave para a súa [de Valle] comprensión”. Celestino Fernández de la Vega, “Perfil galego de Valle-Inclán”, *Galicia emigrante*, Bs. As., n.º 26, 1957, p. 10. Traballo publicado en varios medios, *Ínsula*, n.º 152-153, 1959; *Faro de Vigo*, 08/04/1986; *El Progreso*, 08/01/1986. Orixinariamente publicouse en *Seara nova*, Lisboa, n.º 1126-27, 1951, pp. 528-540.

⁴³ *Galicia emigrante*, n.º 26, Bs. As., 1957, pp. 10-12.

⁴⁴ M.^a Cuquejo Enríquez e Luís Alonso Girgado, “A Compostela universitaria da II República”, *Universitarios*, Revista de la F.U.E., (Santiago de Compostela 1932-33), facsímile, pp. 10-26.

⁴⁵ Francisco Fernández del Riego di: “Con Celestino Fernández de la Vega o meu trato foi menos íntimo [que con Iglesia Alvariño] coñecerámonos na época de estudantes universitarios en Santiago, pero apenas cruzamos algunhas verbas nos claustros da Facultade”. *O río do tempo*, Sada-A Coruña: Edicións do Castro, 1990, p. 257. Ningún dato indica que participara na Asemblea de municipios convocada polo Concello de Santiago en 1932 para elaborar o Estatuto de Galicia.

grotesco e dramático, popular e misterioso, optimista e pesimista, irrisorio e ridículo, e, mesmo, a sintaxe que acompaña todas as transfiguracións ocorridas na obra do dramaturgo que tanto deambula por Compostela. O que vén do outro mundo, o que non se ve, os fantasmas que andan canda nós, son sempre realidades presentes en calquera escena valleinclanesca. Esta é a “decantación última da alma galega”.

“Que inesquecible feito o de descubrir aquel xenial escritor [...] A súa imaxe [de Galicia] ficou para sempre no meu espírito. E desde aquela, a verdadeira Galicia paréceme valleinclanesca”⁴⁶.

Para saber das interioridades galegas, haberá, por un casual, mellores representantes cós escollidos? O lirismo dunha e mais o traxicómico do outro, non son a escintilante “categorización estética de Galicia”?

I. 3. A FUXIDA PARA MADRID

E se for afogarme no Miño?

(C. F. V.)

A) “Unamunesco”. B) Mente porosa

Non sen certa resistencia paterna, no curso 1934-35 trasládase á Universidade Central (Madrid). A sobranceira oferta cultural concentrada no teatro: zarzuela⁴⁷, ballet⁴⁸, exposicións⁴⁹ e concertos musicais; as iniciativas culturais da Revista de Occidente⁵⁰ ademais da posibilidade de participar en parladoiros con Unamuno –“pensador profundo”–, Gamallo Fierros⁵¹, Baroja –“un home vencido pola vida”–⁵² e outros, habituais na “Granja del

⁴⁶ A. Fole, *Terra brava*, op. cit, pp. 63-64.

⁴⁷ Teatro popular, música para a diversión, xénero dramático de fácil interpretación e mellor comprensión. Lírica e folclore populares que contan as maldades da rúa con linguaxe satírica e burlona. As moneadas do escenario reflicten os episodios do lugar. Cfr., *La zarzuela chica madrileña*, edición de Fernando Doménech Rico, Madrid: Ed. Castalia, 1995, pp. 32 e ss.

⁴⁸ Aborreecía o tango, a xota e mais o pasodobre.

⁴⁹ Desde agora a opción pola creación e non pola imitación será o criterio estético a seguir.

⁵⁰ “A lectura da *Revista de Occidente* convenceume de que o alemán é imprescindible para ter unha boa formación filosófica hoxe en día”. X. L. Labandeira, “Celestino Fernández de la Vega”, *art. cit.*, p. 7. No ano 1948 ponse a estudar alemán pola súa conta. No Bacharelato Elemental (1926-1929) cursara francés; no Universitario (1929-1931), inglés.

⁵¹ Cfr., “Un poeta lucense. Gamallo Fierros”, *El Progreso*, 01/11/1934.

⁵² Cfr., “Intentos. Baroja y el público”, *El Progreso*, 06/01/1935.

Henar”, foron o reclamo para abrir un novo horizonte vital lonxe do pouco gorentoso que deixaba en Santiago. A innata tendencia ao intercambio de opinións, ao gusto por presenciar espectáculos nos que o tempo, o ritmo e o movemento se conxugan para deixar no ar a sensación de que a harmonía non remata nunca atopa onde se satisfacer. As artes en movemento deleitárono sempre. O estar no mundo madrileño dálle o que ía buscando.

Os vinte anos de idade xa son dabondo para saber que existir é estar continuamente instalándose entre as cousas coas que cadaquén ha vivir; apoiarse nelas, preguntar por elas, tratalas e coidar delas, alucalas en cada intre; sobre todo, é instalarse nun pensamento reflexivo e comprensivo do propio ser. O período vivido en Madrid (1934-1936) como estudante dedícao a reflexionar sobre o pasamento persoal e sobre as prestacións culturais ofrecidas polas novelas de contido existencialista. Foi unha especie de bienio negro acibeche.

Os temas de relevo galeguista esmorecen. O importante neste chanzo de variadas e múltiples lecturas é todo o que adveña da banda da literatura, filosofía, pintura e, en xeral, das artes plásticas. A vocación literaria sáelle ao encontro⁵³.

O sobresalto principal do diario existir provócallo precisamente o misterio da morte persoal como a máis segura e incluso próxima posibilidade de todas cantas toma en consideración. Cando se decata de que constitúe unha estrutura perenne, universal, executable en calquera intre mesmo antes de nacer, que para saber algo sobre si mesmo precisa aclarar antes ese enigma tan á vista, séntese ensumido nun ambiente de impotencia racional suficiente para avaliar negativamente os vinte anos cumpridos:

“Que desgraciados somos os que non gozamos neste “val de lágrimas”! Que triste significación a da morte”!⁵⁴.

A barreira do tránsito será permeable? Os fenómenos psicolóxicos da angustia, temor, tremor, suicidio, inmortalidade, continuidade individual, acompañano, coma sombras apresas ao corpo; amólano, coma remoramentos culpables, e fano carpir, coma a un réprobo, cada vez que “medita, e moito, que morrerá moi novo”. Cincuenta e un anos despois (1986) cumprírase o presaxio daquel xuvenil pesimismo castizo español: “Decidíu [Celestino] dispoñer, nun acto de suprema liberdade, da súa propia vida acolléndose á morte”⁵⁵. “O Miño é agora máis río, máis caudal sagrado [...]

53 Cfr., “Observaciones de un aprendiz de literato”, *El Progreso*, 01/09/1935.

54 Carta a Unamuno datada en Lugo o 14/03/1934, en *Epistolario gallego de Miguel de Unamuno*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2000, p. 253.

55 AELG, *El Correo Gallego*, 20/04/1986.

O maino descorrer fluvial do tempo, bordeado de risoños verdes e de misteriosos arboredos, agárdaos. E alá van, a cumpriren o seu destino. A se converteren eles, poetas e filósofos, en auga bautismal da Terra”⁵⁶.

A lectura dos Evanxeos reconforta, mais non moito, só por momentos; a dos libros do atrabiliario Unamuno e, en xeral, as exposicións teóricas de ensaios e novelas “decepcionano”, máis cantos máis le. Só lle cómpre rezar. Pero a pregaria, daralle a comprensión do arcano? –“Ah, quen fora inmortal!”–.

O problema do finamento será para sempre unha constante na vida e na obra de Fernández de la Vega quen se aplica literalmente a sentenza de M. Heidegger: “A morte é a posibilidade máis persoal que hai en nós por ser a menos conmutable”⁵⁷. Consumiu moita ansiedade adiantando a propia morte; viviu, ao igual que o seu admirado Luís Pimentel –“O poeta da Praza Maior de Lugo”, o do “enterro do neno pobre”, o da “marcha fúnebre pra Rosalía, “axexando decote –*Zein-zum-Tode*– a morte e a conseguente angustia”⁵⁸.

Malia que nesta primeira pescuda ningunha asistencia lle dá cumprida resposta ao perenne problema, as que lle parecen máis racionais e de mellor acomodo son as por el chamadas “unamunescas”.

Celestino entende que o desamparo existencial no que se atopa perante o problema da morte só nos consellos de Unamuno e nos lampos escintilantes vidos de autores “unamunescos” atopan acougo. Na referida carta suplicalle ao reitor salmantino unha resposta a tanta ansiedade xunta.

Por “unamunesco” entende Fdez. de la Vega non só as respostas dadas polo autor de *La agonía del cristianismo* senón tamén calquera reflexión que sexa semellante ás do catedrático de grego na Universidade de Salamanca. “Unamunesco” é, por exemplo, o escritor vasco Pío Baroja, pois, coas súas sentenzas curtas, cáusticas, incisivas, esmucicantes, nostálxicas e mesmo violentas, ilumina dimensións que restan no máis aló do que aparece en primeiro lugar. Sumadas as achegas destes dous autores, temos deliñado o panorama apenas perceptible dunha existencia xuvenil traxicamente sostida pola fe e á espreita de respostas máis consistentes ofertadas pola razón.

56 X. Rof Carballo, “Celestino F. de la Vega”, *Grial*, n.º 95, 1987, pp. 5-6.

57 *Ser y tiempo*, & 50.

58 “No fondo, Pimentel, tiña un segredo, sempre foi un incesante e angustiado adiantado da súa propia morte. A súa existencia é un exemplo relevante do que chama Heidegger “existencia auténtica”. Celestino Fernández de la Vega, “Vida e poesía de Luís Pimentel”, en *Sombra do aire na herba*, Vigo: Editorial Galaxia, 1983, pp. 32-33. Ver Celestino Fernández de la Vega, “Recuerdo y semblanza de Luís Pimentel”, *El Progreso*, 19/12/1995 (reproducción).

Decepcionado pola vida, agarda atoparlle sentido clarexando o fito absurdo, irracional e angustioso do aniquilamento persoal especificamente desde os pensamentos profundos que neste momento lle merecen máis credibilidade: Unamuno⁵⁹ e Baroja. “Unamunesco” será, pois, toda resposta punzante ou expresión cuneiforme que afaste os veos dos ollos, calquera autor, o máis sutil vagalume, que, procedentes da razón e situados dentro do saber filosófico, fagan de bufardas para albiscarlle algún sentido –“que triste significación a da morte!”– á parca e, por derivación, á existencia persoal deste mozo en busca de cordura. Mentres iso non sucede, oremos, reconfórtase, pedíndolle ao Altísimo non desesperar; recemos un Noso Pai con fervor solicitando ese gran favor, espernexemos e batuxemos na ardoira do mar de angustias coas forzas da crenza en Deus e a esperanza da pronta arribada –“contésteme!”– das luces “unamunescas”. A cobiza racional por atoparlle sentido á vida persoal e o convencemento de que iso exige principiar por un saber racional sobre a morte lévano a interrogar a calquera que semelle ter algunha contestación clarificadora. Pesimismo existencial e dó xordo causado por tanta resposta negativa son os eixes sobre os que rodan eses “non” á vida. Nin a razón creadora nin a crente o deixan conforme; podería facelo a razón humorística? Acaso a liberdade dos artistas?

É esta unha etapa na vida do apenas mozo cumprido Celestino no que as preguntas de emerxencia, con todo, teñen prioridade sobre as respostas.

Cando, anos logo, estas primeiras lecturas sobre a mortalidade se complementen coas de Schopenhauer e Kierkegaard⁶⁰, o cadro existencialista de cores metafísicas estará condicionando calquera outra pregunta. Todos eles ensaian voltas e reviravoltas sobre a cara oculta da condición humana, todos se embulleiran nas fochancas do pesimismo, no suspiro do fugaz; en todos contrasta no escenario da lene existencia a soidade de sempre no centro coa exuberancia de figurantes lúgubres deambulando desnortados polos arredores. Ensaístas que fan da morte un abismo pintado de ocre sobre negro, as cores que tanto lle gustaban a Celestino por esta época. Autores que analizan os avatares persoais coma o verdadeiro contido da filosofía. Non son filósofos académicos ocupados na explicación dun programa regrado; son analistas do querer e representar humanos como as únicas verdades do mundo⁶¹; son buscadores da verdade. A Guerra Civil, a depresión psicolóxica sufrida no ano 1960 e o punto final no río pai de Galicia son momentos puntuais dunha liña quebrada que parte das Casas Reais,

59 Celestino Fernández de la Vega, “Mi homenaje. A mi Unamuno”, *El Progreso*, 06/10/1934.

60 Anos 1943 e ss.

61 “O mundo é vontade e nin ren máis ca vontade, e representación e nin ren máis ca representación”. Tese central da obra *El mundo como voluntad y representación*.

ao carón do Panteón de galegos ilustres, e non atopou, nin no aquén nin no alén, o santo avogoso que o librara dese pesadelo innato. Esta propensión a ver a vida en cores invernaís será contrarrestada, e mesmamente superada tempo despois, polos alentos sempre positivos que desprenden as lecturas de Heidegger e os azos sempre próximos dos amigos galeguistas. No cómputo xeral, a obra de Celestino non pode catalogarse de pesimista, calquera que sexa a perspectiva desde a que se contemple. Demostrar a positividade das propostas e da actitude deste autor é, entre outros, un dos propósitos deste libro. As fórmulas críticas aprendidas das lecturas e dos compañeiros de carón fixeron do seu xuvenil gravoso unha madurez frutífera na que, quitando as parénteses indicadas, non hai día sen ansia.

O interese por entrar en contacto con pensadores de tensión dramática e de querenzas existenciais é algo constante en cada tránsito na vida do lucense. A ida para Madrid –de non darse esta fuxida, Celestino sería galeguista?– permítelle, paradoxalmente, entrar en contacto con algúns dos integrantes da fornada “Ronsel”⁶² –Álvaro Gil, Álvaro Cebreiro, Pimentel, Correa Calderón, Bal y Gay, Ángel Johan– aos que conxuntamente considerará precursores da “xeración Yunque” na que el se contará, tempo despois, coma parte integrante. Moitos deles, lugueses moi vinculados ao ámbito da cultura madrileña que buscaban para Lugo e Galicia unha oportunidade mental acorde coas vangardas triunfantes polo ano 1920⁶³ (Xeración de 1925) nos foros de pensamento da capital de España e, para Celestino, “xerarquías inertes” no 1975.

Quere iso dicir que está atento a toda noticia cultural porque toda novidade lle interesa. Fala sobre todo, porque dialogar é unha forma viva de facer cultura, reflexiona en voz alta porque o saber necesita argumentos a favor e en contra. Celestino vólvese crítico e afeccionado aos parladoiros intelectuais. Nace nel o gusto polas xuntanzas onde se “di e escoita” de todo sobre o que cadre: pintura, literatura, filosofía, troco de roles domésticos⁶⁴ –está á porta o paso da muller á mesa de estudo e o do home á cociña– .

⁶² “Os de Ronsel”, Ronsel, revista de arte, Barcelona: Edicións Sotelo Blanco, 1982, ed. facsimilar. Os fundadores son, xunto a Bal y Gay, Álvaro Gil, Pimentel e Correa Calderón. “Lucenses amigos, durante moitos e difíciles anos, con moi distintos perfís biográficos [...] axentes dun labor cultural valioso”. Celestino Fernández de la Vega, *El Progreso*, 07/01/1975. O enlace entre os de *Ronsel e os de Yunque* foi A. Fole. Cfr., Celestino Fernández de la Vega, “Cuentos gallegos de Ángel Fole”, *El Progreso*, 04/10/1953.

⁶³ “O ano 24 é o ano da revista “Ronsel”. É o ano no que Pimentel publica versos por primeira vez. “Ronsel” é unha revista de época -irmá da coruñesa “Alfar”, da madrileña “Ultra”, da burgalesa “Parábola”, e doutras moitas...-”. Celestino Fernández de la Vega, “Vida e poesía de Luís Pimentel”, en op. cit. p. 14.

⁶⁴ “A obra do meu amigo [Ángel Johan] ten un inconfundible aire xeracional: o dos anos vinte”. Celestino Fernández de la Vega, “Un artista silencioso”, *El Progreso*, 06/03/1965.

⁶⁴ “El Tránsito masculino a los quehaceres domésticos”, *El Progreso*, 05/07/1934.

Do repaso de hemeroteca feito por Isabel Gómez Rivas⁶⁵ podemos sentirnos autorizados para titular a outra cara do período estudado como a da “mente porosa” de Celestino.

Como máis orixinais, destacan os comentarios sobre a pintura de autores vangardistas, resaltando sempre o carácter creador, a cor, o ritmo, a luz, a novidade, o desvelo do que o artista leva dentro e plasma no cadro despreocupándose de se, así, representa ou non o tema tratado. O centro de gravidade de calquera traballo vangardista, en síntese de Celestino, non é o asunto, o que, senón o como⁶⁶. Que a razón estética deixe de ser imitación superficial para facerse posibilista de “mundos nunca vistos” polo sentido común, ora en forma abstracta, expresionista, impresionista ou superrealista, son os contidos aos que dedica as primeiras reflexións publicadas sobre a obra estética. Cando logo escriba sobre a obra de pintores coma Grandío, Maside, Seoane, Picasso, Braque, Cézanne ou Matisse a exposición da razón estética que neles repara estará sempre asociada ao espírito creador de novos e luminosos mundos, á liberación das cores da función imitadora que sempre tiveron. A visión do artista pasa a primar sobre as cousas vistas. A realidade familiar e comunitaria descomponse por mor do labor pictórico en moitas posibles realidades:

“os lenzos non son espellos senón superficies de dúas dimensións que hai que encher con cousas estritamente pictóricas, con significantes sen significado”⁶⁷.

A pregunta polo orixinario e polo orixinal é outra constante que afillará unha e mil veces nas diversas formas de asegunder pola verdade practicadas polo autor de *O segredo do humor*.

Por xunto, di Isabel Gómez Rivas, nos primeiros artigos de Fernández de la Vega publicados en *El Progreso*, “revélanos a un afanoso e impenitente lector, cun amplo e temperán interese por case tódolos eidos da cultura...”⁶⁸.

Ás lecturas dos autores xa subliñados (Rosalía, Valle, Unamuno, Baroja) hai que engadir agora o contacto persoal con estes intelectuais de raizames lucenses e variados oficios profesionais. É o que neste apartado denomino “mente porosa”. Quérese dicir que o ámbito de interese cultural desborda as extremas da literatura e da filosofía para reparar con tino nas artes plásticas, sobre todo na pintura, pero tamén na mística e en todas aquelas mani-

⁶⁵ “Filosofía e literatura nos primeiros artigos de Celestino Fernández de la Vega”, *Boletín galego de literatura*, n.º 18, 2º semestre, 1997, pp. 111-118.

⁶⁶ Cfr., “Telas de Picasso”, *El Progreso*, 24/03/1936.

⁶⁷ Celestino Fernández de la Vega, “Braque, pintor de lo nunca visto”, *Grial*, n.º 2, 1963, p. 177.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 118

festacións que reflecten esa tendencia española de entender a vida como traxedia, como tensión, como impulso vital. Neste arquipélago artístico, a literatura fai de irmá maior.

Vivir a vida con angustia, experimentar o baleiro como único soporte dunha existencia condenada, arquejar diante do medo que preme no peito por mor de non ter a quen se agarrar, é a situación persoal desde a que o noso autor contempla o panorama cultural que o envolve. Nel busca a medicina que lle cure a alma e expulse o tremelar que tanta ignorancia lle supón. Se a razón non é quen de salvarlo, ningunha outra esfera poderá facelo. As frivolidades, vaidades e falsificacións revolucionarias nunca lle chamaron a atención.

Unha mente aberta ha estar vixiante e atenta a calquera revelación feita polo máis cativoiro dos profetas; a de Celestino nesta fase fíxase sobre todo naquel tipo de fenómenos culturais que aprecian o tempo como axente principal da representación. A “mente porosa” do fillo do notario de Friol aprende de todos; sabe que a verdade se manifesta de variadas formas e que non existe un só deseño para descubri-la. O ser humano ha estar axe-xante a todas as manifestacións onde ese universo oculto para os máis se transparente. Haberá mellor maneira de avivar a mente que lendo, vendo, escoitando e fitando as mostras artísticas producidas no tempo presente? Estarularse perante o novo é a razón para atribuír-lle o devezos por saber.

No verán de 1936 volve a Lugo de vacacións. Namentres non o mobilizan, ten tempo para vivir no corpo e na alma dalgúns amigos lucenses os horrores e os estragos crueis do enfrontamento civil que se acercaba para a tantos tronzar-lles a vida⁶⁹. Os frontes de Asturias, Teruel e Estremadura, con dedicación total ás balas, nin sequera lle permiten render as dúas materias pendentes para acadar o grao de Licenciado en Leis deica tres anos despois. Nestas, negro sobre negro, todo se lle presenta baixo outra fasquía: arestora o urxente, o que máis prêsa lle corre, era mirar pola vida. O horizonte, amplo, variado e cheo de esperanzas co que antes soñara, queda apartado diante da realidade dun país de fabas cotadas e caciques incontables. A cartilla de racionamento ameaza por igual a lidos e analfabetos. De fiar, só as informacións que chegan polas radios de galena. As oposicións, nese mundo encrespado de dificultades e perigos, son, e a non moito tardar, o único obxectivo. A praza de funcionario en Lugo, o premio que de novo lle permitirá recuperar as ilusións intelectuais doutrora ao abeiro do importante

69 A Xosé Antón Fdez. de la Vega, gobernador civil de Lugo perante os meses de maio e xuño, fusilárono. Para a intrahistoria de caraxe e represións políticas vividas na cidade de Lugo no verán de 1936, ver Elvira M. Meilán, *Para los que no vieron. Francisco Lamas López, memorias del alma lucense republicana*, prólogo de Claudio Rodríguez Fer, Sada-A Coruña: Edición do Castro, 2006. pp. 61 e ss.

estatuto público acadado. En resumo, descontada a paréntese dos tres anos guerracivilistas gabeando trincheiras, a duración da etapa que viviu con epicentro en Madrid abarca catro anos, os que quedan entre 1934 e 1940. Os seis que van entre a ida a Madrid e a volta con posto fixo de traballo foron os que o levaron a experimentar na propia interioridade as situacións límite nas que tanto tiña matinado: morte, angustia, soidade, silencio, finito, dor. En definitiva, asentou en rocha viva o pesimismo que sempre o cortexou e que tan bo predicamento concitaba nos autores da súa biblioteca.

Longa no tempo, retraída no profesional, apoucada no persoal, devalada no social, a vida diaria nesta bimilenaria cidade volverá a coller a cor ocre existencial que conscientemente procurou e a cabeza de Celestino a facer o que tanto lle gustou: pensar. Unha mente ávida de experiencias e coñecementos aterra no lugar das revelacións fulgurantes. A vida deste novo habitante e mais a cidade con muralla derredor e néboa derriba empezan a cadrarse reciprocamente; aquela, unidade para esta e viceversa. Desde xa o mundo enteiro, isto é, o conxunto de entes cos que a diario trata, estará alí. Á mañá de cada día, a ollada devota sobre eles, tamén.

I. 4. O ASENTAMENTO EN LUGO

*[...] O contacto persoal entre os de
Ronsel e nosoutros, produciuse por intercesión
de A. Fole que nos descubriu
a R. Piñeiro e a min o extraordinario...*

(C. F. V.)

A) O presente histórico. B) O *statu quo* da cultura galega.

Establecido no espazo urbano que mellor coñece do mundo, arrepíalle a exaltación das masas aguilloadas polos vencedores. A presentación pública de acontecementos locais sen valor⁷⁰ como fazañas de transcendencia cultural universal, mentres a maioría dos que viven dentro de murallas comen malamente cada día xa do estraperlo, xa da axuda solidaria prestada por algún familiar que na aldea cultiva comestibles con sistemas rudimentarios de produción, é algo que o revela contra o atraso no que a sociedade lucense está metida. Os fieltos e os gardas de portas, a cada real que

⁷⁰ Por exemplo, a presentación da zarzuela *Non chores, Sabeliña*.

recadan, coadxuvan a resaltar o negro sobre branco que cada mañá dan a coñecer os partes de represaliados. A miseria é de moi mala partición e ao rosario de calamidades enfiado polos máis ben escasos comedores de auxilio social do redor non hai ideal vitorioso que lle poida. Fernández de la Vega quere cruzar o río do esquecemento para perder a memoria dos balbordos vividos en primeira liña de combate e, arestora, conforman a circunstancia dobremente posbélica da que tampouco pode fuxir. A adaptación ao espazo urbano que de sempre coñece significa, sobre todo, a busca do ámbito social no que poder achar unha atmosfera de acollida, confianza, seguridade e reserva que necesariamente terá que ser minoritaria. De socate, atópase entre os mesmos seres materiais da mocidade pero nun contexto social desangrado, do que conscientemente quere distanciarse, pola desavinza cívica que disfraza os odios persoais de persecución política. A atroz vinganza supera incluso o dó polas vidas segadas sen razón a esas horas en que a madrugada aínda ten máis da noite vella que do día novo. A sociedade circundante coa que cohabita, o “hábitat lucense”, o gregarismo localista imperante non son, exactamente, os compañeiros cos que simpatiza nin dos que espera comprensión e acompañamento.

Na procura dun recinto social idóneo para inserir a súa personalidade acórdase do grupo que “durante a Guerra tiña una “tertulia” alí (café Metropol), que se celebraba cando se podía”; eran confesos dos ideais liberais, republicanos e galeguistas. Celestino aínda non é galeguista e pouco lle preocupa saber que é iso de Galicia. Agora anda á busca de alguén ao que lle falar de realidades ben distintas á desapiadada vida social.

Na tarefa de introducilo nese grupo minoritario de persoas da cultura foi A. Fole o responsable –“El foi o que nos levou a todos nós –a Piñeiro, a min, a Loriente– á casa do poeta Pimentel”, por exemplo. Celestino pasa a formar parte do Lugo intelectual e da xeración “Yunque” por obra do autor de *Terra brava*⁷¹, quen como director do periódico “Yunque”⁷², colaborador de “Guión”⁷³

71 “Se mestre é o que aprende, sementa, dá exemplo, contradí e discrepa débolle moito, ao longo de moitos anos”. Celestino Fernández de la Vega, “Breve elogio sorpresa de A. Fole”, *El Progreso*, 26/01/1975.

72 Yunque, “periódico de vanguardia política”. Sae o n.º 1 o día 14/05/1931. “Nace “Yunque” por razóns de urbanidade política, a nosa sensibilidade non podía resistir máis tempo o espírito, en certo modo conservador, que se quería para “Guión”; por iso separámonos”. “Editoriales”, *Yunque*, 1931, n.º 1, p. 2.

Publicáronse seis números. O último, en “otoño de 1932”. Membros destacados desta quinta son: José Gayoso, –“sempre ben informado das novidades científicas–”, Luís Manteiga, Francisco Lamas, Martínez López, R. Piñeiro (publica aquí o seu primeiro artigo), M. Dónega, etc. “Yunques, sonad, enmudeced, campanas” (Machado, en *Elegía a F. Giner de los Ríos*). Para a breve vida desta publicación, véxase o estudo ben informado de Luís Alonso Girgado, Marisa Moreda Leirado e María Vilarinho Suárez, “*Yunque* nos contextos de prensa galega e luguesa”, en *Yunque*, edición facsimilar, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Secretaría Xeral de Política Lingüística, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2006, pp. 22-44.

73 “Semanario republicano”. Dura desde o mes de marzo de 1930 a maio de 1931.

e como epígono do galeguismo político da República fai de fío rubio que envea todo canto urdiu a tea da singularidade cultural galega na cidade de Lugo antes e despois da Guerra. Celestino ben deita deste grupo que fan a remuda xeracional para ter os compañeiros que o escoitan e lle permiten recuperar tantas ilusións como deixara no camiño. O grupo xúntase durante a década dos anos corenta no café Ibor (despois, e deica hoxe, Madrid⁷⁴). Falan de todo:

“Aquela era unha xuntanza moi heteroxénea onde participaban profesores novos que remataban de chegaren ó instituto. [...] Agás de negocios, inclusive de política, fálase de todo”⁷⁵.

Pouco a pouco o medo á fame tórnase en temor ao réxime internacionalmente boicoteado e localmente asociado á vinganza e á censura; a liberdade de pensamento e de expresión exixía azorar para os lados cada vez que se amentaban as falsas xustificacións dos sucesivos anos despois da vitoria final. Fernández de la Vega de vencedor empeza a sentirse espiado, vixiado, confinado, politicamente reprendido⁷⁶. As necesidades materiais que tanto preocupaban á maioría dos lucenses ceden neste pequeno grupo, economicamente acomodado, o centro á soidade grávida, á vida árida e noxenta dunha comunidade asfixiada pola insistencia en xustificalo todo desde a lexitimidade proporcionada polo asentimento activo da sociedade española ao devir do réxime político saído da Guerra Civil.

No grupo todos miran e falan de roteiros cara ao futuro; o éxito aliado preanuncia a pronta chegada a España dos recuperados modelos democráticos; o *statu quo* ía ser unha cousa de dous días. Todos, menos Celestino que antes que do futuro fala do presente, e do presente histórico. Con este grupo pequeneiro comparte os valores culturais e tamén o optimismo perante o futuro de liberación que como conxunto ansían. Con todo e iso, o seu é o presente, as causas, os porqué, tamén os cómo a realidade cultural e social do momento é como é. Ver os antecedentes que levan ao presente é o tema monográfico abordado por Celestino cada día en cada parladoiro. O pasado importa, pensa, para entender o presente epocal e falar con fundamento do futuro.

Todos coinciden, fronte á propaganda das maldades liberais europeas destinadas a xustificar un Estado nationalsindicalista, na urxencia por incorporar á sociedade civil española os renacentes valores da social-democracia. Mentres as xentes de Lugo quedan perplexas cada vez que ven un “haiga”

74 “A terraza do café Madrid foi a cátedra de Celestino F. de la Vega”. (A. Buxán).

75 X. L. Labandeira, “Celestino Fernández de la Vega”, *A Nosa Terra*, n.º 119, 1980, p. 7.

76 “Nese ambiente de adversidade que lle foi dando consistencia interna á tertulia, o Cilistro e máis eu, di R. Piñeiro, tiñamos coincidencias especiais, como sermos os máis novos do grupo, os outros pertencían á xeración anterior”. R. Piñeiro, “Lembrado ao Cilistro”, *Grial*, n.º 95, 1987, p. 13.

pola rúa, ou en xornadas de moita festa xunta das máis das casas da provincia case todos acoden á cita coas patronais de san Froilán para honralo con xerras de viño novo e prato único de polbo, este grupo minoritario de lucenses seguen falando (*navita de ventis, de bobus narrat arator*), ás caladas, da necesidade de incorporar cultura europea para escascar tanto localismo concentrado. O foro de pensamento do que Fernández de la Vega forma parte, a xeración “Yunque”⁷⁷, significa un campo aberto a Europa, ao galeguismo, ao tempo presente e pasado; case non teñen influxo social porque viven no ámbito abstracto do intelectual conscientemente distanciados da realidade oficial. Non son activistas políticos –“non estou afiliado a ningún partido político–” que pretendan condicionar o futuro intervindo no presente, son analistas que mutuamente se alentan nas inquedanzas que cada un sente. Acotío notan que, contra o que viña sucedendo desde comezos do século XX en España, os intelectuais xa non son guías para ninguén porque o vulgo non lles presta atención. A conciencia cidadá luguessa, sen pensadores con peso específico que a ilustren nos prototipos europeos, vaise agrupando organicamente á imaxe autárquica do colectivo español. Nesas, para o noso perxoeiro, os sen presenza pública foron o regazo social que o acolleu cando cruzou o Miño para asentar en Lugo de por vida.

A participación nos obradoiros de palabras libres íase remudando ao paso do tempo non só de lugar senón tamén de compoñentes. Novos afeccionados á conversación distendida e novos espazos nalgunha cafetería preto da praza Maior (hoxe de España) servíronlles aos intelectuais lucenses relacionados co grupo de Fernández de la Vega de alicerces para manter as afamadas “tertulias” ata que deixou de saír á rúa e, de golpe, fóiselle a cabeza. O gusto por expor e escoitar ideas nunca o perdeu. O noxo por barullar e baduar, tampouco. Non era un paroleiro, era un espectador da circunstancia presente e un amante da cultura da palabra.

Convencido de que nin España nin Lugo son os lugares ateigados de homes e mulleres cultos cos que de novo soñara, de que o seu mundo ideal estaba definitivamente desaparecido, concéntrase en recompoñer, dentro do que cabe, as actividades propias dun funcionario público que polas tardes, acotío chuviñosas, exerce de pensador. Non cre que tal labor se volva de proveito para o común; con todo e iso non deixa de matinar na mellor maneira de atoparlle un sitio ás liberdades individuais de pensamento e de expresión plástica, xa que ás políticas e sociais é imposible nin sequera intentalo. Coa pluma pouco se pode alcanzar que teña efectos sub-

⁷⁷ Xunto a A. Fole –“o mellor narrador lugués de tódolos tempos”–, Pimentel –“o amigo... con afeccións e gustos comúns”– e R. Piñeiro –“o cómplice de tantos proxectos soñados en común”– serán os que realmente fagan corpo espiritual e cerebral con “o Cilistro”, nome co que se coñecerá desde agora a Celestino Fernández de la Vega. Estaban no seu mundo. Entendíano. Entendíaos. Comprendíanse.

versivos sobre as masas que, cada día máis convencidas das bondades da nova orde social, se van encontrando xa no Círculo, xa na Catedral ou en calquera dos innumerables bares que decote se abren intra e extra muros. A loita polas ideas libres non é posible en campo aberto; a finura dialéctica, a precisión conceptual e a análise lóxica do que sucede ha reducirse ao pequeno círculo dos que, xuntos, fan memoria dos tempos presentes. Aí, nese grupo, acha os outros ollos e as outras verbas libres que lle permiten a súa propia. Todos eles, arrepiados, miran o que sucede con resentimento, mais saben que pouco máis poden facer que escoitar as argumentacións duns e mais os outros co escepticismo de quen dubida incluso do que di, pero coa seguridade de ser entendido –“Só lle contamos as nosas cousas a aqueles que connosco concordan”–.

Se alguén pensa que estes faladoiros son un acontecemento insubstancial sen máis importancia ca seren cativos festivos de palabras falangeiras, escoite o que di o mesmo Fernández de la Vega:

“Antes cego que xordo ou mudo, que incomunicado [...] O ser humano é un animal que fala [...] Fala ben quen pensa ben, quen se esforza por pensar. A crise de comunicación que hoxe nos infecta, revela, en definitiva, un andazo de necidade”⁷⁸.

Diso podemos deducir que a cultura vén sendo un efecto do diálogo entre os humanos e que os individuos, as xentes, os pobos e grupos máis cultos serán os que máis e mellor cultiven a comunicación entre eles.

Coma noutras facetas semellantes, Celestino pronto fixa a súa propia función dentro do colectivo co sinal inconfundible do gusto pola argumentación filosófica⁷⁹ e a innata curiosidade para toda manifestación que teña relación coa experiencia estética, experiencia sempre moi difícil de comunicar aos demais, porque sempre ficará un residuo que o artista non será quen de transmitir por máis sensible que sexa a “facultade de recreación” do receptor. Na obra artística hai algo invisible, un resto que non sobra, senón que fai de liña divisoria necesaria entre o creador e o espectador.

Se antes da guerra española a literatura e mais a pintura concitaban o seu interese, despois serán os misterios agochados nos ámbitos inefables da poesía, o cine e a música os que se engadirán para conformaren o reino telúrico posto en linguaxe de sensibilidade por obra dun artista. A razón

⁷⁸ Celestino Fernández de la Vega, “Cultura y comunicación”, *Presencia de Galicia*, Vigo: Ed. Galaxia, 1951, pp. 43-44.

⁷⁹ “A verdadeira filosofía racha tódolos diques de incomunicación. Polos camiños máis insospeitados, dos xeitos máis complexo e indirectos, alcanza (a filosofía) a única realidade accesible ao pensamento: existir comunicándose”. Celestino Fernández de la Vega, “Cultura y comunicación”, en *op. cit.*, p. 42.

estética coma forza creadora e inventora de novos mundos e ignoradas verdades resta asumida como criterio de verdade e de beleza para o resto dos seus días. O naturalismo, a imitación, o realismo, son modelos que non poñen na liberdade o zume que esa enerxía necesita absorber para idear descoñecidos universos. O obxectivismo dunha ou doutra maneira sempre vai dar coa imposición e con criterios inflexibles de verdade. A disolución da correspondencia entre o mental e o real como expoñente de verdade que xa viña barruntando desde o bacharelato acha nesta hora a plena confirmación. Os puntos de vista únicos había tempo que os substituíra por deseños creados en función da inesgotable riqueza da realidade.

Ademais de na “tertulia” cos amigos, como repudiou o naturalismo? No labor de crítico e comentarista xa dunha película –“no cine non chega con ollar, hai que mirar–”, xa dun concerto –“unha crítica obxectiva, clara, rigorosa, plenamente intelectual da música non é posible”– ou de calquera actividade artística ocorrida en Lugo⁸⁰. A tarefa de publicar, sen ser periodista nin vivir deste oficio, en *El Progreso* o que a el lle dicía unha determinada obra de arte (o crítico non precisa ser experto no xénero), exercida desde o postulado da liberdade persoal, é globalmente o trazo que distingue as publicacións que van de 1940 a 1950. Son pequenas recensións feitas desde a definición operativa do quefacer propio do crítico:

“Crítico é alguén que sabe ler e apréndelles aos demais a ler. A misión dun crítico é coma a do intermediario: facilitar a comunicación”⁸¹. “A pretensión do crítico é, precisamente, interpretar, traducir para os demais aquilo que só entenden os menos”⁸².

A idea de que a liberdade é a causa última da grandeza espiritual da Europa moderna empeza a darlle voltas na cabeza precisamente cando os radicalismos das masas lle tiñan prohibida a existencia. Que o labor crítico –“Arte de suxerir, de comentario, de recreación”– é, á vez, “unha arte e unha arte literaria, que non exclúe senón que esixe unha sensibilidade creadora” será a experiencia vital desde a que a noción de liberdade –“son liberal no senso dunha actitude vital”– principiará a ser o criterio para avaliar calquera problema artístico⁸³. E non só iso, senón tamén que na liberdade radicará a esencia da súa existencia e da súa obra. Facer do pensar libre unha actividade liberadora e educadora tal como pretende nesta etapa rematará sendo, ao cabo, o marco ilustrado no que inserir toda unha vida de ilustración. A asociación entre pulo creador e liberdade desexada funciona xa como horizonte intelectual.

80 Cfr., “Fotos en el Círculo”, *El Progreso*, 13/09/ 1944.

81 Celestino Fernández de la Vega, “Cultura y comunicación”, *op. cit.*, p. 31.

82 Celestino Fernández de la Vega, “Intermezo”, *El Progreso*, 30/03/1944.

83 Cfr., “Sobre la crítica musical”, *El Progreso*, 01/12/1943.

O segundo acontecemento de importancia cultural na vertebración intelectual do xeito de pensar de Celestino é o definitivo ingreso no seo da cultura galega. Ata este chanzo da súa vida, Galicia, a cultura literaria de expresión galega, ao máximo foi un episodio casual máis entre outros; considera un valor cultural fundamental a lingua galega e o utilización masiva que dela fan labradores e mariñeiros; pero, desde o punto de vista literario, el é un cervantego convencido; sempre bota man do castelán á hora de facer cousas serias e de peso.

A función de crítico moi axiña lle impón estender esta actividade á galeguidade de Galicia, isto é, a pór en claro o estado no que se encontran as artes liberais feitas en lingua galega. *O statu quo* da pintura –“Hoxe a pintura afecta ao ollo”–, da poesía –“O mundo poético é [...] o máis maravilloso dos mundos”–, da música –“O que non exprese a música é inexpresable”–, vaino amañando a cada canto deica recibir forma escrita no artigo “Cultura e comunicación”⁸⁴. Cando en 1950 se cualifica a si mesmo de galeguista está confesando a cristalización definitiva dun proceso que callou nos dez anos anteriores ao abrigo dos amigos cos que a diario conversaba. O intelectual do grupo non podía deixar de exercer coma tal so a realidade galega. A función creou o “axente galeguista” que logo foi. A misión de fixar o presente histórico da cultura galega enténdea coma eticamente debida, a de responder aos mellores amigos co que estes esperan del, coma unha mostra de fidelidade; pero a de avaliar e cualificar o ser dos produtos culturais feitos en galego xúlga como unha exixencia de intelectual rigoroso: antes de principiar calquera proxecto e planeamento de futuro é mester saber con que contamos, de que dispomos. O *statu quo* feito por Celestino responde á lóxica burguesa de saber para prever e prever para prover.

Que reputación lle merecen? Á xunta, a cultura galega nesa década vive esmirrada en Galicia mentres se mantén vizosa no exilio e na emigración (Arxentina, Uruguai, México). Na Galicia territorial é un asunto da vida privada e clandestina dos poucos que ora na creación artística, lírica ou musical pretenden facelo en expresión galega. Indo por xéneros, estes son os resultados finais:

“A música galega é variada (rica), a popular [...] moi pouquiña cousa, a culta”. A lingua, “un caixón de xastre onde cada escritor fai como lle peta...”⁸⁵. A poesía, “charlatenería” á marxe das

⁸⁴ *Presencia de Galicia*, op. cit., pp. 29-45. “Ensaio [...] moi substancioso e suxerente que nos pon na presenza dun novo e orixinal ensaísta, admirablemente dotado”. A. Fole, “Rescate de Valle-Inclán”, *Galicia, Caracas*, n.º 7, 1953, p. 10.

⁸⁵ A. Fole, *Terra brava*, op. cit., p. 83

preocupacións “existenciais, da percepción emocional e da sensibilidade para a vida de autenticidade que hoxe conforman a realidade da orbe poética en Europa”⁸⁶. O único xénero que empeza a estar “mellor que en calquera outra época é a creación artística”⁸⁷.

E que dicir da Filosofía con maiúscula? Que como concepto escolar a escolástica consolídase como único sistema filosófico a aprender tanto nos Institutos de ensino medio coma na Universidade españois. Como “saber vivo, actuante na mente dos homes cultos”, afortunadamente, non é un asunto de institucións e programas educativos, senón algo que para nada precisa dos profesores de filosofía; todo home culto ha ser filósofo, mais non require ser profesor de filosofía para selo. Como saber humano que se mergulla nos problemas da existencia humana pouco ou nada interesa, ao contrario do que ocorre por Europa, en España, mesmo nos centros educativos e culturais. Os intelectuais españois da época non len filosofía mundana. E en Galicia, nin sequera escolástica.

Importa a Filosofía?:

“Prestar atención aos filósofos e á Filosofía, esforzarse por entendelos, é a tarefa prioritaria da cultura”⁸⁸.

Prioritaria por canto aos intelectuais estalles reservada a misión de ver de noite o que os máis non ven de día, de detectar as forzas ocultas que actúan silandeiras pero efectivas –“O que hoxe afirman os filósofos será crenza mañá”– no deseño do futuro. O eco da mítica pedra filosofal que vale para todo e a todo dá respostas axeitadas está presente cando avalía a utilidade macrocòsmica desta materia:

“Hai xente que coida que os filósofos din o que lles dá a gana, que falan por falar. Mais non paga a pena discutir esa parvada”⁸⁹.

A importancia que Celestino lle concede á función das ideas na conformación da historia da Humanidade é arquimediana: o pensamento move o mundo, as sociedades, as existencias concretas, os heroes, as culturas, as relixións, mesmo as consciencias e as historias cara onde el quere. As ideas iluminan e marcan os sendeiros para camiñar entre as cousas. Unha opor-

86 Celestino Fernández de la Vega, “Cultura y Comunicación”, en *op. cit.*, p. 38. Pimentel en vida (1895-1958) non publicou case nada de importancia.

87 S. Lorenzana, “Celestino F. de la Vega”, *Galicia emigrante*, n.º 22, 1956, p. 8.

88 Celestino Fernández de la Vega, “Cultura y comunicación”, *op. cit.*, p. 42.

89 Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, en *Homaxe a Ramón Otero Pedrayo*, Vigo: Ed. Galaxia, 1958, p. 124.

tuna cita de Witehead⁹⁰ serve de apoio para comprobar cun exemplo concreto as derivadas, todas elas consecuentes, que do sistema de Hegel saíron (socialismo, fascismo, nacionalsocialismo) para modelar os modos de existencia humana occidentais a partir do século XIX.

Pero o principal interese de Fernández de la Vega pola Filosofía –“a actitude filosófica, nun sentido amplo, é esencial ao ser humano”– non é por razóns políticas senón porque quere dispor dun instrumento imprescindible para achar o posto que no cosmos lle corresponde a todo humano. O pintor, o músico, o crítico, o poeta, o labrador, todo ser humano, necesita do filósofo por canto todos eles han situarse sempre na realidade e loitar por ofrecer en aos seres humanos produtos reais, isto é verdadeiros. A busca cobizosa da verdade xúntaos a todos camiñando, con estratexias distintas, pendentas da mesma estrela Polar: tirar da realidade a base de idealizala pero sen romper con ela. Alén deste labor referencial, a filosofía nimba a vida humana de criterios operativos aplicables á totalidade das actividades, incluso ás inhumanas.

Cales virán sendo as ideas e, así mesmo, o filósofo dos que se fiará? De todas as filosofías coñecidas, xa no bacharelato a alemá foi a que tomou como referente. No ano 1948 empeza o estudo da lingua xermana para mellor entender os seus filósofos. A vocación filosófica de Fernández de la Vega vaise encher de contido galeguista e heideggeriano⁹¹ de primeiras. E niso só Piñeiro lle deu azos:

“Lémbraste [R. Piñeiro] daquelas conversas na muralla cheas de fantasía cando falabamos dun Heidegger en galego, dos temas galegos esenciais do humorismo, da saudade, do lirismo, da paisaxe...? Pois todo, pouco a pouco, vaise cumprindo. Magnífico! Ó primeiro eramos ti e máis eu sós a soñar e agora [1958] xa somos moitos”⁹².

O dúo Celestino-Piñeiro funcionou deconsún repartíndose as tarefas dunha mesma empresa cultural: o primeiro ocupado en esclarecer o esquema

90 “O pensamento é o axente que muda a face da Humanidade [...] Abonda con reparar no fado da filosofía de Hegel, aquel pensador tan pouco moderno e tan difícil de comprender: Fascismo, Nacionalismo e Marxismo téñeno por precursor e cítano sen parar [...] Fará moi ben quen desexe albiscar cara a onde imos en facerlles máis caso aos filósofos cós políticos: o que aqueles din hoxe mañá será certeza”. Apud Celestino Fernández de la Vega, “Cultura y comunicación”, en *op. cit.*, p. 42.

91 “Pódese dicir con certeza que a incorporación de Heidegger á nosa cultura, significou tamén a incorporación activa do propio Celestino”. R. Piñeiro, “Heidegger na cultura galega”, *Grial*, n.º 103, 1989. p. 384.

92 “Cartas de Celestino F. de la Vega”, *Grial*, n.º 111, 1991, p. 450.

conceptual de base; o segundo facendo aplicacións variadas aos máis diversos campos. Como resultado, o poliformismo e plurifacialidade con aparencia de caos mental e corpo sen espiñazo deste atopa bases ben ali-cerzadas no substrato do outro. Piñeiro non tiña suficientes coñecementos filosóficos dos autores que cita como para explanalos con contidos gale-guistas tan dispares. De Wittgenstein e de Schopenhauer, de idealistas e románticos, de antropoloxías filosóficas, de metafísica e dos varios pano-ramas culturais que conviven en Europa a mediados do século XX (todos os “Neos”) quen sabía era Celestino. De entre todos elixen o existencialismo como patrón a seguir porque “encarna unha tendencia ou actitude antro-polóxica [...] cuxos puntos de vista penetraron vivamente nos outros cam-pos filosóficos e noutros campos da cultura”⁹³. O reparto de tarefas e mais a opción heideggeriana explican que a pluralidade de oficios do autor da *Filosofía da saudade* reste encartada dentro dunha mesma doutrina teóri-ca. Á par que o seu complemento, nocións básicas ben esclarecidas sobre as realidades esenciais da personalidade integral de Galicia, fiquen escrito por quen de forma autodidacta e coa soa compañía da soidade do coarto de estudo as debullou ata deixalas dispoñibles polos usuarios do galeguis-mo práctico.

En plena madurez intelectual entrará Popper⁹⁴ como referente a sumar na hora de enxergar un pensar sistemático que sen ser de propia autoría si ten moita reelaboración persoal, sobre todo no que refire a aplicación á realidade galega e, diante de nada, á formación dun criterio propio na hora de moverse entre as cousas do universo galaico. E nese intre xa non será Piñeiro o que anime a Celestino, senón este o que cante as excelencias intelectuais do autor afincado en Londres.

Chegou o momento no que Fernández de la Vega empeza a interesarse polos fundamentos do seu ser no mundo e de darlle a Heidegger⁹⁵ o com-pás; a tempada na que a versión heideggeriana do amplo campo existen-cialista lle exige concentrar as sinerxias intelectuais en tan arduo obxectivo. A cultura galega, o ensaio, a crítica literaria, a creación artística, os autores máis xenuinamente galegos, v. gr., Rosalía, os problemas de sempre na bibliografía galega, por exemplo a comuñón coa terra, van recibir desde a incorporación dos conceptos básicos do autor de *Ser e tempo* á cultura gale-ga por obra do lucense unha nova e modernizadora interpretación.

93 Ramón Piñeiro, *Filosofía da saudade*, Vigo: Ed. Galaxia, 1984, p. 25.

94 Véxase o último capítulo deste libro.

95 “[...] as novas correntes meditadoras da nosa época poden resumirse como notas a pé de páxina da inmensa obra de Heidegger”. Domingo García-Sabell, *Paseata arredor da morte*, Vigo: Ed. Galaxia, 1999, p. 8.

O ensaio será o novo xénero literario universal⁹⁶; o galego, a lingua na que levar e traer razóns máis aló dos Perineos; Lugo, a circunstancia desde a que cavilar; o método, que Galicia e Europa se poñan a dialogar das súas cousas e a se escoitaren; o obxectivo, “unha Galicia articulada nun conxunto que se chama Europa”⁹⁷, non toda senón aquela á que os camaradas do “Cilistro” chamaban “mundo civilizado”. O problema, inserir o ser humano galego no seu mundo e clarificar conceptualmente os factores determinantes desa inserción. O primeiro paso, visualizar antes que nada esa modernización nas cuestións culturais. Clarificación e visualización que han comezar por afirmar que o ser humano é mundo e del cómprelle recibir a enerxía precisa para se facer; mais, tamén, as resistencias das cousas materiais que o obrigan a actuar de axente organizador dese hábitat no que vive:

“Galicia precisa unha urxente ordenación e planificación en case todos os terreos para rematar coa desfeita...”⁹⁸.

Inserto, emporiso, que ha finalizar con dúas verdades ben esclarecidas: o suxeito humano non é equiparable a ningún outro obxecto dese mundo; en Galicia faltan noticias da modernidade europea como atmosfera necesaria para seguir o ritmo da historia; modernidade que implica, ademais de liberdade, prosperidade e Estado de benestar:

“Non pode ser unha Galicia illada, unha Galicia particularista, senón unha Galicia articulada nun conxunto que se chama Europa”⁹⁹.

Como iniciar o camiño? A baga para tanta innovación principiará polas traducións ao galego¹⁰⁰. A loita polas ideas que lle servirán de referentes para

96 Á marxe dos artigos en xornais, o único escrito por Celestino que non ten estrutura de ensaio é o conto “El abrigo de pieles” (cuento), publicado en *Fantasia*, semanario de invención literaria, n.º 20, 1945, s/p. Trata dos enredos de dúas mulleres casadas, tolas por ter un abrigo de pel, que poñen en práctica todas as argucias para que os correspondentes amantes lles merquen a desexada prenda. O xuíz, a garda civil e os tendeiros completan o cadro das sete secuencias nas que se desenvolve.

97 “A ordenación de Galicia”, en VV.AA., *Galicia 2002*, Vigo: Secretariado de publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 1978, p. 140.

98 X. L. Labandeira, “Celestino Fernández de la Vega”, *art. cit.*, p. 7.

99 Celestino Fernández de la Vega, *Galicia 2002*, *op. cit.*, p. 140.

100 O labor tradutor de Celestino centrouse en dúas liñas: a) Verter ao castelán obras referidas á Administración Pública: *Reforma administrativa y ciencia de la administración (1964)*, *La Administración reguladora de la Economía (1964)*, *Sociedad industrial y Administración Pública (1967)*, *Administración autónoma de la Economía (1967)*, *Principios de organización (1967)*, publicados todos en Estudios Administrativos, Madrid. Da propia autoría, tamén no campo da Administración, é *La tecnificación da la Administración Pública*, Madrid: Estudios Administrativos, 1962, 87 pp. Nesta obra recolle as achegas feitas por Celestino ao *Seminar für Bürowirtschaft*, celebrado en Aquisgran en 1962, para mellorar o aproveitamento do traballo na Administración. b) *Da esencia da verdade e Cancioeiro da poesía céltiga* son as versións ao galego pertencentes ao ámbito da antropoloxía filosófica.

Entrambas correspóndense coas dúas dimensións sintetizadas na súa persoa: a profesional (TAC) coa especulativa (vocación filosófica).

interpretar o propio ser e mais o do mundo galaico empezará por poñer en valor dous xermolos preñados de virtualidade para o presente, pretérito e, acaso, futuro da cultura galega: un, a das orixes celtas –“o galego é o celta máis celta de todos” (E. Castelar)– sintetizadas na obra de Pokorny¹⁰¹ na que subxacen dous trazos fundamentais para entender a cultura galega de hoxe: o entusiasmo pola natureza e a vivencia “patoloxicamente sentimental” por todo canto entre no existir individual; outro, a da actualidade das ideas metafísicas coa marca heideggeriana espesadas en *Da esencia da verdade*. Os dous con raíces no humus con lentura da Filosofía. Os dous como horizontes globais desde os que abrir novas oportunidades para unha nova interpretación da existencia humana axustada á verdade da realidade galega. Neles dous encontra posibilidades non realizadas deica o presente para unha nova racionalización das singularidades galaicas.

O mundo de Celestino, intelectual con apega á terra, o escenario que desde neno ten á man e pastorea gustoso, está posto nos seus propios datos: Terra lendaria da Fisterra, “país de verdes castros”, amigos lucenses, cultura europea –“as culturas deben ter as ventás abertas”–, lingua galega, civilización occidental –“Galicia forma parte da unidade chamada “cultura occidental” e, dentro da mesma, supón un matiz, un modo, análogo aos modos francés, inglés, alemán ou castelán”– e pensamentos rigorosos coma os de Heidegger. De agora en adiante hai que artellalo racionalmente enleando na súa propia verdade, isto é facéndoo visible e consistente no seu conxunto. A racionalidade occidental, venturosamente, non ten unha soa lectura, senón varias.

Quero, por último, aclarar que, contra o que algún puider sospeitar, o título “Celestino, un modo de ser lugués” deste primeiro capítulo significa que el é un ente máis entre os moitos dos que viñemos falando; mais un habitante lucense que vive mirando cara ás cousas e sobre todo ás persoas de Lugo; un modo de ser que necesita deles, que está envolto día e noite pola “mundicidade” lucense. Pénsese que nese título incluso entra o tras-mundo da relixión católica, que nun principio foi un ente relevante no “mundo” do lucense; logo, sobraralle co intramundo.

101 “Cumpría escoller unha obra que polo seu contido intrínseco puidese representar unha achega substancial á cultura galega”. Julius Pokorny, *Cancioeiro da poesía céltica*, trad. de Celestino F. de la Vega e R. Piñeiro, Santiago de Compostela: Ed. Bibliófilos Gallegos, 1952, p. XIV. Á divulgación do ideario dos antigos celtas exposto por Pokorny, Fdez. de la Vega dedica en *La Noche, Suplemento del sábado*, catro artigos. Están publicados nos N.ºs 6, 7, 8 e 10 do ano 1949.

II

DA ESENCIA DA VERDADE¹⁰²: UNHA TRADUCIÓN CON AQUEL

*O propósito persoal de traducir libros
europeos de interese é decidido.*

(C. F. V.)

En España, moitos intelectuais lían “*La Codorniz*”¹⁰³ entreliñas como a mellor maneira de temperarse á realidade socio-política. Outros aproveitaban a protección dos “casinos de cabaleiros” para comentar cos da súa cor da ben as bondades, ben as cativeness, dunha ditadura que, coma todas, censura e depura sen máis límites que a propia seguranza. Algúns recordaban a chamada de Ortega, sempre clarividente e convencido europeísta, aló polo ano 1908 a dar cheda ao proxecto colectivo de copiar de Europa os usos da razón teórica e mais os da razón práctica¹⁰⁴. A moi poucos lles resoaba a proclama do filósofo madrileño de 1910: “España é o problema, Europa, a solución”. Case todos esqueceran que Ortega aínda seguía vivo e a teoría da “Tibetización da cultura en España” máis rufa ca nunca. Entrementres, en todos os congresos europeos celebrados entre 1945-55 insístese na urxencia de empresas transnacionais como a mellor forma de abrir espazos para o xurdimento dunha Europa Occidental unida pola liberdade e a democracia. A superación das autarquías económicas nacionais xa se dá por suposta.

En Galicia, onde non hai “casinos de cabaleiros”, uns poucos, apenas dabondo para formaren un cenobio, definidos pola quenenza cara ao propio ecosistema, fundan a Editorial Galaxia (1950¹⁰⁵) e fan dela o símbolo do

102 Con unha carta-prólogo [de M. Heidegger] especial para esta edición. Tradución, introdución e notas de Celestino F. de la Vega e Ramón Piñeiro, Vigo: Editorial Galaxia, 1956, 80 pp..)

103 “A revista máis audaz para o lector máis intelixente” (Subtítulo).

104 “Europa é, diante de nada, ciencia! Amigos a estudar. Virtudes cívicas, moral de acción antes que de intencións; menos mística e máis esforzo”. *Obras completas*, t. X, Madrid: Rev. de Occidente, 1969, p. 118.

105 “O 25 de xullo de 1950, no hotel Compostela de Santiago, réunese a asemblea de fundadores presididos por don Ramón Otero Pedrayo, para constituíren o que axiña se había de configurar coma a plataforma máis activa da resistencia cultural en Galicia, a Galicia silenciada do franquismo, máis tamén a Galicia da esperanza, que non renunciaba ao futuro no corazón e no entusiasmo daqueles homes”. Carta dos editores, *Editorial Galaxia*, Vigo: 2006, p. 3. Na lista de integrantes da “Xeración Galaxia” “as figuras de García-Sabell ou Celestino F. de la Vega eran as estrelas de máis brillo da constelación”. Franco Grande, X. L., *Os anos escuros*, op. cit., p. 41.

seu obxectivo cultural e da súa actitude de “estudo”, “moral de acción” e “esfuerzo”. Renuncian a toda guerrilla de recriminacións e empezan a moverse por unha solución final á europea que poña en función a teoría das minorías e das masas¹⁰⁶ formulada polo filósofo madrileño de ascendencia galega. Mais agora, o concepto de civilización europea ten unha faciana bifronte: Europa xa non é só a solución; tamén é un problema, un punto de vista entrambificado, unha maneira espiritual de ver o mundo miserenta:

“... é menesterosa, necesita algo. Para a nosa maneira de ver, a necesidade máis urxente inclúe dous momentos: o momento político da federación europea e o momento cultural da restauración da razón. Europa e razón son consubstanciais, e cando a derradeira se extravía en racionalismos ou irracionalismos Europa entre en crise. Calquera intento encamiñado a unha instauración da razón poderá dar sentido europeo ás creacións galegas que se orienten nesa liña de esforzo. Para eses intentos Galicia está moi ben dotada, pois todo o galego caracterízase e distínguese pola mesura, pola conciencia do límite, e este é o primeiro suposto para unha razón sa, fecunda”¹⁰⁷.

Problema por canto despois de 1945 loita por asumir os costumes democráticos aporreada por polarizacións ideolóxicas –comunismo, americanismo, místicas revolucionarias– que semellan guiar formas de vida –armamentismo, maquinismo, instrumentalismo, utilitarismo– condenadas a aceptar o absurdo do medo e a irracionalidade da chantaxe como axeitadas regras na organización da convivencia. Desta problemática circunstancial nin ren se sabe en Galicia ao igual que das eivas da cultura galega ningunha noticia teñen por Europa. O descoñecemento é mutuo. Na cabeza dos deseñadores de Galaxia aparece a teoría do dobre rumbo nas relacións entre ambas as culturas: poderá achegar a cultura galega algo de proveito para remediar o xeral nihilismo europeo? A Europa de 1950 xa non é a de 1908. Agora vive preocupada polo afán enfermizo de acumular poder sen importarlle para nada as unidades da métrica racional que desde sempre foron o seu distintivo máis propio. A imaxinación e acentuado sentido da liberdade individual, tan abondosos nos eidos galegos, poderán trufar de incerteza a solidez dogmática desa contemporaneidade europea?

Pola contra, o illamento, o esquecemento da propia historia, a tristura e rebeldía endémicas, a ruptura coa xeración *Nós*, a falta de liberdades políti-

¹⁰⁶ “Sempre a sociedade é unha unidade dinámica de dous factores: minorías e masas. As minorías son individuos ou grupos de individuos especialmente cualificados. As masas...”. Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, p. 67.

¹⁰⁷ Celestino Fernández de la Vega, “Notas”, *Grial*, 1987, n.º 95, p. 126.

cas e compromisos sociais que rodean a singularidade cultural galega, poderán recibir bafaradas do ar fresco producido por algúns dos pensadores que andan á procura dun novo Humanismo para Occidente? De todos eses alifafes, cal é o que máis présea lle corre á cultura galega atallar? Cal é o problema do noso tempo en Galicia? A renovación do galeguismo acaso non é esencialmente unha exixencia moral? A “Editorial Galaxia”¹⁰⁸ e a súa colección “Grial”¹⁰⁹, Fdez. de la Vega e outros asumen a responsabilidade histórica de buscar criterios homologables e claves interpretativas comúns que sirvan para exportar a Europa valores que aquí se dan e alí escasean e para incorporar á cultura galega, tradicionalmente recuberta de gris morriña e delongada con todo tipo de atavismos, novos fanais que permitan redimensionala coa vista posta no futuro.

Pero a civilización europea é a suma de varias culturas nacionais; a diversidade cultural reina neses ancestrais países e non existe un criterio vinculeiro para asinar os produtos europeos. Por iso non acoden nin a unha mesma lingua, nin a unha soa nación, nin a unha soa corrente cultural ou filosofía única.

A intelixencia de Fdez. de la Vega e R. Piñeiro quedou confirmada na selección tanto de autores coma de obras e correntes do panorama transpirenaico. Sartre e Picasso, Camus e Popper, Aron e Monnet, Expresionismo e Impresionismo, Psicanálise e Fenomenoloxía, Vitalismo e Historicismo son algúns nomes que falan ben ás claras do obxectivo europeizador pretendido. Tamén da énfase que poñen na eficacia das ideas cando a meirande parte dos galegos suspiran pola tecnoloxía e ciencia eurocéntricas para remediaren os seus múltiples males e, mesmo, algúns empezan a marcha-

108 “A Editorial Galaxia [...] naceu co fato de constituír un baril e eficaz instrumento ao servizo do desenvolvemento universal da lingua galega”. Cosme Barreiro, “La Editorial “Galaxia” al servicio de la cultura galega”, *Galicia emigrante*, Bs. As., n.º 7, 1954, p. 17. “A mobilización cultural [...] foi o gran éxito de Galaxia [...] Galaxia non é un grupo político [...] É unha actividade cultural [...] un puro esforzo colaborador [...] Serve á cultura galega, que é patrimonio de todos, e para servila ten que se manter a un nivel supra-partidista, sexa cal fora a ideoloxía persoal dos seus colaboradores”. R. Piñeiro, “Galaxia e a cultura galega”, *Vieiros*, n.º 3, México, 1965, s/p.

“Galaxia nace como centro cultural no que albergar o traballo de crear unha imaxe do País”. Xaime Illa Couto, “A miña relación con Ferro na militancia galeguista”, *Xesús Ferro Couselo*, Ourense: Boletín avriense, anexo 21, 1996, p. 66.

109 “A “Colección Grial” (1951) creouse para animar e divulgar os esforzos das novas xeracións galegas, tencionando ir á busca dos problemas máis vivos da nosa terra; vai dirixida, ao tempo, á procura de respostas propias e positivas para as universais inquiredanzas do presente”. Cosme Barreiro, “La Editorial “Galaxia” al servicio de la cultura gallega”, *Galicia emigrante*, Bos Aires, n.º 7, 1954, p. 18. “Grial foi unha revista de pensamento, de arte, de literatura, de creación. Grial non só se propuxo, e desenvolveu, unha recuperación histórica de Galiza e da súa identidade, senón que tamén quixo instalarnos na cultura universal, sobre todo, no seu aspecto máis vangardista”. M.ª Xosé Queizán, “Francisco Fernández del Riego. Director da Revista Grial”, en *Homenaxe a Francisco Fernández del Riego*, Vigo: Fundación Premios da Crítica-Galicia, 2002, p. 194. En 1961 convértese en revista regular; ao mesmo grupo pertence a *Revista de Economía de Galicia*.

ren curalos ás cidades industriais da vella Europa. Así, poñen ao día o Camiño de Santiago como método para ir e vir ao encontro cos diversos modos de pensaren os intelectuais europeos¹¹⁰ ao igual que outrora fixeran cluniacenses e cistercienses desde os mosteiros bieitos asentados en Galicia para personificaren o “homo viator”, que é a Humanidade.

Da prudencia destes dous lucenses xorde o acerto de traduciren¹¹¹ *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), e ben, ao galego¹¹². Por medio do tamén lucense Domingo Carvallo¹¹³, “amigo persoal de Heidegger” –“Lieber Herr Professor Heidegger! (D. Carvallo), Lieber Herr Carvallo! (Heidegger)”– doutorando na Universidade de Friburgo, xestionan a autorización¹¹⁴ da tradución e unha “carta-prólogo especial para esta edición”. Carta-prólogo (pp. 11-12) na que o autor de *Ser e tempo* responde á que lle dirixe D. Carvallo (pp. 9-10) expóndolle as dificultades interpretativas que a conferencia lles ocasiona aos tres xestores interesados no pensamento de Heidegger.

Unha asisada nota da editorial (p. 14) xunto ás palabras de Celestino, “as traducións son moi convenientes para axilizar a lingua e enriquecela”, e

110 “Ós ollos dun observador atento, o Camiño de Santiago aparece coma un instrumento de universalización, que fixo que xentes de toda raza, orixe e condición se encontrasen, bebendo nas mesmas fontes, rexéndose polo mesmo dereito, [...]”

Para nós, o Camiño de Santiago xorde da necesidade que tiñan os pobos de metas comúns, e constitúe, por tanto, un obxectivo civil, plasmado na comunicación, no comercio, na cultura e no dereito, que achega as bases [...]

O Camiño de Santiago revela hoxe, mellor que nunca, o seu papel no nacemento de Europa, a súa función universalizadora e a súa influencia na capacidade dos homes para abrirse a espazos amplos e flexibles nos que os valores non fiquen pechados en leiras con valos de pedra”. X.L. Barreiro Rivas, “Galicia en Europa: o novo camiño, *Encrucillada*, n.º 80, 1992, pp. 24-232.

111 A Introducción (pp. 15-33) é exclusiva de Fdez. de la Vega. E a tradución, case. Sospeito que a axuda de Piñeiro reduciuse a cuestións de detalles lingüísticos. El mesmo afirma aproveitar que ía a Lugo –“aproveitei a ocasión de coincidir aquí [Lugo] co Celestino para lle dar remate á tradución da obra de Heidegger. Xa está traducida”. Carta a Fdez. del Riego, 06/02/1952– para “traballar a reo o Celestino e máis eu na tradución da obra de Heidegger”. Carta a Fdez. del Riego, 01/12/1951. Fernández del Riego, F., *Un epistolario de Ramón Piñeiro*, Vigo: Ed. Galaxia, 2000, pp. 62 e 58 respectivamente. Dado que Piñeiro vivía en Santiago e que foi Celestino o que primeiro pensou na tradución desta obra –“...é un proxecto que rumio desde hai tempo..., xa veremos: traducir *Vom Wesen der Wahrheit*”. “Entrevista a Celestino Fdez. de la Vega”, *El Progreso*, 16/03/1951–, podemos supor que a axuda de Piñeiro limitouse ao que foi sempre: afiuzar, gabar e impulsar á Fernández de la Vega a escribir, traducir, participar, intervir...; pórle o ramo ao *Segredo do humor*, por exemplo. –“Sen Piñeiro, Celestino non tería escrito nin unha soa liña”. Franco Grande, X. L., *Os anos escuros*, *op. cit.*, p. 172–.

112 Aínda que a edición é de 1956, a tradución estaba rematada a primeiros de 1952. Problemas de censura para as publicacións en galego retrasaron a edición. Nestas datas había unha tradución en portugués, outra en francés, e outra en español feita en Bos Aires. Ver *Cuadernos de Filosofía*, Bs. As., n.º 1, 1948, pp. 7-23. Fernández de la Vega confesa que “non puido consultar ningunha delas”. Nota 5 bis da “Introdución”, p. 33.

113 Autor de dous libros *Die Ontische Struktur*, Stuttgart: Neske Pfullingen, 1961 e de *Die Ontische Stimme*, Freiburg: Rudolf Goldschagg, 1965.

114 “Xa temos a autorización de Heidegger para traducir ó galego o seu traballo”. Ramón Piñeiro, “Carta a Fdez. del Riego”, 26/04/1950. Fernández de Riego, F., *op. cit.*, p. 40.

algúns comentarios saídos por mor da publicación din que se trata de probar a lingua galega e tirar dela por ver se resiste “como instrumento expresivo do pensamento filosófico culto”, sobre todo “dun pensamento filosófico tan sutil e rigoroso coma o de Heidegger”¹¹⁵. Se atura o envite¹¹⁶, será respectada polas demais, pero sobre todo, verá reforzada a autoestima sabéndose capaz de responder con propiedade aos caneos dunha lingua tan retorta coma o alemán empregado por Heidegger¹¹⁷. Despois deste evento, quen poderá declárala como lingua incapaz de chegar aos recunchos da realidade? Quen lle negará a idoneidade para as filigranas mentais máis tenues?

A ben anos do acontecemento, vanme permitir que sospeite da suficiencia da devandita “política lingüística” e da confluencia dos “tres lucenses” na hora de galeguizar a sona do xermano Heidegger. Ademais do compromiso coa lingua, esta tradución comporta outro xenérico coa cultura do “pensar esencial” heideggeriano e, á súa vez, coa realidade galega no máis amplo sentido. Deste modelo, rupturista coa tradición metafísica occidental, e desa obra, que quebra tamén –o célebre xiro (*Kehre*)– coa analítica existencial (desvelar o Ser desde a experiencia do *Dasein*) articulada en torno a *Ser e tempo* (1926) para centrarse na ontoloxía fundamental (comprender o ser humano desde o Ser), pódese sacar un novo horizonte para Galicia como entidade cultural e mesmo natural¹¹⁸. A insistencia do pensador alemán en resaltar que só o ser humano, de entre todos os entes mundanos, pode preocuparse polo Ser e que só desde este pode facerse unha antropoloxía onmicomprensiva, por máis abstruso que semelle, chama a atención dos intelectuais “galácticos” que postulan novos parámetros para as súas producións. As fendas de Heidegger desde Friburgo, poderían facerse en Galicia desde “Galaxia”?

En efecto, unha vida de lugares tan reducidos coma a galega e de fundamentos tan superficiais como a pura continuidade entre natureza, anima-

115 “Pensamos escoller un texto de Heidegger, por ser o filósofo de máis renome universal nestes tempos”. Carta de Piñeiro a Fdez. del Riego, *op. cit.*, p. 37.

116 “... hai que aniquilar a tese insidiosa de Dámaso Alonso e outros, segundo o cal o galego só serve para facer poesía ou para lles falar ós labregos, pero é inepto para facer ciencia ou filosofía”. Carta de R. Piñeiro a Fdez. de la Vega, *op. cit.*, p. 37.

José M^a Castroviejo no periódico *El Pueblo Gallego*, 27/06/1951, rebate un artigo de Juan Aparicio atacando o emprego do idioma galego aparecido no diario *Pueblo*, 21/06/1951. No ano 1959, Camilo J. Cela apoia na Real Academia Española da Lingua unha petición da RAG solicitando que o galego sexa considerado como lingua e deixe o estatus de dialecto.

117 Razón pola que Heidegger sempre refugou autorizar traducións, como é ben sabido.

118 “Independientemente das avaliacións que a obra do “segundo Heidegger” lle merezan a cadaquén, hoxe a opinión dominante é a dunha esencial continuidade no seu pensamento...”. Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Editorial Síntesis, 2006, p.113.

lidade, humanidade e divindade, non precisa pescudar novos fundamentos? Nun intre temporal no que a cultura galega está a piques de se esvaecer¹¹⁹, non hai que aventurarse a volver sobre o real e imaxinar novos espazos nos que lle deschoer novas posibilidades de vida e de futuro? Sorprendentemente, o movemento europeísta galego xorde do interior de Galicia¹²⁰, desde o exilio interior, e non, como cabería esperar, da emigración, exilio exterior, ou da Universidade de Santiago.

Por descontado, o título desta conferencia¹²¹ utilizando as palabras “esencia” e “verdade” non refire ideas eternas (platonismos) nin metodoloxías científicas (criterioloxía), proxectos de innovación tecnolóxica (formación profesional), filosofía das ciencias (epistemoloxía), procesos psicolóxicos (psicoloxía positiva) ou mesmo estruturas entitativas (ciencias duras); será que a esencia da verdade hai que ila buscar a sitio distinto? Será que o relevante está detrás de todo iso? Haberá algo máis aló có horizonte cerrado do presente? Se a resposta fose positiva, a pescuda é obrigada; senón, o carimbo do nihilismo impedirá calquera outra pregunta porque cada ente comeza e remata en si mesmo. Ensumirse na lúgubre soidade do que está á vista e sentir a tristura da falta de fundamentos son, daquela, consecuencias inevitables. Avaliar o presente como primeira orixe e derradeiro fin de si mesmo conduce a unha forma de vida na que unicamente contan os egoísmos e máis os mercantilismos. Na provinciana rexión do Fisterro europeo pola década dos cincuenta, sobreabondan a mediocridade intelectual nas cabezas, o tufo censurador nas oficinas, a opacidade nas ideas e o medo nos sentimentos; tamén, o fundamentalismo retórico, patrioteiro e idealista, nas consciencias. As palpitacións dos tradutores dinlles que hai que buscar razóns para o optimismo (haberá mellor centro que o aire de xovialidade que zoa derredor da apertura humana ao mundo!), pulos para fundamentar unha existencia humana presidida pola liberdade e alimentada polos desexos de luz, máis luz!, saída dos alicerces metafísicos. Hai que se desentender deses camiños perdidos no bosque dos tópicos que non levan a ningures e tentar outras rodeiras que procuren coidados para o mundo galego no que viven. Nesta obra de Heidegger, acaso non hai un principio activo, un querer actuante, unha madurez afectiva, que, por xunto, rezuman un propósito lexitimador da “verdade” actual á vez que deslexitimador do “aparecer”

119 Na posguerra española e europea, a cultura galega só pervive vizosa na emigración, trufada, certamente, de exiliados.

120 Cos de “Galaxia” hai que contar os de “La Noche” (1950-1960). Tamén pensaban que “canto máis europea fose Galicia, mellor desenvolvería a súa capacidade creadora, o seu xenio creador, a súa personalidade cultural. [...] algún día España tiña que integrarse en Europa [...] e Galicia canda ela”. X. L. Franco Grande, *Os anos escuros*, *op. cit.*, pp. 230-231.

121 Aínda que a publicación da primeira edición é de 1943, Heidegger di que recolle ideas repensadas desde 1930 en que a redactou e pronunciou (Bremen) por primeira vez. Entre 1930-1947 apenas se publica.

actuante? Se cadra, a palabra “esencia” obriga a situarmos os morteiros da verdade máis aló dos individuos e dos entes concretos; no xeito aristotélico de predicación a esencia dáse nos entes e exprésase nas definicións, deberemos prescindir aquí e agora dese tan vello modelo de pensamento? A verdade hai que axexala alí onde non chega a propaganda nin os gardas dos segredos fan valer a súa forza. Presenta, de certo, o opúsculo unha ruptura cos modelos creacionistas, idealistas, positivistas e transcendentalistas da verdade. Argumenta que xa non é mester que dous se axusten entre eles para que os produtos verdadeiros abrollen; arestora ábrese un novo travesío cara aos dominios da claridade e os ámbitos expositores do ser das cousas; un abrente de luz primaveral no que poder botar a áncora á espera das novas exploracións.

A verdade aflora, atópase, alumea, preséntase augas arriba da concordanza e da adecuación. Sen traspasar as extremas da realidade finita pero abrindo novos intervalos entre as realidades presentes, a conferencia de Heidegger agocha un modelo de pensar que fará de abrente para a cultura galega. Cal será esa achega transgresora? Quizais a urxencia dunha liberdade activa? Acaso descoidarse da liberdade individual ilustrada e coidarse dunha nova? Inclusive igualar a verdade coa liberdade para que nunca máis se inmole esta no altar daquela? Liberdade e Verdade agora, implícanse?, rexéitanse?, sacrificanse?, dedúcense mutuamente?

Tamén a preocupación polo misterio e polas orixes, importan arestora máis aos filósofos? Abriráselle, por mor de todo iso, á cultura galega o camiño de Occidente?

II. 1. “A ESENCIA DA VERDADE É A LIBERDADE”

Xa se sabe que dificultade e claridade non se refugan.

(C. F. V.)

Os que terquearon por esta tradución tiñan moi á vista que o resultado sería accesible só aos menos, mais iso nin ren minguaría a función matricial que lle teñen reservada. Os máis pasarían de profundar en conceptos tan revirados coma liberdade, esencia, inesencia, verdade, non-verdade, encubrimiento, aletheia, errancia, comportamento aberto, abismo, Ser, “Ser”, ser, *Dasein*, “*Da-sein*”, ec-sistencia, existencia auténtica e inauténtica, tempore de ánimo, atemperación afectiva e outros parecidos, gramados todos eles nunha masa narrativa de nove apartados de escaso, créanme, encanto literario.

Non é a clarificación do “mal entendemento” que entre as xentes letradas hai do filósofo alemán o motivo, senón os coidados por liberar da terra nai, dos deuses patrios e da conciencia individual como entes primeiros desde os que proceder a resituar o posto dos humanos no ámbito da verdade o que impele a realización da tarefa. Os destinatarios son o reducido círculo que anda na procura de soportes racionais para un proxecto galego aberto aos dominios da contemporaneidade. E para estes, con teren ben perfiladas as nocións heideggerianas de Esencia, Verdade e Liberdade xa lles chega. O resto, que as debullen os expertos á luz da inintelixible tradución (1951) de J. Gaos de *Ser e tempo!* Os que lían este libro pouco de interese atopaban nas catrocentas e moitas páxinas; os que reflexionaban sobre esas tres ideas baralladas e galeguizadas por Celestino restan animados por un compromiso moral e romántico con elas tres.

Cando sae do prelo esta tradución coa correspondente “Introdución”, o plan de acción cultural e, así mesmo, o grupo de dirección xa teñen na rúa a agulla imantada da que tirar en caso de dúbida. Non ía ser o libro de cabeceira obrigatorio de cantos colaboren con Galaxia, pero si será unha esperanza de futuro ben fundamentada para a cultura galega, por difícil que sexa a súa comprensión. E todo porque se trata dunha obra que compromete estruturalmente o ser humano co seu propio medio, e sobre todo consigo mesmo. Desde os presupostos desta conferencia calquera camuflaxe verbo da propia existencia ou do contexto no que se desenvolve a propia vida xa non ten xustificación.

Á luz dos conceptos heideggerianos alcanzaron actualidade os de lirismo, panteísmo, naturalismo, paisaxismo, sentimentalismo etc., que desde os antepasados celtas perduran nas capas máis profundas da alma galega.

Respecto da cultura occidental, cales son as máis grandes brechas abertas pola obra de Heidegger? Ao *corpus* da doutrina heideggeriana, que ideas anovadoras achega a conferencia que de momento nos ocupa? Onde radica a orixinalidade dos tres conceptos destacados? Será que a verdade se afasta do concepto tradicional de adecuación entre o pensar e mais o ser? Será que a liberdade xa non cae dentro do querer humano? Será que a noción de esencia xa non refire algo inmutable? Será que as tres darán comezo a un novo humanismo na Europa civilizada?

Os conceptos innovadores do *Dasein* como ser aberto ao mundo, aos entes, aos demais existente e, talmente, a si mesmo, en definitiva como consistente, e, asemade, o de comportamento aberto¹²² para todo aquilo que ten

122 Por comportamento aberto Heidegger non entende ocupación fabril (*homo faber*) nin oficio de intendencia (*homo laborans*), senón quefacer descubridor da razón interna das cousas (*homo sapiens*) e da propia existencia (*vita activa*) para que todas elas aparezan sendo o que son.

diante, engadidos ao do *Dasein* como lugar onde a verdade do Ser se expón, son os que, xuntamente, fan de Heidegger un pensador creador e fundador dunha nova maneira de explicar racionalmente a presenza da especie humana no planeta Terra. As actitudes abertas do ec-sistente humano e as aperturas dos entes na súa totalidade son dous conceptos que fan do mundo unha grande esencia aberta para novas e insospetadas posibilidades. Será o novo modelo de “pensar esencial” inaugurado polo filósofo alemán.

Pero son os conceptos de Verdade, Liberdade e Esencia os que lle dan á conferencia *Da esencia da verdade* a categoría de escrito que inicia a forma de pensar correspondente á segunda época no pensar de Heidegger. É, desá maneira, unha conferencia fundacional na que o “mago das verbas hipnotizadoras”, –“ninguén coma ti fascinaba nas clases” (Hanna Arendt)–, teima por refacer unha nova visión da vida humana tomando en conta as vivencias máis orixinarias dos primitivos tudescos.

Nesta pequena obra, metodoloxicamente, empeza por aclarar o concepto de verdade tal e como o entenderon os primeiros filósofos gregos, Platón e Aristóteles incluídos, antes de que a tradición fixer unha aplicación teolóxica do mesmo, que rematará sendo a universalmente aceptada en Occidente.

Para F. de la Vega, seguindo ao pé da letra a Heidegger, a verdade antes que adecuación entre dous, concordancia entre o entendemento e as cousas, concordia entre o suxeito e o predicado (xuízos verdadeiros), correspondencia dos entes creados coas ideas do creador, etc.:

“O lugar orixinario da verdade non é o xuízo senón que, pola contra, o xuízo, en canto modo de apropiación do “estar descuberto” e como modo do “ser-no-mundo-“ fúndase no descubrir, na apertura do *Dasein*. A verdade entendida no senso máis orixinario pertence á estrutura fundamental do *Dasein*: ten significado dun existencial”¹²³.

Con isto, para Celestino, a verdade remata por ser sinónimo de transparencia, apocalipse, “aletheia” (quitar o veo), patentización, desoculto, iluminación, e algo concomitante coa actitude aberta do *Dasein*: “O entregar-se ó estar descuberto do ente non se esgota neste descubrimento, senón que se desenrola ata un retirarse diante del, a fin de que se patentice de seu aquilo que el é e tal como é e a adecuación representadora tome del a norma”¹²⁴. Grazas ao desacubillo do encuberto e á apertura do *Dasein* son posi-

123 Celestino Fernández de la Vega, “Introdución”, *op. cit.*, p. 22.

124 M. Heidegger, *Da esencia da verdade*, trad. de F. de la Vega, Vigo: Ed. Galaxia, 1956, pp. 54-55.

bles os axustes entre a realidade, o pensar e o dicir; en definitiva, os xuízos indicativos, apofánticos, verdadeiros, as palabras que mostran na superficie as verdades que xacen na profundidade. A mesma estrutura impide calquera forma de ocultacións, simulacións e amaños subxectivistas, imposición tiránica en orde a dominar o mundo dos entes materiais ou de someter o dos humanos. Todos eles incompatibles co concepto primixenio de verdade como manifestación e revelación (aletheia).

Sabida é a afección de Heidegger a ensarillar preguntas sen fin. Todas inquiren polo derradeiro sen saír dos muros do mundano. Tamén neste caso exerce con maestría o labor de “responder preguntando”. O derradeiro fanal da verdade é a “patenza do Ser”; aí reside a luzada que salvagarda calquera outra revelación¹²⁵.

A pena é que o coñecido como “rei segredo do pensamento” nunca aclarou que era para el o Ser. Mellor dito, “deixa en suspenso a resposta á pregunta pola verdade do Ser”.

E por detrás da verdade (luz, máis luz), que existirá? O reino da non-verdade, constituído polo misterio e mais o errar¹²⁶.

Dos tres conceptos nomeados anteriormente o que máis lles importa aos tres lucenses (Piñeiro, Celestino e Carvalho) é o da liberdade; non só porque a afirmación de Heidegger, asumida e repetida por Celestino, “a esencia da verdade é a liberdade” (pp. 9, 27, 50, 60) nunca xamais ninguén a fixera senón tamén porque pode servir de ideario a seguir polos novos deseñadores do galeguismo contemporáneo. Para o “campesiño e astuto fillo do campeneiro de Messkirch” o concepto de liberdade é un transcendental: posibilita os embrencellamentos dos ec-sistentes (*Dasein*) cos existentes (entes), tamén co Ser, e polo mesmo é a derradeira explicación das verdades coñecidas polos humanos. O ser-no-mundo do *Dasein* ten na liberdade o concepto nuclear que permite que todas as aberturas tanto dos entes humanos coma dos demais existentes rematen en efectivas realizacións. Tamén o proceder itinerante da filosofía de Heidegger sen nunca formular teses nin articular sistemas¹²⁷. E, mesmamente, a pretensión de fundamentar facendo e desfacendo no tempo para nunca concluír en firmes nos que apoiar. Para-

125 “Sempre que falemos de verdade, dille Heidegger a Carvalho, teño por unha preparación imprescindible para ese problema o que antes se retroceda desde a verdade do xuízo cara ó estar manifesto (a patenza) do Ser”. Carta de M. Heidegger a D. Carvalho, *op. cit.*, p. 12.

126 Véxanse as pp. 62-70 da conferencia.

127 “A idea xeral que goberna este libro é a de que non hai unha filosofía de Heidegger que se poida comprimir nun articulado de teses. En definitiva, non hai teses, do que se deriva a imposibilidade de presentar determinados contidos en algo así coma unha doutrina secuencial”. A. Leyte, *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005, p. 9.

doxalmente, desde a liberdade pódese pensar a posibilidade de alcanzar a verdade utilizando os recursos sensoriais e, á vez, anular todo horizonte escatolóxico final para a Gran Verdade.

Pero se a liberdade é un transcendental, o primeiro que temos que procurar é deslocalizala, isto é afastala do campo da vontade humana e dos individuos para situala no do Ser; tal é así, que deixará de ser un problema para a psicoloxía e empezará a selo para a ontoloxía. Desde esta conferencia, para o “pequeno e escuro reitor da Universidade de Friburgo” (1933-34), a liberdade non consiste no reverso do determinismo tanto materialista coma psicolóxico, nin na causalidade querida ou rexeitada da vontade humana. Tampouco na autonomía individual que segue á emancipación dos titores, nin sequera nun capítulo da antropoloxía cultural de calquera etnia oculta entre os montes da Terra. E iso porque o novo lugar da verdade xa non resta nas consciencias, nin nos deseños dalgún enxeñeiro superdotado (Nous) ou axenda oculta dun deus poderoso que o tempo vai sacando á luz en cada amenecer cultural. A liberdade polo de pronto queda apresada ao Ser e, daquela, hai que a desprazar “cara o dominio da pregunta respecto á verdade do Ser”¹²⁸. Velái o seu lugar orixinario. Todos os que queiran pescudar sobre ela consonte a este novo modelo teñen que supor o ser humano enraizado na liberdade; nunca ao revés: “O home non “posee” (sic) a liberdade como propiedade senón que, máis elevadamente, sucede ao revés”¹²⁹. O problema da liberdade, pois, estará ben planificado cando se radique no seu sitio, isto é no Ser e non nos entes por máis espirituais que foren. De paso, a subxectividade humana resta sen fundamento e a conciencia individual referida ao Ser.

Pero quitada a liberdade da vontade humana, como queda? Desde o primeiro vimos insistindo na función pragmática desta conferencia para a cultura galega; non foi inocente a selección de obras estranxeiras a traduciren ao galego; a presente servirá da zafra sobre a que moldear os conceptos fundamentais do futuro galeguismo.

Deseguido preguntamos polos novos espazos onde esta puider atopar nova vida. Sen dúbida, as preguntas dos galegos e as respostas do alemán van encamiñadas a clarificar a praxe dos que cobizan mellores condicións de existencia para o seu diario quefacer razoador. Por iso, a liberdade pasa a ser a pedra angular para calquera intelectual comprometido coa cultura galega. Apartada da vontade e fixada no Ser, a liberdade pasa a ser a esencia orixinaria da verdade: “A esencia da verdade descóbrese como liberdade. Liberdade é o ec-sistente deixar ser ó ente”¹³⁰.

128 Carta de M. Heidegger a D. Carvalho, *ibidem*.

129 M. Heidegger, *Da esencia da verdade*, p. 56.

130 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 60.

Pór a liberdade coma a radical posibilidade intrínseca (esencia) da verdade ora coma aletheia ora coma concordancia entre dous de distinta singularidade, é algo que vai de seu para o aparentemente inescrutable pensamento do alemán. Neste caso as palabras de Heidegger non agochan enigma ningún: a liberdade é o fundamento de toda “patentización” e de toda adecuación porque as relacións entre o *Dasein* que representa e as cousas representadas son posibles grazas aos comportamentos abertos dun e mais as outras. E a liberdade é o ámbito que posibilita toda abertura, todo comportamento aberto, calquera forma de manifestación e revelación e, daquela, de calquera xuízo representativo. A liberdade resta sendo o fundamento desas dúas aperturas: “ec-sistente deixar ser ao ente”; grazas a ela alguén vén en coñecemento dalgunha verdade que non sabía antes.

O ser-ec-sistencia (*Dasein*) e o ser-quididade (entes) entran en relación por mor da liberdade que actúa de nexo transcendente entre eles. A liberdade dun –“o estar entregado ó descubrimento do ente en canto tal”– e mais a dos outros –“o estar descuberto do ente como tal”– é a esencia da verdade porque lle dá existencia real na vida humana; grazas á liberdade os discursos indicativos adquiren lexitimidade. O ser-verdade é o pleno desenvolvemento do ser-liberdade. Sen este, en vez de exposicións e manifestacións teriamos agochamentos e encubrimentos.

Temos, entón, que antes do estado de desacubillado do ente (ser-quididade) e do aberto do *Dasein* (ser-ec-sistencia) a liberdade limita un campo (ser-verdade) desde o que é posible que os dous primeiros se embrencellen para que no mundo dos humanos apareza a verdade¹³¹. E isto, que ninguén dixerá antes de Heidegger, é de sentido común. Un ser-no-mundo, por máis guindado, “xeto”, que for, ten que se articular e atemperar dentro do conxunto de entes que lle están enviando sinais, incluídas, claro está, as significacións do ámbito do ignoto. A perda do contacto coa realidade é imposible, mais o que si ocorre con excesiva frecuencia é a perda dos referentes que permiten unha descrición axustada de onde se atopan os humanos a respecto deses polos. A necesidade de se ater ás cousas implica prioritariamente a de tomalas en consideración incluso nas posibilidades nunca explanadas.

O exercicio da liberdade ha ter en conta a realidade circunstancial e temporal de uns e mais os outros, ou, pola contra, é un absoluto incondicionado? Redúcese todo a liberdade? Na busca da verdade os humanos non poden perder o sentido do tempo; tampouco o da realidade; cada epifanía responde ao seu momento; a totalidade dos entes nunca se chega desvelar

131 Cfr. Celestino Fernández de la Vega, “Introdución”, *op. cit.*, p. 17.

por máis alargado e intensivo que for o proceso revelador. Tampouco a liberdade esgota as condicións e fundamentos para a verdade. A verdade como aletheia e a liberdade como esencia da verdade aboian sobre o misterio (o oculto) e o error (tomar os entes concretos como únicas normas e pautas para a vida humana)¹³². As dúas brillan grazas á escuridade do misterio e ao andar extenuados tras os entes particulares esquecéndose da existencia do misterio.

Risparlle verdades¹³³ ao misterio, nunca disipalo, roubar coñecementos acerca de entes concretos á totalidade dos entes ignorados, xamais coñecerlos todos, é a misión que o home histórico debe executar consonte á circunstancia na que se atope; por exemplo, $e=mc^2$ era, mais non era verdade antes de Einstein.

Cada ente que se desacubilla é algo que emerxe desde o misterio, desde a ocultación do Ser. Este fondo misterioso estalle recordando ao ser humano que a verdade total nunca será alcanzada e, polo mesmo, a liberdade tampouco será unha “posibilitación” absoluta e dunha vez para sempre. O misterio (transfundo abisal) e o errar (teimosía polos entes concretos da que co tempo só cabe laiarse) son fundamentos para a verdade, mais non esencia da verdade; iso correspóndelle só á liberdade. Por máis inmenso que fose o mundo do enigmático e máis entes abranguese o erro (esquecerse do ser dos entes), sen liberdade a verdade sería un imposible. En conxunto, o reino da non-verdade –“o misterio (inesencial)” e “o errar (antie-sencial)–”¹³⁴ nada ten que ver coa esencia da verdade.

Moitas e asegundadas veces utilizamos o concepto de esencia referido mesmo á verdade cá liberdade. É a terceira das palabras que os enxeñeiros de “Galaxia” quería ter ben clara. Clarexados o de verdade (aletheia) e o de liberdade (deixar ser ao ente) debemos agora facer o mesmo co de esencia.

Como debe entenderse a esencia? Refire algo que nunca cambia? Será o elemento especificativo dentro de cada xénero? Existe un espazo ideal de esencias, por caso, patrias?

Fernández de la Vega ten perfectamente nidio que a palabra esencia vai asociada sempre con aquilo que posibilita a verdade en todas as súas acepcións. Por esencia entende o filósofo lucense, seguindo a estela do alemán, o que fai posible que algo ocorra e empece a contarse entre os entes exis-

132 “Aquel insistente volverse ó viable e este ec-sistente desvío do misterio correspóndense. Son unha e a mesma cousa”. *op. cit.*, p. 67.

133 “A verdade coma descubrimento é unha conquista, un continuo rispar o ente ó seu estar encuberto”. Celestino Fernández de la Vega, “Introdución”, *op. cit.*, p. 22.

134 M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 64 e 67 respectivamente.

tentes. A esencia da verdade é a liberdade porque só desde esta podemos explicar a realidade daquela; ao falar de esencia referida á verdade o que se busca é describir as condicións suficientes que lle dan realidade máis aló dos entes concretos tanto se son humanos coma dos demais existentes (entes). A esencia posibilita aquilo do que é esencia. Xa que logo é algo que non se dá nos entes, non ten entidade, non é ente, senón o que posibilita os entes e fai que estes se presenten no ámbito do Ser; sendo así, a esencia da verdade non é verdadeira igual que a da técnica non é algo técnico. A esencia da verdade é o que permite a efectiva posta na escena humana da verdade impedindo que un só pobo ou unha soa razón sexan os posuidores en exclusiva de ningunha en particular.

II. 2. O PENSAR ESENCIAL

Non semella dubidoso que Nietzsche fose un xenial anticipador.

(C. F. V.)

Chegados a este punto, convén reparar non só na conferencia que vimos esmiuzando senón tamén no escrito póstumo “Nietzsche e Heidegger”¹³⁵, redactado por Celestino presuntamente deseguido de rematar o artigo largamente prometido sobre a paisaxe¹³⁶ e finalmente publicado en 1958 co título “Abrente e solpor da paisaxe”¹³⁷. Neste non alude para nada a Nietzsche como pensador esencial nin fala dos conceptos centrais do “filósofo tudesco” como xermolos dun pensar esencial, xovial, aberto á historia, ao futuro, con moitos antecedentes e ningunha causa necesaria, con virtuais mundos diante, cousa que si fai no artigo “Nietzsche e Heidegger”. Isto autorízanos a pensar dúas cousas: unha, que é posterior a 1958 e, outra, que pertence ao momento no que anda preocupado por fixar con claridade o diagnóstico da época tecnolóxica tal e como foi vivida por Nietzsche. Este é un breve ensaio onde se presenta un exemplo claro das múltiples formas en que unha obra, por máis absolutas que aparezan as súas proclamas, poida lerse.

Que hai que entender por pensar esencial? É identificable coa Filosofía?

¹³⁵ *En Luzes de Galicia*, n.º 12, 1988, pp. 34-39. Cando escribe este artigo, Celestino di que ten diante a “versión sobria, correcta e honrada feita por Suárez-Llanos” de *Wer ist Nietzsche Zarathustra?* Segundo a familia de Celestino, foi escrito arredor de 1960. Ademais de Heidegger, a obra de Nietzsche tivo en Jaspers, Löwith e Bäumler os intérpretes máis destacados no século XX.

¹³⁶ “Onte [24/12/1957] rematei o traballo sobre da paisaxe...”. Carta a Ramón Piñeiro, *Grial*, n.º 128, 1995, p. 449.

¹³⁷ *En Homaxe a Ramón Otero Pedrayo*, *op. cit.*, pp. 102-128.

Trátase dun pensar para o que son necesarios os demais; un Robisón Crusoe sen ninguén máis ao carón nunca podería exercer como pensador esencial pola sinxela razón de que a súa liberdade exerceríaa no baleiro; sen mundo humano, a liberdade, esencia da verdade, resulta imposible porque non é un absoluto que se vai manifestando en cada singular, senón o espazo inapreixable no que con linguaxes e perspectivas distintas os existentes humanos van roubándolle dominios á non-verdade. O pensar esencial é un pensar libre que decontino está esculcando fundamentos sen nunca achar firmes nos que asentar. Pensar que posibilita, sen referentes solidificados, ver no que está á vista, no que xa se sabe, aquilo que ninguén sospeitara e que, polo camiño desá nova forma de pensar, puider chegar a ser. O pensar esencial supera todo subxectivismo e obxectivismo para se situar no eido da luminosa liberdade do Ser que fai aparecer os entes. É un labor reflexivo que vai desde o mundo dos entes ao do Ser dos entes (ontoloxía), que empeza por chamar á actividade e amar a aventura mental, a pensar o nunca pensado, a buscar respostas anovadoras a preguntas nunca antes feitas, sabendo que xamais apañaremos unha resposta definitiva.

Pensar esencial, pensar libre, comportamento libre, abertura ao mundo, abertura a un mesmo, autor multiforme, obra heteroxénea, velái o modelo para exercer a función do pensamento humano desde a categoría de ser no mundo, que, por definición, precisa sempre dos outros e da natureza. Aquí mundo significa estrutura ontolóxica do Dasein, isto é existencia aberta ao pasado e ao futuro. Explicar a relación do ser humano co medio desde unha soa desas coordenadas é tanto coma deixala sen explicación, isto é, cegar a historia da Humanidade por tela feito determinista. O pensar esencial nega calquera forma de inalterabilidade, de valores eternos, para se situar nas antípodas do vulgarmente chamado esencialismo. Sendo un pensar que anda á procura de fundamentos nunca chega a desvelalos totalmente. Por iso consiste nun puro potencial, nunha posibilidade de nova vida intelectual nunca esgotada, nunha disposición para arriscar e se por a conxectar hipóteses que poden resultar sumamente proveitosas.

O pensar esencial nega de raíz calquera aniquilación absoluta ou verdade dogmática; está, pola contra, sempre en actitude aberta. Afirma a existencia de oportunidades de vida nova ocultas inclusive entre os fitos máis momificados.

Na mente de Fernández de la Vega aniña a pretensión de aplicarlle á cultura galega este modelo de pensar e, así, abrírlle espazos de esperanza que os demais poidan cultivar con aproveitamento:

“librar para sempre a cultura galega do reproche de ruralismo e folclorismo e demostrar que en Galicia non só se canta e se catalogan pedras vellas, senón que tamén se pensa e, por certo, non de calquera maneira”¹³⁸.

Para asumir esa nova maneira de pensar e aplicarlle á Historiografía galega, Celestino toma en conta o xeito de como Heidegger durante cinco anos (1936-1941) fixo co pensamento de Nietzsche e que callou nunha nunca vista interpretación. Interpretación que remata por ver a solemne proclama nietzscheana “transmutación de todos os valores” como a apertura dun insospeitado campo cultural: aquel que, paradoxalmente, todos din que elimina de vez e para sempre o autor de *Así habló Zaratustra*, o da metafísica. Dese xeito non só a *Esencia da verdade* senón tamén a crítica, rotunda e radical, encarnada na palabra *Nihilismo*, serán a aurora dunha nova metafísica que, máis aló dos entes concretos, se abra aos eidos autenticamente metafísicos: o do Ser do entes. O paradoxo desenvolvido por Heidegger tocante aos conceptos de “Vontade de poder”, “Superhome”, “Eterno retorno” e “Nihilismo” é precisamente acceder desde estes conceptos “anti-metafísicos” (primacía do físico, temporal, sensible, sobre o ilusorio, platónico, dogmático) aos realmente metafísicos: ser, verdade, liberdade, esencia, sagrado, misterio. E iso, pensa Celestino, porque:

“todo “anti” está prisioneiro daquelo que nega [...] Sen dúbida, Nietzsche tropeza con algo que transcende o seu propio pensamento; decátase de que hai algo máis do que se ve, de que no visto hai un enigma. O pensamento de Nietzsche sinala co dedo, apunta cara algo distinto”¹³⁹.

A radicalidade e aversión coas que Nietzsche critica a metafísica dos entes é tan acusada que, certamente, significa a culminación e acabamento “de toda a historia da Metafísica occidental”, o ocaso definitivo da modernidade europea; pero na esexese heideggeriana, velaquí o nunca dito, os orixinais conceptos nietzscheanos actúan de indicadores cara algo que aín-

138 Carta de Celestino F. de la Vega a Ramón Piñeiro [1958], *Grial*, n.º 111, 1991, p. 452. Celestino, sen ser arqueólogo nin sequera afeccionado aos restos fósiles, propuxo a súa propia hipótese sobre o “enigma de santa Eulalia de Bóveda”. É esta: “Santa Eulalia de Bóveda foi o “martyrium” priscilianista, é dicir, o lugar concreto de Galicia, deica agora ignorado, onde recibiu sepultura e culto de mártir Prisciliano”. *O enigma de Sta. Eulalia*, Lugo: Ediciones Celta, 1971, p. 46. Prisciliano, bispo de Ávila probablemente nacido en Galicia (*Priscilianus episcopus ex Gallaeciae*), heresiarca (nega a “Trindade” e practica “maxia negra”) fundador dunha doutrina sincrética moi espallada ao longo e ancho de Galicia, o priscilianismo (s. IV d.C.), foi decapitado en Tréveris; os discípulos trouxérono ás escondidas e enterrárono nas aforas de Lugo. Cfr., Idacio Léxico: *Chronica* (379-469), trad. de Xoán Bernárdez Vilar, *Cadernos Ramón Piñeiro* (VI), Santiago: Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2004, p. 47 e ss.

139 C. F. V., “Heidegger e Nietzsche”, *Luzes de Galicia*, n.º 12, 1988, p. 38.

da non se ve pero esencialmente está a punto de saír á luz coma algo novo. A “transmutación” afecta aos valores, ao valorar e ao ámbito desde o que os humanos exercerán esa valoración –“Vontade de poder”–, pero diante de nada afecta aos mesmos valores nietzscheanos propostos como alternativa, por canto proclamados como “anti” deveñen as esencias que lles dan suficientes oportunidades para que amenza unha nova cultura e unha nova Metafísica no Occidente europeo. Por iso Nietzsche é, pensa Heidegger, un pensador exemplarmente metafísico, cousa que, seguramente, nin el, nas frecuentes arroutadas de megalomanía, pensou de si mesmo –“porque tamén el, necesariamente, pensaba dentro da Metafísica metafísicamente”–. Ambos os dous son modelos na práctica dun pensar esencial, pensadores peregrinos cara á santuarios deica eles descoñecidos, potenciais metafísicos que falsean calquera tese sobre a final desta disciplina. Falar de “transmutación de todos os valores”, de “transvaloración”, significa recambio de fundamentos, novas fontes de valoración para superar a crise de “axitación e dunha vida sen sentido” que nos asolaga, mais non defunción da Metafísica. Nas mans de Heidegger, pensa Celestino, os conceptos de “nihilismo”, “transmutación”, “valores”, hai que entendelos como esencias dun novo mundo, un mundo glorioso, que nada terá de negativo, pesimista e fofo:

“O gran pensador do noso tempo en ningún momento é un home negativo. Pola contra: é o máis apaixonado e frenético dos que pensan en positivo”¹⁴⁰.

Pero Fernández de la Vega despois destas afirmacións tan estarulantes precisa responder á pregunta: que hai de metafísico nos escritos de Nietzsche, seguindo as argumentacións de Heidegger?

Para o lucense, Heidegger muta a visión óptica dos tres conceptos básicos –Vontade de poder, Eterno retorno e Superhome–, pola ontolóxica, isto é, deixa de ser egoísta e individualista a primeira, tempo concreto e individuo creador de valores (valoración) segundo os propios intereses os dous últimos. En definitiva, que xa en Nietzsche se atopa a preocupación polo ser deses tres entes individuais á fin de transfiguralos en luminarias para o humanismo propio do século XX. Rebordar eses referentes para acharlles un novo horizonte de intelixibilidade foi a posta en práctica do pensar esencial inaugurado por Heidegger coa exploración da potencialidade metafísica que abeirán, contraditoriamente, os conceptos nietzscheanos comunmente valorados coma antimetafísicos.

Cal foi o resultado dese vaivén de luz tan aguda, segundo Fernández de la Vega?

140 Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, en *Homaxe a Ramón Otero Pedrayo, op. cit.*, pp. 122-123.

A vontade de poder está máis aló dos entes individuais, pois ninguén pode negar que todos, sexan ou non animados, queren a súa conservación; é o verdadeiro ser das cousas. Relaciónase con cada existente temporalizándose nel, pero o xeito de existir de cada ente non admite intres de non-querer; e isto responde á doutrina do eterno retorno do mesmo:

“A metafísica non pode pensar o ser sen pensalo como eterno na súa presenza, como agora constante, é dicir, referido ó tempo”¹⁴¹.

Xa que logo, a vontade de poder (Ser) só pode pensarse temporalizándose, devindo, isto é facéndose tempo humano, posibilitando a pluralidade de ec-sistencias humanas, e tempo cósmico, posibilitando existentes, nunca como un ente concreto (cronos); “O tempo non é. Haino. Agora ben, onde hai tempo, onde se dá o tempo e a vivencia –e a consciencia– dese darse? Sen dúbida, no home. O home é tempo incorporado, tempo feito corpo, tempo encarnado, tempo feito carne, tempo dado”¹⁴². Á vez, o devir (tempo) incesante é o eterno retorno. Pero, claro, que outra cousa é o eterno retorno que pura presenza, é dicir ser? Sen o verniz superficial de eterno pestanexo o ser do tempo e o Ser conflúen; o devir queda inserido no Ser. Cando borramos do tempo a dimensión de sucesión de intres, aparece nidio que só resta a de presenza, isto é, todo canto sexa presente é tempo. A conclusión é obvia: a vontade de poder e mais o tempo son o Ser de todo canto ente existe; e o superhome a súa metáfora; entón, non son entes, senón o Ser de cada ente.

“O pensamento de Nietzsche está determinado pola concepción metafísica do ser do ente”¹⁴³.

Coa interpretación de Heidegger a metafísica dá máis de si do que os nietzscheanos cavilaron. A vontade de poder, amais de querer, tamén é procura por ver e representar recorrendo aos datos sensitivos, isto é, razón estética, como logo veremos. O pensar esencial serve para abrir saídas insospetadas precisamente cando todas semellaban estaren pechadas. Aventureiros do pensar humano coma Martín Heidegger actúan de clarividentes inventores de alternativas diferentes no preciso instante que a visión racionalistas europea estaba condenada a vivir unha vida “chea de actividade, dinamismo, problemas e tarefas”, pero falta de fundamentos e, xa que logo, cos pés de barro. Encerrada na gaiola dos feitos, atafegada en ir e vir na busca de obxectos e suxeitos individuais, mellores canto máis poderosos, encolerizada por coñecer deica as derradeiras partículas de cada ente

141 C. F. V., “Heidegger e Nietzsche”, *op. cit.*, p. 37.

142 Domingo García-Sabell, *Paseata arredor da morte*, *op. cit.*, p. 124.

143 C. F. V., “Heidegger e Nietzsche”, *op. cit.*, p. 38.

concreto, facer da vontade individual a única forza creadora no mundo dos entes, reducido o ser humano a ser un inventor de artefactos, que, tan pronto empezan a funcionar, se converten nos únicos guías para o uso práctico da razón, condenado o existente humano a ser fiel servidor das indicacións convencionais instaladas polos expertos en cada tipo de aparello loxístico, ningunha outra realidade distinta á deses datos existe. O racionalismo moderno produce tantas frecuencias de ondas e tantos éxitos e comodidades que o ser humano resta xordo e atordado. E isto equivale a borrar o antes e o despois, a memoria, o que está detrás de tanto presente e, así mesmo, a vivir nos tempos modernos conforme ás imposicións que uns suxeitos lles impoñen caprichosamente a outros, á Terra, a todos os entes culturais; todo acaba por ser manexable, coma se non existise a realidade do que está máis aló do físico ou non se presenta como dato documentado: as tebras, a totalidade, o ente total, o silencio, a palabra interior, o misterio; en definitiva, Dionisio coma deus dos bosques e das penumbras; a razón como instancia universal con dereitos lexítimos sobre o prehistórico.

A modernidade europea conclúe a metafísica dos entes nun acabamento destrutor e totalitario. O subxectivismo derivou en obxectivismo e este en nihilismo por canto tanto o divino coma o humano quedan sometidos a cada individuo; o nihilismo proclama a lóxica do falecemento da metafísica do ente en canto ente, o crepúsculo dos ídolos pasados.

O pensar esencial tal e como Fernández de la Vega, seguindo a Heidegger e os achados metafísicos deste na obra de Nietzsche, o entende significa unha nova presentación das categorías fundamentais da metafísica e unha distinta localización das ciencias particulares dentro desa visión totalizadora do universo proposta polo alemán; será a única maneira de apartalas do camiño nihilista polo que andan; será, sobre todo, unha posibilidade e un espazo novo para desenvolver unha nova Era cultural para a Humanidade. A apertura do nihilismo á unha nova fasquía do porvir necesita de condicións previas que a fagan posible; os cambios non ocorren da noite para a mañá e sen condicións que os dificulten ou faciliten.

En Heidegger¹⁴⁴ o lucense acha, por fin, após de andar lendo autores alemáns desde moi novo¹⁴⁵, o autor que lle proporciona os arquivadores mentais suficientes para dar conta da orixinalidade que os seus ensaios achegan

144 “Un gran pensador é alguén que deixou pegada da aventura do seu xeito de pensar. Heidegger viviu con talento e intensidade a tensión que supón un incesante e radical labor de pensar. Os que veñan detrás non lles quedará máis remedio que repensar o que el deixa dito”. Celestino F. de la Vega, “Algo sobre Heidegger”, *El Progreso*, 16/04/1986.

145 “[...] o mellor coñecedor da cultura alemá en España...”. Costa Gómez, A., “El humor metafísico de Celestino F. de la Vega”, *La Voz de Galicia*, 24/04/1986.

á cultura galega. Ao sol das traducións xermanas madurece o esqueleto conceptual co que iniciará a actualización europeísta da cultura galega; á sombra do conxunto da obra heideggeriana aparéceselle a responsabilidade xeracional de pór en práctica os usos e costumes do pensar esencial.

Dúas “maneiras” novas de entender os entes culturais e –por que non?–, naturais en Galicia; por iso “dentro da nosa geração, que insiste en levar á cultura galega un impulso renovador, Celestino Fernández de la Vega é, sem dúbida, un dos valores máis expresivos”¹⁴⁶. Polo menos no caletre ten o modelo a seguir; das boas ou regulares aplicacións non será responsable o patrón, senón os usuarios: todos aqueles que queiran volver pola cultura e realidade galegas con pretensións de encontrarlles nova e longa vida no futuro. Foi un pensador esencial porque xerou unha actividade iluminadora na interpretación dos temas tradicionais da cultura galega deica el descoñecida e patentou un paradigma esencial porque lles abriu os ollos¹⁴⁷ a moitos outros na hora de achar un principio activo para unha nova comprensión da inserción do ser humano na realidade galega. Isto é, para avistar o futuro con optimismo nun home intitulado galeguista de natural triste: “Celestino Fernández de la Vega, o mellor mestre co que puido contar a xeración galega da posguerra”¹⁴⁸. Para dicilo dunha vez: o pensar esencial do lucense servirá ao obxectivo de atoparlle ao galeguismo da segunda parte do século XX unha identidade nacional europea. Será o Ser de Galicia o que necesita pensarse de novo? Acaso pensar non é iluminar a totalidade dos contextos galegos desde as posibilidades que a cada pouco lles dan fundamento? Os galegos non precisan iluminar o mundo ao que están expostos sen cravuñalos cos revellidos lugares comúns? A galeguización acaso non é unha asunción intelectual da realidade galega? Ei o maxisterio do noso persoeiro!

146 Nota da Redacción de *Seara nova*, Lisboa, 1126-27, 1951, p. 538.

147 “Os que veñan detrás ou vivan lonxe de nós vulgarán a miña obra e avaliarán se fun cortizo ou abruño”. Celestino Fernández de la Vega, “Sucedáneo de autorretrato”, *Índice*, n.º 198, 1965, p. 20.

148 Camilo Gonsar, “Un vello comentario sobre Celestino”, *Faro de Vigo*, 09/04/1986.

III

NIN ARISTÓTELES, NIN DESCARTES, SENÓN HEIDEGGER

Subxectivismo e obxectivismo tal como nós os entendemos a partir de Descartes son cousas enteiramente descoñecidas antes del [Descartes].

(C. F. V.)

Eses tres nomes propios son os que, segundo Celestino, capitanean as Idades da Filosofía occidental e que tradicionalmente se coñecen cos nomes de Antiga, Moderna e Contemporánea. Nas tres entra o lucense co afán de clarificar a relación que o ser humano garda coas demais realidades que conforman o mundo antigo e medieval presididos por substancias e divindades, o da modernidade ilustrada que pon na razón, na ciencia e na técnica (sempre van collidas da man) as solucións a todos os problemas e, por último, o do novo “Humanismo” que, debruzado sobre a estela de Heidegger e a falta dun nome mellor, podemos cualificar de “esencial”.

Uns poucos trazos sobre a filosofía clásica grega e escolástica pónennos diante dun panorama no que o ser humano, segundo Fernández de la Vega, non conta para nada importante. Nun caso é fillo de Deus e noutro unha excrecencia da Natureza. Nos dous está destinado a vivir a expensas da fonte nutricia. A *Physis* grega desenténdese do ser humano:

“nin sofre nin padece: é apática. É un todo eterno do que xorden tódolos seres e presenzas (*physis*), algo dado, obrigante e superior ó home. O humano é para a Natureza algo indiferente; nin lle importa nin lle pode importar”¹⁴⁹.

Que ha facer? Someterse ao real, proseguir os vieiros marcados por cada un dos entes cos que se vaia atopando no camiño e enxergar as representacións enleándoas en xuízos. Os entes naturais existen e seguirán existindo aínda que a especie humana se extinga; a estrutura que os conforma é unha “esencia” inalterable e lóxica que os humanos comprimen nas definicións –“diferenza específica dentro do xénero próximo”–. Pero en nada lles afecta que o ente humano os coñeza ou non porque en realidade nin sequeira é un principio activo cando os representa na percepción subxectiva:

¹⁴⁹ Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, en *Homaxe a Ramón Otero Pedrayo*, *op. cit.*, p. 108.

“Máis ben é o ente o que repara no home, o que, ó abrirse, obriga ó home a recoller a súa presenza. Iluminado polo ente, atirado e retido na súa apertura e, xa que logo, partícipe dos seus antagonismos e sinalado pola súa discordia: tal é a esencia do home na gran época grega”¹⁵⁰.

Estamos diante dun suxeito pasivo que ten o triste fado de estar sempre instrumentalizado segundo os entes cos que vaia tratando. Quen goberna, dirixe ou dá os criterios e dispón os traballos a realizaren os humanos é sempre “o ente que repara no home”, non ao revés. Como cada un ten a súa propia esencia, os antagonismos son un elemento máis de imposición e de discordia para quen ten que tomar en conta a falta de harmonía duns entes con outros. De todas as oposicións son as que se dan dentro dun mesmo ente as que máis difíciles de rexistrar e asumir lle resultan ao ente humano; no entanto, faltaría á súa condición se mirara para outro lado ou pensara que o que ve non é así de contradictorio. Sexan ou non antagónicos, concorden ou non entre si, custe ou non representalos, a esencia do home para a mentalidade helena é ser fiel servidor das exixencias daquelo co que trata. O ente é o único fundamento para todo, incluído o ser humano. Este, en realidade, nada ten que ver nin cos contidos nin coas estruturas dos entes coñecidos; é un ente físico máis sometido ás mesmas leis que os demais e, en canto posuidor do principio de coñecemento, urxido pola de ter que facelo sen achegar nada da propia colleita: as cousas hai que representalas tal e como son e si mesmas. Elas son as únicas unidades de medida.

Para a cultura clásica grega o xeocentrismo, o realismo cognoscitivo (pólo acento na res), o naturalismo, abranguen a todas as dimensións antropolóxicas. O coñecer, o obrar, o convivir, o organizarse, o dispor, en todo deben adecuarse á norma proposta pola natureza dos asuntos tratados. Ningún xénero literario coma a traxedia foi quen de expresar este determinismo cósmico do que os humanos son vítimas sen seren moi conscientes. Ningunha outra figuración coma a tráxica pon en evidencia que o destino é máis forte có home, por máis poderoso que este for. Antes de rematar unha obra, os tráxicos saben que no capítulo das resolucións finais ha cumprirse o inesperado; os deuses e mais a necesidade universal non permiten que os humanos saian coa súa. Nese “remar e remar para caer no mar” reside a condición tráxica, acrecentada por unha dinámica escénica que aprende a se conformar co que está decidido. Tanto o necesitarismo grego coma o continxentismo cristián anulan a iniciativa humana no tempo de se medir coa boa ou mala fortuna.

150 Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, en *op. cit.*, pp. 107-108.

Pero para a filosofía grega nunca o “ente” ten que ver co “obxecto”; son dúas realidades distintas. Un ente non é un obxecto:

“Nada máis alleo ó pensamento antigo que a concepción moderna do “ente” como “obxecto”, como correlato dun suxeito. Para aquel pensamento o home non é, de ningún xeito, o fundamento do ente”¹⁵¹.

Mergullados no mundo dos entes, hai algún que sobresaia sobre os outros?

– Si.

– Cal?

– A substancia primeira (ser concreto, individual).

– Mais, que é unha substancia?

– Un ser que existe en por si.

– E que ocorreu en Grecia coas substancia?

– Algo fácil de entender: por obra do gran capitán Aristóteles as substancias materiais destruíron os entes humanos, en parte espirituais, e ningún espírito tivo valor para volver polos dereitos dos humanos. Os suxeitos restan privados de vontade e de emoción que puideren perturbar a operación do coñecer puro; o mundo das cousas domina sobre o dos humanos. O sometemento destes foi tal que nin sequera o respecto debido aos vencidos lles foi recoñecido.

Así, pensa Celestino, impúxose o camiño dos entes, dos saberes positivos, da tecnoloxía, do triunfo material, en definitiva, das substancias primeiras, da exterioridade; restando sen ningunha función constitutiva o dos suxeitos espirituais. Mellor dito, nada activo lle corresponde aos entes humanos en ningunha das súas funcións vitais; non son suxeitos, nin espíritos, son servidores comandados polas substancias primeiras. O punto de vista desde o que todo se divisa non é, nin moito menos, o ser humano. Nunha palabra, para Celestino, no organigrama mental da razón grega e da fe cristiá non hai “humanismo”, isto é, perspectiva humana, senón transcendencia entitativa. A filosofía consistirá en buscar e coñecer as primeiras causas e principios de cada tipo de ente e a sabedoría en alcanzar sobre o mundo a visión fatalista derivada das forzas inapelables que gobernan no mundo habitado polos humanos.

¹⁵¹ Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor*, Vigo: Galaxia, 1995, p.138. Citaremos sempre por esta edición “corrixida e ampliada” *op. cit.*, pp. 191-192.

Que este mundo aristotelicamente conformado non é no que se folga o lucense resta probado unha e mil veces. Absolutamente en todos os casos de cada ensaio que dá para a publicación sempre empeza por dicir que se trata dun problema nacido coa modernidade europea, isto é, con Descartes. O mundo grego e medieval non lle interesa nin ren; o realismo servil que irradian para nada acouga o afán primitivo por deixar ser aos entes, sobre todo ao humano, que de sempre sentiu; aí non houbo filosofía antropolóxica, subxectividade creadora, espírito libre, deuses salvadores, individuos autónomos, sociedades con lei, razón universal.

No presente, o modelo repítese:

“hoxe ninguén pon en dúbida que a subxectividade é algo totalmente estraño aos gregos, que é unha descuberta moderna [...] Desde os presupostos gregos non é posible un desenvolvemento da subxectividade semellante ao que coñece a modernidade”¹⁵².

Rematado o imperio das substancias e dos deuses aparece a posibilidade de que xurdan os individuos mirándose ao embigo e rebuscando dentro de si para precisamente aí encontrar o punto de apoio seguro desde o que pescudar na natureza e, mesmo, nas divindades, que, paradoxalmente, noutrora serviran de fundamento a todo canto o ser humano fixera. Co filósofo Descartes, o eu humano, o *ego*, o individuo de nome Renato, abre un horizonte antropolóxico que se irá conxugando desde todos os recantos que o ser humano ten dentro e en todos os tempos que a historia foi percorrendo: racionalismo, empirismo, ilustración, romanticismo. O imperio do suxeito durou moito e fixo da natureza un mundo constituído por obxectos. Nesas, xa non hai entes, só hai obxectos.

A Natureza, Deus, a Lei, a Liberdade, a Razón, a Ciencia, a Sociedade, a Revolución, o Progreso, a Estética, todos con maiúscula, tamén ás présas, desvelos, guerras, angueiras, razón instrumental e demais eivas, han entenderse como correlatos obxectivos que dependen do individuo humano, agora convertido en suxeito:

“todo se converte en “obxecto”, en medio ou correlato dun “suxeito”¹⁵³.

Os obxectos xa son tal e como o ser humano os representa; e o ente humano represéntaos tal e como ten conformados os seus adentros; canto mérito ou demérito hai no mundo redúcese a calidade persoal. A subxectividade dos suxeitos e a obxectividade dos obxectos son as coordenadas que

152 Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, *op. cit.*, p. 107.

153 Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da Paisaxe”, en *op.cit.*, p. 124.

fixan a estrutura do mundo moderno. De Descartes a Kant configúrase a filosofía do suxeito, a reflexiva, a analítica, a que entende a cultura como unha prolongación *ad extra* da condición humana. A figura do Universo xira arredor dun ente, o humano; a verdade do mundo é a imaxe que ese ente se fai del. A Natureza e a Divindade son obxectividade dependentes dunha subxectividade arremuiñada a carón do concepto de liberdade individual nuns casos e de vontade de acción noutros. A primeira pedra para unha xeira histórica na que o natural desaparecerá e todo, incluídas as normas morais, será froito da elaboración feita na fábrica limitada de cada individuo:

“A actitude do home antigo diante da natureza era receptiva, de respecto, de acatamento diante dunha forzosidade. A actitude do home da época moderna, do home da ciencia e da técnica modernas, é unha actitude de provocación, de esixencia”¹⁵⁴.

O *cogito* cartesiano gañou para o home unha nova posición no cosmos, aquela que lle dá a certeza de ser un suxeito desde o que se pode conquistar o mundo enteiro. O universo desde Descartes hai que explicalo sempre en función do ser humano:

“O característico e determinante da época moderna consiste en que a natureza, o ente, é unha resposta, un correlato, a unha imaxe, a un proxecto “subxectivo”, a unha interpretación interrogativa”¹⁵⁵.

Da correlación suxeito-obxecto deriva a de subxectividade-obxectividade.

Que hai que entender por subxectividade? O pensar, entendido como denominador común a calquera función psíquica, definitivamente acabará por se impor sobre todo canto existe pola sinxela razón de que ten unha configuración manipulable para os humanos. Xa que logo, a subxectividade é a única esencia do real porque as estruturas dos entes percibidos dependen das hipóteses e representación feita desde aquela:

“A ciencia moderna non é produto do experimento, senón que o experimento é unha necesidade da actitude diante do ente, diante da natureza, que fundamenta a ciencia moderna. O experimento é a resposta provocada a unha sospeita previa, a unha interrogación”¹⁵⁶.

Haberá algún caso no que a ciencia e os científicos desde Bacón partiran dos datos experimentais?

154 Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor*, op. cit., p. 191

155 Op. cit., p. 191.

156 *Ibidem*.

Sempre os experimentos mentais e a imaxinación creadora son a forza motriz para a ciencia moderna.

Porén, as fendas entre a subxectividade e obxectividade desaparecen, os conceptos e a realidade coinciden porque aqueles son fonte segura de verdade. A subxectividade cartesiana, ademais de ser fonte de coñecemento e de dominio, tamén é garantía de verdade e de éxito tanto para o coñecer coma para o querer humanos, cousa “enteiramente estraña aos gregos”¹⁵⁷. Tópicos de uso cotián coma “ser é ser percibido”, “todo o real é racional”, “a orde e conexión entre as cousas coincide coas das ideas”, “representación acompañada de sensación”, *ago, ergo existo*, ou ditos populares coma “non hai tolo sen ideas”, “tanto podes tanto queres”, “cadaquén fala da feira como lle vai nela”, “o que non chora non mama”, “o medo garda a viña” ou “ti o que queres é saberme a idea”, son algunhas manifestacións vulgares desa plenipotenciaria subxectividade humana que explica a falsa crenza –“nin moito menos”, sostén Celestino– de que a razón nada pode censurarlles nin á técnica nin á ciencia nin ao progreso. Acaso a razón non é moitas máis cousas que razón instrumental ao servizo desas tres finalidades nadas para o mundo coa modernidade europea?

Concluamos xa afirmando sen ambigüidades que a esencia, isto é, o que posibilita e dá fundamento á modernidade é a subxectividade e a individualidade nadas con Descartes. O “subxectivismo e obxectivismo” son conceptos modernos¹⁵⁸ e a subxectividade, o esencial punto de vista desde o que a “época moderna” debe comprenderse.

Que cativeces lles ve tanto ao individualismo coma ao subxectivismo? Que lle impiden aceptar os modelos derivados do proxecto cartesiano? Por semellante camiño a onde foi dar a Humanidade? Por que Descartes non?

157 “O home entendido por Descartes como autocerteza do suxeito, impón a súa medida ás cousas, entendidas xa como obxectos. Niso consiste o antropomorfismo, no convencemento (decisión) de que o ente na súa totalidade é o que é e como é en función da representación e do que esta presupón. Este antropocentrismo [...] acha o seu fundamento na comprensión cartesiana do home como suxeito de toda obxectividade e consúmase na versión de Nietzsche do home como produtor e propietario”. Arturo Leyte, *Ensaio sobre Heidegger*, Vigo: Ed. Galaxia, 1995, p. 269.

158 “O esencial é aquí [fundamento da época moderna] a necesaria correspondencia entre subxectivismo e obxectivismo”. M. Heidegger, *Sendas perdidas*, *op. cit.*, p. 97.

III. 1. ... NIN DESCARTES

A natureza deixa de ser algo dado, obrigante [...] Dela desaparecen os Deuses...

(C.F.V.)

Porque algo psíquico vai camiño de se converter en absoluto. E, así, aberto o camiño para que desde unha substancia individual, conciencia, subxectividade singular, proxecto persoal, eu pensante, alma de cadaquén ou razón, a voracidade idealista ou a obcecación ideolóxica rematen deformando ou, de propósito, asoballando calquera tipo de realidade ora pensada, ora querida, ora sentida, imaxinada ou vivida. Do absolutismo da razón, co tempo, chegouse ao da ciencia e ao da industria sen que ninguén tomara en conta os dereitos da materia. En Descartes está *in nuce* o presuposto fundamental de toda imposición dun tipo de ente individual, cada *res cogitans*, ao resto do mundo, cousas materiais e valores morais, persoas e divindades, colectividades e civilizacións.

Cando se reducen todas as legalidades daquilo no que se pensa, se sente ou quere ao suxeito que os cavila, nota ou desexa, daquela a actividade psíquica convértese en creadora do contido sobre o que maquina. Non distinguir entre pensar e contido do pensar é o punto de partida para finalizar conxugando todos os verbos en primeira persoa de singular: Eu penso, Eu domino, Eu mando, Eu conquisto, Eu descubro e demostro, valéndome só da introspección, a verdade; Eu son o colonizador do mundo enteiro; un Eu en plenitude de poderes, a expresión narcisista do predomínio absoluto do ser humano. Por ser, incluso son o fundamento de min mesmo, unha substancia, que non precisa de ningunha outra para existir; en definitiva, o Único. A subxectividade dun ente individual pasa a ser a esencia, o exclusivo fundamento, a única posibilidade do ser e existir das cousas; por medio do labor conxunto entre a razón, a ciencia e mais a técnica¹⁵⁹ articuladas nun mesmo sistema produtivo disólvese completamente na obxectividade manufacturada. O imperialismo do Eu rehabilita en clave racional o absolutismo dunha parte sobre o todo. Todo, deuses incluídos, resta reducido a ser un simple ser á man do ser supremo agora chamado suxeito. E iso vén sendo, desde a banda da subxectividade, perpetuar un modelo de razoamento centrado na actividade das substancias primeiras, ben é certo que de natureza psíquica.

¹⁵⁹ “No imperialismo planetario do home tecnicamente organizado, a subxectividade alcanza o sumo para ela...”. M. Heidegger, *ibidem*.

Se o patrón clásico non lle serve por ser dependente dos entes concretos, da substancia, pola mesma razón declinará o nacido con Descartes, dependente do suxeito. Ademais, no presente dáse unha addenda: o suxeito moderno só repara na súa actividade psíquica, nada lle importa aquilo que observa; impón e dita dogmáticamente o que os outros han facer.

Daquela, é un absoluto único? Acaso a única posibilidade para que exista historia?

O modelo Cartesiano onde foi rematar? Quen culmina os presupostos que termino de expor? A metafísica das substancias primeiras, a do ente, a da individualidade e da subxectividade, onde ten a súa plenitude, se é que a tivo? Non se podería pensar conforme a un patrón afastado das filosofías do suxeito?

Entende Fernández de la Vega que foron as análises e diagnoses feitas arredor do acontecemento máis importante da modernidade, a morte de Deus¹⁶⁰ que comprime dous milenios de actividade deicida, feitas pola parella Nietzsche-Heidegger, as auténticas consecuencias reais desa falta de fundamento suprasensible. Morto o Deus dos cristiáns, extinguidos todos os deuses, o mundo sobrenatural deixa de ser real e de influír con eficacia sobre o sensible; daquela, nin real nin eficaz, a nada esténdese por cada ámbito e os padecementos abranguen a cada un dos mortais. Ausentes os entes transcendentais, o mundo do finito escagállase coma un castelo falto de piares. O exceso de males que empapa a totalidade do existente impele á estes dous pensadores a buscar alternativas para esa viciada relación de imposición entre os suxeitos e os obxectos, característica da época moderna.

As reflexións sobre as consecuencias do modelo subxectividade-obxectividade o lucense concéntraas todas na exposición feita polo mellor expositor –“experiencia profunda que Nietzsche ten da súa época”– do xeito de vida que aqueles albores comportaron para os occidentais que viven mergullados na época actual:

“O seu [de Nietzsche] pensamento é un xenial esforzo por acadar claridade e radicalismo na formulación explícita dos supostos implícitos da época actual”¹⁶¹.

A expresión da situación global (ningunha dimensión se libra desa peste) que vive a cultura europea a finais do dezanove ninguén acertou a

¹⁶⁰ “O dito “Deus morreu” significa: o mundo suprasensible xa non ten forza motriz. Non dá vida. A metafísica, isto é, a filosofía occidental, segundo Nietzsche, entendida como platonismo, acabou. Nietzsche valoraba a súa propia filosofía coma un movemento oposto á metafísica, é dicir, contrario ao platonismo”. M. Heidegger, *Sendas perdidas*, *op. cit.*, p. 180.

¹⁶¹ Fernández de la Vega, C., “Abrente e solpor da paisaxe”, en *op. cit.*, p. 122.

expresala tan axustadamente nunha fórmula tan rotunda e curta coma “nihilismo completo”:

“Pola contra o nihilismo rematado, consumado, chega ó fondo da crise e denuncia con toda decisión: [...]”¹⁶².

Certo. A época moderna vai dar ao cemiterio das nadas cos ósos fosilizados dos conceptos apolíneos nados do principio xenésico (topos ouranios) formulado por Platón, mais agora negado desde a esfera dionisiaca do querer:

“Mais non só deixaron de valer os valores ideais tradicionais, senón o “ideal” mesmo como ámbito de valoración”¹⁶³.

Celestino resume moi claro tanto a función esclarecedora da época da técnica feita por Nietzsche coma a lóxica que vai dos suxeitos aos obxectos e, mesmamente, dos entes espirituais aos materiais e viceversa. Unha secuencia esta que se fai especialmente aniquiladora e reducionista nos casos das manipulacións psíquicas e, mesmamente, das divindades para pólo todo ao servizo dos intereses concretos de cadaquén. Estas son as súas verbas; este, o home moderno creando todo á súa imaxe e semellanza:

[...] o que Nietzsche anuncia non é outra cousa que a metafísica, o fundamento, a concepción do ente, da “época da técnica”. A “vontade de poder”, como a verdadeira realidade, coincide co triunfo decisivo do subxectivismo: o suxeito acadou a plena autonomía, del xorden tódalas valoracións, é o que decide sobre tódolos fins, é o que confire sentido ás cousas [...] A ciencia, a técnica, son instrumentos ó servizo da “vontade de poder” [...]”¹⁶⁴.

A función de preclaro expositor das últimas consecuencias ás que chegou o paradigma cartesiano, vai inexorablemente unida á visión de decadencia que a época moderna leva nos adentros. Mellor dito, o nihilismo, a anulación do que nun tempo valeu pero hoxe nin ren importa entra como compoñente desa panorámica de natureza e divindades negadas, de vontades escravizadas; en definitiva, de deuses finados, de bosques sen itinerarios, de entes sen vida, de vidas sen fundamentos, de suxeitos sen guías morais, de obxectos perdidos no caos febril da fragmentación científica, dos que convén desfacerse canto antes e para sempre. Tamén para este labor noxento a clarividencia nietzscheana ten valor de referente no quefacer intelectual de Celestino.

162 Celestino Fernández de la Vega, *art. cit.*, p. 123.

163 Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor*, *op. cit.*, p. 128.

164 Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, en *op. cit.*, p. 124.

En efecto, o enterrador, as exequias e mais os rezos rematan todos coas tres palabras áulicas de ecos telúricos, características da modernidade cantada por Heidegger cando pregunta pola misión –“para qué poetas en tempo necesitado (menesteroso)”– de Hölderlin e repetidas por Fdez. de la Vega en “Campanas de Bastabales”¹⁶⁵ xa no ano 1952. Son nenias salmodiadas polos verdadeiros visionarios, os poetas das mortes e resurreccións culturais, auténticos porteiros das entradas e saídas nas Eras culturais. Expresan as tres vivencias da longa noite (as tres noites de Heidegger) que a ciencia e a técnica descargaron sobre os europeos despois de tanto himno á ledicia como se entoou na Ilustración. Son estas: Noite, Abismo, Dominio.

Celestino narra así o evento:

“a noite do mundo seguiu ao día dos deuses. A noite do mundo, a *Weltnacht*, é a época na que xa non hai epifanías, nela non se dan aparicións divinas. É a época da falta de Deus; é o tempo sen fondo, sen fundamento e, xa que logo, do abismo. Nesa ausencia do divino, do sagrado, da graza, radica a desgraza do tempo necesitado (menesteroso) [...] tempo necesitado [...] é o noso tempo. A experiencia metafísica correspondente ao tempo necesitado é a do nihilismo implícito na metafísica occidental que chega a plenitude con Nietzsche e a súa *Willezur Macht*, Vontade de Poder, de Dominio”¹⁶⁶.

Reto difícil no que atina de cheo cando interpreta a Rosalía cos mesmos criterios que Heidegger ao poeta de Friburgo: Rosalía, segundo Celestino, é a flor murcha dos tempos necesitados e abrocho de flor nova que empeza a anunciar uns novos fundamentos para mundos humanos sen tantas indiciencias.

165 En 7 *ensaios sobre Rosalía*, Vigo: Ed. Galaxia, 1952, p. 79.

166 Celestino Fernández de la Vega, “Campanas de Bastabales”, en *op. cit.*, p. 79.

III. 2. ... SENÓN HEIDEGGER

*O que é, –esencia no sentido tradicional–
é distinto do que fai ser –esencia en sentido heideggerián–.*

(C. F. V.)

Fernández de la Vega, como xa dixemos, pon en Nietzsche a morte e, tamén convén lembralo, a resurrección do novo paradigma metafísico, o do pensamento esencial, o do novo humanismo, o dos novos conceptos cuñados desde a perspectiva do Ser e non desde a dos entes. Á fin, a da superación tanto do realismo coma do idealismo, do camiño das substancias, pensamento dependente, seguido pola filosofía, e do disposto polos suxeitos, pensar sometido aos díxome-díxome (dise, cóntase, crese) comúns, seguido polo vulgo. Hai que afastar a razón do contexto subxectivo que a levou a excesos tales coma a deificación tecnolóxica, ou a barbaridades concretas coma o nihilismo activo dos nazis, ou a atmosferas de intolerancia coma as liortas político-relixiosas dos séculos XVII-XVIII, realimentadas de cando en vez; é mester quitarlle á conciencia subxectiva o cualificativo de instancia única na hora de falarmos de verdade, liberdade, ben, mal, beleza. Enseñar o reino da opinión leva a consecuencias prácticas que a historia demostrou contraproducentes.

Todo canto se refire á filosofía na galaxia de Celestino ten un permanente aire de filiación heideggeriana, supón presupostos antropolóxicos e horizonte encamiñados a determinar o posto do home dentro da totalidade do mundo. Un mundo desmontado da primoxenitura dos entes e das substancias, dos suxeitos e dos obxectos e un ser humano sabedor de que a verdade non é algo transcendente, mesmo inaccesible, a ese mundo. O convencemento de que hai que abandonar unha forma de pensar e iniciar outra é un trazo conceptual feito natureza nel. Sobre todo cando mira a circunstancia galega dun incesante doerse das mesmas eivas. A apertura a Europa, a vinculación coa cultura atlántica, da que tanto levamos falado non chegaron a facela os da xeración Nós; latricaron moito contra o costumismo, ansiaban modernidade, quixeron, a propósito, importar ideas do mesmo centro europeo, pero o intento case non callou en ningunha achega concreta de transcendencia para a cultura galega; tiveron mentes de sobra, mais, “¡Terra a nosa!”, non o fixeron. Nin sequera Viqueira, o de máis e mellor formación europeísta, foi quen de abrir eses horizontes que din tan urxentes.

Fernández de la Vega, pola contra, carga conscientemente coa misión de liberarse do medio cultural galego, anquilosado e reiterativo, e abrirse ao espazo misterioso do que está por detrás dos suxeitos e dos obxectos, do que

máis aló de cada ente está fundamentando toda esa idolatría practicada na modernidade. Porque coñecía moi ben os conceptos fundamentais e tiña ben aprendida a visión antropolóxica e omniabarcante de Heidegger, foi capaz de actuar a respecto da cultura galega como auténtico ilustrado europeo: pór luz de actualidade na circunstancia galega. “Por iso Celestino, di García-Sabell, ao igual que fixo no seu libro fundamental sobre o humor, contribuíu en grande medida a sanear o horizonte cultural do país, a limpallo da inercia e do provincianismo. E, a continuación, levou a cabo outro traballo, o de aclarar as ideas, o de poñer ao día a cultura galega, o de reclamar seriedade na metódica intelectual. En suma, o de pedir estudo, e estudo estrito, para todos e cada un dos problemas que na nosa terra buligan a oito”¹⁶⁷.

O fin, aplicarlle á cultura galega o mesmo criterio metodolóxico que Heidegger lle aplicou á obra de Nietzsche: sacar forzas de onde parece non haber. Deixarse de nenas e propor alternativas; prescindir do que é e interesarse polas posibilidades agochadas detrás diso; arrancarlles aos humanos o falso privilexio de seren administradores dos lóstregos de verdade, liberdade, saudade, misterio, panteísmo e naturalismo para os converter en responsables receptores de calquera posibilidade ofertada por esas realidades metafísicas.

En definitiva, non cansar de asegundar polo oculto, manter a tensión entre pescuda e arcano, abrir espazos para o non sabido, mantendo sempre o postulado de que o punto de partida está na esencia, isto é, no que fai posible a realidade desa forma especial de habitar no mundo. Ao cabo, a obra de Celestino reponde a pregunta pola “esencia da cultura galega”. Desde esta perspectiva, ser galeguista non consiste en aprender de memoria e ser capaz de transmitir a outros o elenco de coñecementos que están nos libros e nos museos, nos arquivos e nos monumentos referidos a Galicia, senón en saber preguntar polas posibilidades que se lle abren en cada cruce de camiños.

Sendo así, o conxunto da cultura galega non é un todo solidificado, unha realidade substancial, que se deba aprender, senón un conxunto de historias emerxentes en cada contexto das que os galeguistas deberan tirar todas as posibilidades para o fin da salvación. Para Celestino, o presente de Galicia vivido entre os anos 1950 e 1960, ademais das dificultades socio-políticas, está urxido de investigacións encamiñadas cara a resurrección desa cultura ancorada, no mellor dos casos, nas achegas dos vellos galeguistas de “Saúde e Terra”. Facelo da man das maneiras heideggerianas, sen dogmas nin relativismos, segundo os tempos marcados polo paradigma do

167 Domingo García-Sabell, “A aguda mente de Celestino”, *Grial*, n.º 95, 1987, p. 10.

pensar esencial, sen cavernas nas que ollar o cine da vida, foi unha exclusiva que só el podía pór en práctica: a de fornecer e alborear pensamento galeguista cando máis necesario era.

Teríase a si mesmo polo Heidegger da cultura galega? O natural apesado do lucense nunca debe tinxir de escuro o proxecto optimista que matina; mellor será reparar no ar de actividade intelectual sempre en tensión entre o pesimismo dun e o optimismo do outro. Da conxunción, que nacerá? E, aínda mellor, falarmos, medio en alto, medio en baixo, dos resultados en concreto.

Acaso non hai en algunhas das últimas obras de Heidegger (os zapatos de Van Gogh, por exemplo) un claro propósito de pintar e retratar os bosquexos topográficos, non as medidas xeométricas, de algo tan cotiá coma uns zapatos gastados de tanto traballaren?

Por que o mundo -tamén o galego- ha ser completamente intelixible? Cavilarían os galeguistas habidos que só eles revelaron e para sempre toda a verdade de Galicia?

SEGUNDA PARTE

<<A cultura como inimiga da especialidade>>.

(C. F. V.)

I

A ARTE: BELEZA?, LIBERDADE?, VERDADE?, AUTENTICIDADE?, BUSCA?

*Hoxe en Galicia o que está mellor que en calquera
outra época é a creación artística.*

(C. F. V.)

De moitas maneiras foinos dicindo Fernández de la Vega que a cultura vén sendo cultivo da comunicación e do diálogo entre os humanos; entre as distintas visións do mundo; entre a totalidade dos entes grazas á abertura estrutural de todos eles; que a diferenza dos humanos cos animais reside no logos, pero dentro dos humanos é o diálogo o que marca as lindes. A persoa culta¹⁶⁸ é a que ten claros os nimbos xerais, as urdas duns fragmentos con outros na explicación de cada evento. Por iso, falar de actividade e produtos culturais equivale a situármonos en panoramas de interferencia, de correlacións, de espiral, de alcance global, de sinerxias multiplicadoras, lonxe da visión separada coa que ordinariamente os especialistas se achegan ás cousas do seu reducido mundo. A quen sexa capaz de se poñer nesa perspectiva de transversalidade resultaralle fácil entender esa en “verdade sorprendente e misteriosa compacta solidariedade consigo mesma que cada época histórica amosa en todas as manifestacións”¹⁶⁹. A quen non, por máis esforzos que faga, todo lle resultará intelixible.

Tamén demos un adianto sobre a importancia que nos escritos de antes da Guerra Civil lle dá a apreensión da realidade que os artistas da época presentan. Xunto aos conceptos e ás palabras a iconografía ten valor de seu para darlle actualidade a calquera realidade dentro da intelixencia humana. A arte é unha manifestación cultural moi importante; sen ela, cantas cousas deixarían de pasar!; cantas verdades restarían para sempre na sombra de

168 “Dotado [o Cilistro] dunha intelixencia agudísima e lúcida, dunha sensibilidade estimativa moi depurada, de ampla capacidade de entusiasmo, de disciplinado rigor intelectual e moral, de curiosidade sempre activa e aberta ós máis diversos ámbitos da realidade, tiña, a maiores de todo isto, a posibilidade de se divertir co xogo sutil da ironía. E, ademais da capacidade intrínseca de cada una das facultades actuaba sobre todas elas un rico acervo cultural que as potenciaba incansablemente”. Ramón Piñeiro, “Lembrando ó Cilistro”, *Grial*, n.º 95, 1987, p. 14.

169 José Ortega y Gasset, “La deshumanización del arte”, en *Obras selectas*, Madrid: Austral Summa, 2000, p. 406.

non ser polas pinacotecas, por exemplo! Con ela, que preto aparecen na memoria verdades tan lonxe no tempo e na circunstancia! Que todo lle interese non é máis que un corolario dese concepto de cultura como encontro entre quen busca expor algo e quen pretende entender esa manifestación. Que os primeiros escritos sexan do xénero “crítico”, unha mediación destinada a potenciar a mutua comprensión, revela que Celestino sabía da impopularidade das creacións dos artistas vangardistas e, paradoxalmente, do empeño posto en inventar escenas verdadeiras.

Deixado de lado o arremedo da natureza, abandonado o ideal de pintar entes substantivos, o que vén despois é a pretensión de darlle corporeidade sensible ao mundo subxectivo e facer do artista un artesán das paisaxes interiores, un esforzado Demiúrgo pelexando por modelar o seu propio espazo na circunstancia temporal. E iso deriva en que a masa nada entende desa nova sensibilidade artística só accesible aos iniciados. A fuxida do real pide que alguén axude a descubrir a intención do autor, nunca para corríxilo senón para entendelo. O que agrada á multitude adoita ser de mala calidade artística; obras e autores descoñecidos polo vulgo con frecuencia son os mellores. Tal era do que tiña mentes nas primeiras recensións aparecidas en *El Progreso*: calcar unha e outra vez no labor do artista ata facerse coa súa idea; mergullarse nos seus afectos para chegar a sentir coma el; meterse na cabeza do artista deica facerse coa súa idea minuciosamente concibida:

“A comunicación artística esixe por parte do receptor participar na creación: unha sensibilidade recreadora”¹⁷⁰.

Nada, con todo, se entendería se non pomos na primeira liña deste epígrafe as achegas de Heidegger á visión que Celestino ten das artes plásticas galegas acordes coa contemporaneidade.

Cal é o esquema que ordena, finalmente, o maxín de Celestino ao falar da creación artística galega? Defenderá o realismo velazqueño, por exemplo? Terá por metro patrón o idealismo hegeliano? O artista plástico ha responder polas cousas ou polas ideas? Do amplo rexistro sensitivo, cales son nas que máis reparou? A razón estética porfía coa teórica? A vontade de poder non é, sobre todo, ver e representar? Cal é a esencia da razón estética?: fabular a realidade ou o imaxinario? Mentir? Con que intención escribe en serio sobre arte? A que chamar media noite e mediodía na creación artística?

As lecturas e tradución antes indicadas danlle as claves para interpretar o labor de creación humana: nin os entes aristotélicos, que poñen na fidelidade á natureza todo canto debe conter unha obra artística —“o modelo da

170 Celestino Fernández de la Vega, “Comunicación y cultura”, en *op. cit.*, p. 32.

pintura é a natureza”–, nin a subxectividade, que saca do maxín e do punto de mira, estados de ánimo transitorios ou permanentes, a natureza que pretende reproducir após de ter prescindido dela, poden tomarse como referentes. Segundo as predileccións poéticas e gustos estéticos preferidos de Heidegger, tamén o lucense centra toda a súa análise naquel tipo de artes que teñen nos ollos, a pintura, e nos oídos, poesía e música, ou, conxuntamente, nos dous, danza, os intermediarios para apprehenderen a realidade que presentan.

Cando se pon a escribir en serio sobre arte, parte da famosa pasaxe presentada en *Holzwege* como a quintaesencia da Ideade Moderna. Nela di que todas as formas de imposición ditadas polo Eu cartesiano culminan e callan na “Época da imaxe do mundo”¹⁷¹. Expresión que significa: “o proceso fundamental da Idade Moderna é a conquista do mundo como imaxe. E agora a palabra imaxe significa: elaboración do feito representativo. Neste feito o ser humano actúa como medida e norma de todo canto existe [...] Esta posición consolídase e formúlase como visión do mundo...”¹⁷².

Este criterio modernista para avaliar o amplo ámbito de todos os produtos fabricados polos humanos con técnicas, materiais, destrezas, trucos simulados etc. está dirixido á produción de obxectos cuxo fin é inventar un mundo feito á imaxe e semellanza do creador. Ademais, esa actitude é a única visión que está consolidada como lexítima, polo tanto, cando se trata de fixar a relación coa realidade, este fundamental problema acaba sendo unha disputa entre visións diferentes. A representación como único feito foi dar á guerra entre visións diferentes. As consecuencias de reducir o ser humano a suxeito e o mundo a obxecto rematan todas elas en xenreiras entre visións do mundo propias, por definición sempre visionarias, contrapostas, tanto máis sañudas canto máis extremas.

Desta celada hai que fuxir; o contacto coa realidade da que falan os artistas é imprescindible, por máis rexeitables que sexan as fotocopias dos entes mesmos (realismo). A media noite da modernidade ha dar paso ao mediodía das novas posibilidades para un alborear ignoto polo momento. A pintura e mais a poesía poden ser boas escenas para efectuar esa iluminación contemporánea que tanto precisa aquí e agora a Humanidade; unha dando luz, a outra, voz; as dúas complementándose na apprehensión primaria do real por un ser, o humano, necesitado de escoitar e pintar a natureza ata onde llo permiten as súas capacidades perceptivas. Unha, a pintura, é muda; cega, a outra; entre elas dúas xérase unha tensión de desigual sime-

171 M. Heidegger, *Sendas perdidas*, op. cit., 68-99.

172 *Op cit.*, pp. 83-84.

tría que busca achegarse aos ritmos da natureza coa actualidade das formas inventadas polos posuidores da capacidade de aplicar ambas as sensibilidades á produción de novos sinais iluminadores. As dúas son activas e comprometidas formas de revelar o Ser; dúas percepcións e dúas manifestacións para unha soa epifanía: a da liberdade como esencia da verdade.

Fernández de la Vega responsabilízase de puír os conceptos fundamentais que permitirán falar con precisión dos fundamentos e das esencias que fan posible a arte, isto é, de distinguir entre a esencia en sentido clásico (aristotélico) e contemporáneo (heideggeriano) cando se está a falar de todos aqueles saberes que desde Grecia se coñecen como “poiéticos”. Na busca, acabarán por converxeren a Liberdade, a Verdade, a Beleza e a Bondade? Serán todas e cada unha formas de quitarlle o veo á Terra e ao nunca visto para que con elas cada artista alcance a referir o que deica el ninguén puidera dicir?

I. 1. OS CONCEPTOS, CLAROS

Todo enunciado que non se poida contrastar coa realidade é unha tautoloxía ou carente de sentido.

(C. F. V.)

Na primeira parte restan aclarados os conceptos de liberdade (deixar ser ao ente) e verdade (aletheia). Tamén os de ser no mundo (*Dasein*) e, sobre todo, o de esencia (posibilitación) e fundamento (Misterio, Erro).

Pretendo aquí ir na busca doutros conceptos concomitantes, necesarios para facer unha aplicación a calquera creación artística e escudriñar, nese caso de cerca, un claro exemplo dun mesmo funcionamento hermenéutico aplicable a campos diversos; un exemplo concreto de coherencia entre a linguaxe dos sentidos e a filosófica empregadas na primeira metade do s. XX. “O rigor e mais a comprensión” foron a norma de vida intelectual coa que se mergullou nos problemas da filosofía actual¹⁷³.

Principiemos por soste que a arte nin ren ten que ver coa natureza, senón co esforzo humano; que as pinacotecas son espazos destinados a

¹⁷³ “Quixer escribir un libro, mesmo ando preparando nel, que se titule “Rigor y comprensión”. É un libro cuxa problemática enraíza na filosofía actual...”. F. P., “Celestino Fernández de la Vega, o el secreto del humor”, *Faro de Vigo*, 31/07/1969.

mostrar a memoria deses sacrificios e que os produtos artísticos son froitos saídos dos morteiros dos artistas. Nos museos expóñense, nos morteiros cóidanse. Como os cultivan?:

“O esforzo expresivo do artista é unha constante loita contra o inefable. Saír vitorioso desa regueifa é algo tan sinxelo coma atopar a maneira de dicir o que antes non tiña ningunha forma de expresión. O artista verdadeiro é un descubridor de mundos sen presenza”¹⁷⁴.

O artista verdadeiro é o que crea, inventa linguaxes plásticas para dicir o que antes del non había maneira de translucir por falta de recursos expresivos. Cando chega un poeta, pintor ou músico capaz de dar co xesto locuaz axeitado, entón aparecen á vista dos espectadores eses universos ocultos dos que ninguén sabía nada antes, por exemplo, a pintura abstracta, na que nada importa o “asunto” tratado senón os elementos formais do cadro¹⁷⁵, ou a surrealista:

“A pintura pode e debe liberarse da escravitude imitativa, ben facéndose “lírica”, “intimista”, “expresiva”, ben pintando novos mundos, nin sequera sospeitados para a pintura tradicional coma o mundo dos sonhos”¹⁷⁶.

O exemplo da psicanálise é moi ilustrativo: así coma os sonhos son disfraces que transparentan represións inconfesables e desexos descoñecidos para quen os padece, en definitiva, fan de fanais nos que se amosa o ámbito ignoto do inconsciente, así tamén a pintura fai agurgullar intimidades ou exterioridades, sentimentos ou acontecementos mundanais, que realizan con toda perfección o modelo de verdade en canto comportamento consistente en quitar os encubrimentos que ora ocultan ora desfiguran o achegamento á tal obxectivo. O psicanalista descifra, pon luz, o xeroglífico dos sonhos; o artista, o humano.

De todas as artes, cal é a de mellores e máis sutís recursos expresivos?:

“A música toca coa punta dos dedos as extremas do expresable, atrévese co absolutamente inefable [...] o que a música non poida manifestar é inexpresable”¹⁷⁷.

Xa que logo, a esencia das obras artísticas son os artistas; sen estes non

174 Celestino Fernández de la Vega, “Cultura y comunicación”, en *Presencia de Galicia*, Vigo: Ed. Galaxia, 1951, p. 32.

175 “Non importa a materia, senón os elementos formais: ritmos lineais, volumes, cores, luz [...] eses elementos [...] son os que constitúen o “asunto” da pintura abstracta da nosa época”. Celestino Fernández de la Vega, “Cultura y comunicación”, en *op. cit.*, p. 37.

176 *Ibidem*.

177 *Op. cit.*, p. 33.

existirían aquelas. Mais artista verdadeiro non é quen non repara en esforzos, senón o que dá a luz novas criaturas, o que lle pon cara sensible á materia escura deica el. Non é artista quen quere, senón quen converte os confíns da realidade descoñecida en obxectos de percepción e de coñecemento. Quen faga arte dese xeito incorpórase á restra de creadores que de forma progresiva van parindo novos mundos, dando vida de verdade a insospeitadas zonas recubertas de misterio desde o parnaso que garda todas as esencias. Nunca o artista pode esquecer que é un heraldo privilegiado do misterioso.

Se é así, os artistas e a arte como ciencia da obra ou acción poética nada teñen que ver coa beleza e todo coa estética?

En efecto, a xerga verbal de Heidegger fai de introito, outra volta, á conexión arte-verdade-beleza proposta por Celestino. Son estas: “A verdade é desvelamento do existente en canto tal. A verdade é a verdade do ser. A beleza non ten presenza distinta á da verdade. A verdade aparece cando se pon diante unha obra que a transparente. E ese aparecer é, precisamente, a beleza. Polo tanto, o belo forma parte do acontecer da verdade. A relación co gozo é secundaria”¹⁷⁸.

Desde esta atalaia está claro que a arte non ten por obxectivo a beleza senón a verdade; será artístico todo aquilo que acene cara algo distinto, que refira algo, que signifique e denote algo que nace de novo; todo canto agoche capacidade referencial é material artístico. A razón estética busca novos nomes para descoñecidas cousas e, así, entendelas mellor; dalgún xeito é propedéutica á teórica porque, sen sabelo as máis das veces, o artista revela dimensións e zonas nas que a ciencia non reparara, mellor dito inaccesibles aos saberes positivos. Velaí, polo demais, a suprema realización da vontade de poder como ver e representar ese “carneval de novo estilo” do que fala Nietzsche, isto é, a constitución da razón estética en única lumieira capaz de revelar o ser das cousas. Arestora á razón estética chégalle cos sentidos, cos ollos da cara e os ouvidos, coa retina e bo estado de funcionamento sensorial para dar conta desa verdade que noutros tempos moraba cabo dos deuses no olimpo suprasensible. Luz, máis luz!, é o sinal para titular a misión luciferina desa razón que todo o fai visible. Todo remata nun festín visual de ollar e representar:

“O metro dos éxitos e fracasos na pintura sempre o dá, ao meu xuízo, asevera Celestino, o ollo, o simple ollo da cara. Cando os ollos contemplan unha tensión entre cores nunca vista ou a serenidade e o equilibrio entre estruturas inventadas máis non gratuít-

178 M. Heidegger, *Sendas perdidas*, op. cit., p. 67.

tas para a mirada esixente, compréndese que Braque pertence á caste dos elixidos para crear e construír en calquera época, en calquera situación”¹⁷⁹.

Cando lle cadre avaliar xa unha obra presentada en linguaxe sensitiva de calquera clase, xa un artista de calquera xénero, o criterio seguido é sempre o mesmo: como andan de espontaneidade e de liberdade? A actividade plástica deixa ser ao *Dasein* e aos entes? O artista como ser no mundo non precisa ser realista para dar conta do ambiente no que vive; chégalle con que dea unha resposta auténtica á pregunta, que significa isto, unha despedida nun porto cara a emigración, por exemplo, para min?

A miña composición de lugar cando Fernández de la Vega escribe sobre a razón estética é a seguinte: vexo a Celestino contemplando ao artista con figura de xigante chantado sobre o misterio da non-verdade; todos cantos esforzos pon en acción concéntraos non en enxergar demostracións senón en rexistrar as manifestacións que das cousas vai recibindo; a pesar de seren enormes o esforzo e o axente, a verdade só aparece cando se deixa ser ao ente, e o xigante se torna alma cristalina; a verdade non se demostra; a verdade preséntase sempre e cando no mundo dos entes reine a liberdade.

Por iso na primeira parte restou definida como revelación antes que como adecuación; por iso tamén, a esencia da verdade é a liberdade. A apertura do *Dasein* e a dos entes fai de ponte que une esas dúas beiras; no medio hai baleiro, abismo, misterio; os xigantes e os existentes só transitarán dunha banda noutra se apoian no bambear libre que flutúa por enriba e por debaixo deles. For acertada ou non a miña peza, o certo é que o espazo da verdade é o da liberdade, o da presentación, o do ofrecemento, o de dar e recibir sen a obriga de aceptar algo imposto por outros; en definitiva, en tomar en consideración a estrutura de apertura que abrangue a totalidade dos entes. Agora a autonomía non é liberdade individual, psicolóxica, racionalista, senón liberdade do Ser, ontolóxica, metafísica. Desde este metro patrón (fitar descubridor, axexo de detective, liberdade do ser dos entes), que lonxe e impropio resta o concepto platónico de verdade como imitación e participación do invisible! Que paradoxo ter os artistas por sofistas enganadores! Que despropósito aborrecer o valor lucífero da razón estética! A arte non se pode quitar do seu sitio, o Ser, nin privar da súa función, desocultar, nin inverter a orde entre adoutrinar desde a liberdade, pensar esencial, e deleitar desde os egoísmos, pragmatismo. Tampouco obrígala a ter que imitar a natureza.

179 Celestino Fernández de la Vega, “Braque, pintor de lo nunca visto”, *Grial*, n.º 2, 1963, 178. Neste artigo (pp. 175-178), sintetiza Celestino a súa visión da nova pintura do século XX.

Mentres esclarece estes problemas propios da estética, simultaneamente e de vez, levántalle un veo entre moitos outros á boa parte da súa adolescencia, porque era un adolescente cando se lle viñeron á cabeza todas estas ocorrencias pola verdade e a liberdade, a bondade e a beleza.

Desde que Heidegger formulou en Occidente o principio da liberdade como esencia da verdade, a arte renuncia ás regras da beleza e aos caprichos dominadores para contribuír aos de vida auténtica, é dicir aos de existencia ética; desde ese acontecemento a liberdade prima sobre calquera outra dimensión, inclusive sobre as virtudes. Pero para iso, os pintores, músicos ou poetas han ter boas relacións cos filósofos; neste caso con Celestino, o lucense dos conceptos e dos parámetros existenciais claros.

I. 2. MASIDE, PINTOR GALEGO. GRANDÍO, PINTOR LUGUÉS

*... a mentira que nos permite
desacubillar a verdade.*

(C. F. V.)

Moi pouco é o que deixou escrito sobre pintores galegos¹⁸⁰. Sempre de forma provisional, apenas se media ducia de páxinas podemos ofrecer como exemplos concretos da aplicación á pintura galega dos novos conceptos estéticos. Con todo estaba ao tanto da creación artística e do seu valor –“é mellor que en calquera outra época”–, convencido de que os pintores formaban o grupo máis interesante de todos os creadores galegos.

Os dous son pintores, os dous sobrevaloran a función visual, os dous repousan na aprehensión do mundo facilitada polos ollos, os dous teñen dabondo coa superficialidade das cousas, co aparecer, coas cores e volumes. Os dous empregan os pinceis para levar ao lenzo as “cores galegas”: grises, cinsentas, sombrizas. Os dous explanan con liberdade as posibilidades que garda a linguaxe plástica para converter en fenómenos artísticos aspectos da realidade galega de sempre, por exemplo, a emigración, a vida

180 O artigo sobre “A pintura emblemática de Luís Seoane” apenas se enche trinta liñas. Nelas insiste nunha mesma idea: “a pintura de Seoane non só é galega, senón fundamentalmente galega [...] Seoane quere expresar unha Galicia total nunha linguaxe de signos plásticos substitutivos, de carácter emblemático, simbólico. Non é un pintor de retratos nin de paisaxes”. *Grial*, n.º 65, 1978, p. 353.

no rural ou a vaca deitada no prado. Quizabes puider escollérense como fundadores dunha tradición que no futuro conforme a pintura galega como merecente dun capítulo aparte nos libros de Historia da Pintura.

Carlos Maside¹⁸¹ –“ao meu ver o mellor pintor galego de todos os tempos”–, transparente de tal xeito os temas e problemas da realidade galega (a única que lle importa) que sen caer no realismo pinta a totalidade desa realidade¹⁸². Implica de tal xeito o asunto no contexto que o resultado é un todo no que harmonizan emoción e regra, volume e liña, realidade e abstracción, contacto coa natureza e señorío do artista, tradición e vangardas, a realidade viva das feiras dos xoves en Santiago de Compostela, pola banda do presente, e por outra o conxunto románico dos pórticos catedralicios¹⁸³. Non é un pintor realista, tampouco abstracto, “senón unha síntese, un equilibrio entre realidade galega e abstracción”. A súa, segundo Celestino, é unha pintura universal polos problemas e polas solucións ofrecidas, galega polo motivos e pola temática. Nada hai en Galicia máis tradicional cás vacas; nada máis innovador que pintalas coma nunca ninguén as pintou¹⁸⁴.

Na análise do famoso cadro “La res”, Celestino ve unha vaca nada realista deitada nun prado en perfecta consonancia coa paisaxe dos arredores, monte, árbores, horizonte, liñas onduladas:

“A expresión da vaca e da paisaxe, o empaste e a luz das dúas están mutuamente implicados, conxugados nun mítico diálogo”¹⁸⁵.

181 Celestino Fernández de la Vega, “La pintura ejemplar de Carlos Maside”, *Galicia emigrante*, n.º 35, Bos Aires, 1958, pp. 17-18. O mesmo título aparece en *El Progreso*, 22/06/1958.

182 “Este galego sutilísimo, de sinuosidades profundas e inéditas, quixo que a verdade que procuraba resplandecera sensiblemente, espida de toda terruña complicidade [...] Cultivou a palabra precisa, o ritmo audaz, o cromatismo depurado, porque non foi un rexionalista fachendoso, senón un recatado esencial”. Enrique Azcoaga, “Carlos Maside”, *Eufonía*, n.º 1, ed. facsimilar, Buenos Aires (1958-1959): Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Dirección Xeral de Política Lingüística, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2005, pp. 10-11.

183 “O meu mestre e máis o de Carlos Maside, compañeiro meu durante tantos anos, foi a feira dos xoves en Santiago de Compostela por unha banda, por outra o pórtico das Platerías[...] Os xoves, Maside e máis eu, íbamos (sic) á feira e debuxabamos o que viamos, ou sexa: o que nos interesaba [...] Alí afundiáanse os dous mundo: a das vangardas e máis o da tradición, a realidade e o arte” [sic]. (Luís Seoane), cita de Xosé Díaz, “As liñas da memoria”, VV.AA., en *Figuracións*. Luís Seoane, La Coruña: La Voz de Galicia, 1994, p. 19. Para unha visión de conxunto da obra de L. Seoane, ver Xavier Seoane, “Importancia do artista e creador Luís Seoane na cultura galega contemporánea”, Xosé Cid Cabido (coord.), *Luís Seoane 1910-1979*, Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1993, pp. 225-233.

184 [Maside] “reacciona fronte ós que menosprezan ou foxen do asunto galego por medo á anécdota e ó localismo e posiciónase abertamente fronte a unha pintura que se opón ó novo, indiferente ás preocupacións actuais da arte e á renuncia das formas convencionais de representación”. M.ª Esther Rodríguez Losada, voz “Maside, Carlos”, *Gran Enciclopedia Galega*, t. XXVIII, editor Silverio Cañada, Lugo: El Progreso-Diario de Pontevedra, 1984, p. 118.

185 Celestino Fernández de la Vega, “La pintura ejemplar de Carlos Maside”, en *loc. cit.*, p. 18.

Todos os pintores galegos deberan seguir o canon fixado por Maside, o excelso artista cesureño, na resolución estética –“redimir a realidade galega da fugacidade”– e, mesmo, ética –“non busca enganar a ninguén”– dese cadro. Nunca a relación coa natureza pode levar a imitala sen máis como tarefa propia do artista. “La res” plasma de forma exemplar a equivalencia entre unha realidade total e un cadro total tamén.

Tino Grandío¹⁸⁶ –“quen atopou o seu propio camiño, a súa orixinalidade e propia identidade como pintor, non nas viaxes a París, senón na volta á súa Lousada natal”–, é un artista con todas as raíces chantadas na alma popular das xentes que acoden ás feiras de Lousada polos días cinco de cada mes. O seu talento pictórico chega a límites insospeitados cando bordea a nada, o ridículo ou grotesco, e transparenta unha humanidade nada fachendosa vivindo nas beiras do alto Miño, a un tiro de pedra da capital lucense.

Só por iso merecería o alcume de pintor lugués; mais o distintivo que o singulariza dentro da procesión dos pintores lucenses é o material sensible utilizado para resaltar, de forma paradoxal, aquilo que aparentemente oculta. En efecto, a pintura de Grandío hai que vela desde o que está por detrás, no trasacordo, nas costuras dos lenzos, e con ollos de escepticismo¹⁸⁷; as cores cincentas repítense unha e outra vez; os materiais teñen denominación de orixe luguesa nada máis agromaren nos trazados do pincel: brétemas, sombras, néboas, riscos de tizóns atopados nas casetas do polbo do campo da feira. Todo moi natural e fundamente lugués aínda que pouco realista. Nas mans do lucense canto máis denso e escuro se presenta esa mestura, máis transparentes resultan as mensaxes que saen do fondo. E que aparece neses cadros? Figuras sen rostro, esfinxes sen expresión, siluetas sen contornos; en definitiva, verdades que se van desvelando nunha espiral de tensión coa materia plástica utilizada sen nunca verlles a cara. Máis que pintar con materiais sombrizos, semella que pinta sombras que dan de si efectos luminosos, isto é, ocasións para que o verosímil se contemple no acto de esforzo por facerse verdadeiro. Máis que néboas anulando as paisaxes, parecen vistas feitas de néboas. Porén, conclúe Celestino, o mundo dos enigmas, as verdades dos cadros de Grandío están no dorso e non na cara:

“No reverso dos cadros de Grandío están as complexas e ancestrais raiceiras: os seus medos infantís, as súas maxias galegas,

186 Celestino Fernández de la Vega, “Grandío, pintor con secreto”, *El Progreso*, 09/06/1966. “El otro Grandío”, *El Progreso*, 08/04/1977.

187 No retrato que lle fixo a Franco, o ridículo e ominoso, a “bidimensionalidade”, a “visión crítica”, que vén ser “caricaturesca”, van por detrás do “floreiro” e do “corpo enteiro” que aparecen á vista. Cfr., *Tino Grandío: fondos da colección Caixa Galicia* (catálogo), Fundación Caixa Galicia, A Coruña, 2003.

lucenses; os seus misterios imaxinativos; a súa saudade impetuosa e inutilmente trocada en esquecemento cosmopolita; o seu pícaro, xovial e coitado pracer por soerguerlle a saia tanto á morte coma á transcendencia”¹⁸⁸.

Nunca pinta interiores humanos nidios, tampouco exteriores ben delimitados; sempre suxire, suscita, acena, buscando a complicidade de quen contempla; buscando que entre tanta néboa algo destaque con claridade: a necesidade de facer pensar para que sexa o espectador quen descubra esa verdade só insinuada na cara e máis clara no anverso. Quen non pense nin saiba das maxias lucenses, tensións entre desaparecer e aparecer, que non se interese pola obra do pintor lugués, nado e morto na freguesía de Lou-sada (1924 -1977), a medio camiño entre a cidade de Lugo e a vila de Portomarín. Un “pintor-actor” que utiliza a pequena escala das xentes campestres do lugar e, abofé, que lle sacou insospeitadas descubertas artísticas merecentes de calquera exposición universal. Un exemplo concreto da esencia como aquilo que fai ser e pensar o nunca sospeitado, tirando das oportunidades acurrunchadas nas figuracións máxicas das brumas grises revestindo as paraxes verdes da banda dereita do Miño no concello de Guntín de Pallares. Un caso sobranceiro de artista creador de intelixibilidade para os moitos entes que viven no misterio. Un mestre universal no oficio da estética dos grises e do popular.

Maside e Grandío son, para Celestino, os pintores que na época presente captan o ser de Galicia; ven o patrimonio material e espiritual, a realidade física da vaca e a psicolóxica das almas do pobo desde esa fasquía de profundidade que hoxe pide o novo Humanismo. O do ser no mundo e o da liberdade como esencia do ser galego para o século XX. Dous axentes, ao fin, comprometidos co cotexo de Galicia coa Europa das vangardas. Dous vangardistas que practican un realismo vivificado sempre en tensión por achar novos procedementos expresivos que o distinguen do clásico.

Só os pintores teñen a chave para comprendermos o novo patrón interpretativo? Só eles son a xenuína expresión da verdade como aletheia? Pode afirmarse o mesmo de poetas coma Pimentel, o *álter ego* do Cilistro, ou Novoneyra, “un valor novo”, por exemplo? E se miramos cara á atrás e facemos de Rosalía a visionaria, que o foi no s. XIX, do ser de Galicia tamén para o XX? Quen mellor ca ela buscou desde a soidade e a angustia o ser dos galegos! Están esgotadas todas as potencialidades da obra rosaliana?

188 Celestino Fernández de la Vega, “El otro Grandío”, *El Progreso*, 08/04/1977.

I. 3. ROSALÍA, POETA METAFÍSICO

Galicia e Rosalía son consubstanciais...

(C. F. V.)

No ano 1952 a editorial Galaxia presenta un libro que pretende “ser un reflexo das inquedanzas culturais que arestora se viven na nosa terra”¹⁸⁹. Naturalmente o nome da poeta de Padrón no título é todo un símbolo: o da alianza renovada de todos aqueles que amen a Galicia e a súa cultura coa presenza espiritual, e para sempre, de Rosalía. “Cada época cultural, afirmase na presentación, atopará en Rosalía o punto de arrinque para a súa propia interpretación da realidade espiritual de Galicia, e atopará, tamén, un exemplo conmovedor de lealdade ó seu pobo”¹⁹⁰.

Para os galeguistas desta quinta, amais de albor e bandeira ben izada para as misións do presente, Rosalía é a unión restaurada con todos os que desde sempre estiveron atentos aos alentos do pobo galego. Alianza, unión, presente, mirada retrospectiva, lealdade, compendio das esencias galegas, de todo iso é símbolo visible a preclara autora de *Follas novas*¹⁹¹; por iso a conciencia cultural galega que eles queren conformar ha partir “dun novo contacto con Rosalía para acadar o verdadeiro ser de Galicia, para lle dar na nosa época, coma ela lla deu na súa, a máis fiel expresión cultural (poética, filosófica ou artística)”¹⁹². Volver á poeta para todo canto teña que ver coa cultura galega hoxe: velaí as pretensións do libro. Volver á poeta para espreitala á luz do pensar esencial de Heidegger: velaquí o propósito do artigo de Celestino. Concluír a identidade entre a nova lectura e o ser actual de Galicia: o achado rosaliano do século. Así, polo menos, o confesa algún recoñecido experto na materia: “A obra colectiva *7 ensaios sobre Rosalía* [...] resultou, na historia da crítica rosaliana, revolucionaria. Só gratitude suscita nos rosaliólogos de hoxe aquela orixinalidade, aquel esforzo, aquel logro inzado de revelacións [...]

189 *7 ensaios sobre Rosalía*, Vigo: Ed. Galaxia, 1952, p. 10.

190 *Ibidem*, p. 9.

191 “Pola súa delicada sensibilidade sentiu os dós concretos nun momento histórico do seu pobo. Mais non nos enganemos: nin todos os bens do mundo xuntos para os galegos a deixarían contenta. Cando tivera iso, seguiría querendo algo máis. Ese degoiro de outra cousa é a esencia e mais a aristocracia do espírito galego, a raíz da súa eterna nostalxia ou da súa morriña. Cando estaba fóra de Galicia, quería volver á súa terra [...] Cando volveu, gorentaba morrer nela paras vivir máis preto da verdade”. Victoriano García Martí, “Prólogo”, Rosalía de Castro, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1972, p. 12.

192 “Presentación”, en *7 ensaios sobre Rosalía*, *op. cit.*, p. 9.

Desde ese ano (1952) a nosa grande poeta empezou a ser lida doutro xeito: lida en profundidade, radicalmente”¹⁹³.

O epicentro das preocupacións de Celestino sempre foi Galicia; a apertura desta ao mundo europeo da cultura o obxectivo a curto prazo; a asunción dos ideais da liberdade, verdade e autenticidade entendidos de acordo co léxico heideggeriano, a maneira de executar ese acercamento no eido filosófico e darlle proxección de longo percorrido. Pola década dos anos cincuenta abrollan máis desvelos, por exemplo, algún actor social laia a ausencia en Galicia dunha clase media guiando algún que outro esbozo industrial que remedie a pobreza secular dos avós e dea algunha esperanza de arraigo aos netos. Incluso os humoristas axudan a facer soportable a fealdade sociolóxica do mundo galego tanto urbano coma rural.

A Fernández de la Vega abóndalle co pulo críptico que aboia nos amplos rexistros do glosario do filósofo alemán para pólo cara a cara coa por todos tida coma a encarnación do ser de Galicia e dos galegos. Escolle para o traballo un título de resonancia literaria coñecido por todos; mais quere darlle o seu propio cariz: Rosalía é un símbolo unívoco; as campás sono equívoco. Dan sinais de todo acaecer, mais soan distinto segundo o ánimo de quen escoita; non se sabe para quen dobran, só se sabe o por que. Os tons esténdese ao redor e van informando do que sucede, mais os sons seguen a lei da gravidade tan pronto entran dentro do oínte: buscan o fondo, collen o camiño do xeólogo na procura de sedimentos, de fundamentos, coma se aí fora onde se atopa a verdade que proclaman; coma Machado, é “poeta de profundidades”, non de superficies (topógrafos):

“En Rosalía as singularidades formais proceden das singularidades íntimas, anímicas”¹⁹⁴.

Á multivocidade potencial que difunden as de Bastabales, símbolo do conxunto da obra rosaliana (obra para escoitar antes que para ver, destinada a unha sociedade na que moi poucos sabían ler), cómprelle aquí e agora una interpretación que poña ao día os conceptos de “autenticidade”, “poeta (menestero) en tempos de necesidade”, “angustia” e “saudade”; son nocións para engadirmos ás xa aclaradas neste capítulo de arte, beleza [...] busca, e, así, ir renovando o vocabulario, mesmo a historiografía (ben dela romántica) subxectivista e fragmentaria, dunha cultura segregada, a galega, que non conecta nin coa realidade da que fala nin co contexto europeo ao que aspira; é unha nova achega da razón estética ao mundo que está por detrás dos entes físicos

193 Xesús Alonso Montero, *Páxinas sobre Rosalía de Castro*, Vigo: Edicións xerais de Galicia, 2004, pp. 185 e 240 respectivamente.

194 Celestino Fernández de la Vega, “Campanas de Bastabales”, en *op. cit.*, 7 ensaios sobre Rosalía, Vigo: Ed. Galaxia, 1952, p. 77.

galegos. Unha contribución en profundidade para mergullarse no transfundo que posibilita (esencia) a singularidade da cultura e da antropoloxía galegas.

Xa que logo, as pescudas de Celestino en “Campanas de Bastabales” pretenden aclarar o misterio descoñecido que aniña na alma dos galegos tal e como Rosalía o experimentou. E iso e tanto coma abandonar todas as atalaías sociais, folclóricas, populares, rurais, místicas incluso, conflitivas por veces, e facerlle un corte esencial, isto é metafísico, desde o que explicar o resto de perspectivas. Para o lucense, nin el é un devoto de Rosalía, na que cre sen razóns, nin esta é unha piadosa iluminada por algún deus que, de cando en vez, lle vai comunicando algún segredo. A lectura metafísica da obra poética de Rosalía irá ao cerne non do que son os galegos senón do que os fai seren, “aspectos esenciais”, así como son. Neste ensaio as campás tanxen música de futuro galego e de presente europeo; tempos distintos para conxugar adrede un mesmo tempo próspero acubillado nas obras en verso rosalianas.

Como arranxa o itinerario para tal propósito? Na posta en hora, coma no referido á arte en xeral, tirará da corda a obra de Heidegger *Holzwege*¹⁹⁵.

En efecto, Celestino fará con Rosalía –“poeta en tempos de penuria”– o mesmo que Heidegger fixo con Rilke, “poeta en época de penuria” (Heidegger), e Hölderlin, “precursor dos poetas en época de penuria” (Heidegger). “Ser poeta nunha época de penuria significa: reparar cantando nas pegadas deixadas polos deuses desaparecidos. Por iso, o poeta é o que fala do santo nesa época da noite do mundo”¹⁹⁶. Tempo de penuria é “o noso propio tempo [...] a época da falta de deuses”.

– E que fixo o alemán con eses dous poetas?.

– Facelos voceiros das desgrazas da época moderna para o resto dos mortais.

– Cal desgraza?.

– A Noite do mundo (*Weltmacht*) que se botou enrima dos humanos despois do día esplendoroso dos deuses e dos heroes espirituais.

– Que deuses?.

– Heracles, Dionisio e Cristo. A súa falta vólvese máis intensa canto máis mingua o crepúsculo e se achega a media noite. A penuria por esa ausencia cando máis se nota é precisamente neste momento de devalo, isto é, na época presente, na da industrialización, na da ciencia e da técnica, na do progreso ilustrado. Pero, claro, como a época presente proporciona hedo-

195 Cfr., “¿Para qué ser poeta?”, en *Sendas perdidas*, op. cit., pp. 222-264.

196 M. Heidegger, op. cit., p. 225.

nismo, benestar e satisfaccións a mancheas, a xente, polo xeral, non é consciente nin experimenta esa ausencia coma unha falta; a planificación fabril e os degoiros consumistas redúceno todo á uniformidade de producir e consumir. Uniformidade na que restan presos os mesmos produtores.

– Hai alguén coa sensibilidade suficiente para darse de conta de que os deuses fuxiron e xa nin rastro queda dos seus pasos no bosque da existencia humana?.

– Haberá alguén tan sensitivo capaz de detectar os pasos deixados nesa fuga?

– Si, dous poetas: Rilke e Hölderlin. Eles dous son poetas tristes, elexíacos, señardosos, insatisfeitos, que buscan o que non se ve por ningures nesta época, a saber: un fundamento aínda que só sexa en forma de pisadas frescas deixadas polos que outrora indicaban os camiños seguros. Eles si experimentan esa falta e, agora si, os dous gastan esforzos en rebuscar, coma leñadores no medio da fraga, por debaixo de tanta bouza, os sendeiros perdidos, os carreiros feitos noutrora coas pisadas dos deuses hogano acubillados; da parella¹⁹⁷, con todo, a Celestino só Hölderlin –“o poeta precursor dos tempos de penuria á vez que modélico”– lle interesa na hora de acometer “a meditación sobre Rosalía”. A secuencia empeza así:

“Ser poeta en tempos de penuria consiste en decatarse, cantando, da miseria do presente e, deste xeito, cumprir a primeira condición para que se dea o cambio que a supere; condición que consiste en notar esa pobreza máxima, en vivir a penuria en primeira persoa. A ciencia e mais a técnica [...] non só non se dan conta diso, senón que, precisamente, proporcionan un tipo de coñecemento que impide a comprensión da penuria. Esta só a experimentan os poetas dos tempos misérrimos, “menesterosos”¹⁹⁸.

197 Alonso Montero supón que Celestino non coñecía a conferencia “Holderlin y la esencia de la poesía” (1936) de Heidegger sobre Hölderlin, senón só a pronunciada sobre Rilke “¿Para qué poetas?” (1949) cando redacta o ensaio sobre Rosalía. A razón é a reducida aplicación que fai dela á obra da de Padrón, concretamente a *En las orillas del Sar*. Convén ter en conta que Fernández de la Vega nunca fixo ampliacións nin padecía de gula literaria; só abría horizontes novos. Sempre firma escritos que saben a pouco. Case todos os artigos sobre persoeiros da cultura empezan cos retrousos “breve, urxente, ... perfil de...”. Tanto da conferencia coma das “Interpretaciones de la poesía de Hölderlin” (1944) sería ben extraño que non tivera noticias, pois de Heidegger sabíao todo; ademais, tanto en “Campanas de Bastabales” coma en “Cultura y comunicación” hai non só coincidencia en ideas verbo da realidade da poesía coma doazón dos deuses aos homes –“poetizar é o nomear orixinario dos deuses”–, do poetizar como “o máis inocente dos quefaceres”, da esencia da poesía nos tempos menesterosos –“É o tempo da indixencia posto que vive unha dobre carencia e negación: no xa-non dos deuses fuxidos e no aínda-non do deus vindeiro”–, do poeta coma o receptor deses “sinais para logo transmitirlos ao seu pobo”–, senón tamén transcrición case literal das mesmas palabras de Heidegger na indicada conferencia: “Indixente é o tempo, e por iso demasiado rico o poeta [...] que resiste na nada desta noite. Fiel a si mesmo nese supremo illamento do seu destino, o poeta como representante auténtico consegue a verdade para o seu pobo”. Martín Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, tradución de Gunther Blessing y Eleazar Molina, *Revista de Filosofía*, n.º 14, Enero-Diciembre, 2003, Mérida-Venezuela, p. 23.

198 Celestino Fernández de la Vega, “Campanas de Bastabales”, en *op. cit.*, pp. 80-81.

Como vemos, Celestino acepta os conceptos do alemán e, así mesmo, a aplicación concreta, neste caso a Rosalía, ata presentala con “todo rigor verdadeira poeta dos tempos de penuria”, a vidente da noite do mundo para os habitantes do Fisterra occidental. Claro está que esta lectura só despois das conferencias e preguntas feitas por Heidegger é posible; antes –“Rosalía foi incomprendida, precisamente, por ser moi distinta, moi diferente dos seus coetáneos”– a ninguén, nin sequera á de Padrón, se lle podía pasar pola cabeza facer tan radical consideración: poetizar, “cantando”, sobre a esencia da poesía en tempos “menesterosos”. En “Campanas de Bastabales” operan sempre dous tons en tensión asonante: o da pobreza real e o da riqueza posible. Deles resulta unha soa composición na que a poeta salmodia para os mortais a presenza das pegadas deixadas polos deuses que fuxiron na noite pecha da modernidade. Vivir o funesto, o desamparo, as carencias do desgraciado tempo presente proclamando simultaneamente que aínda queda algo sagrado polo que loitar é a hermenéutica arriscada e anovadora deste artigo extensible a toda a obra de Rosalía.

Hai, emporiso, algunha vivencia específica que singularice a visión do lucense? Por suposto. Todo canto de visión galega (*Weltanschauung*) hai nesa poesía: mágoas, angueiras, solermas, presaxios de amarguras, aflicións, esvaementos, acompañados todos eles dun fondo nostálxico feito de misterios mesturados con queixas; Rosalía, di Celestino, a *Weltnacht*, vívea así:

“A noite do mundo é, en Rosalía, o mundo triste. As súas cancións, as súas harmonías, buscan os camiños do ceo, proclaman para esa noite do mundo o celestial, o sagrado”¹⁹⁹.

A lóxica é inapelable. O fin de ciclo marcado pola ausencia dos deuses en Galicia, á diferenza dos países industriais, nótase máis porque en realidade aquí nin sequera se chegou a experimentar a idea ilustrada de progreso. A insensibilidade social non está atoadada polas fervenzas e logros dos aparatos técnicos. Rosalía canta, fala, laia e demanda esa ausencia acariñada na intimidade dunha persoa que vive no recuncho máis escondido do mundo; os que a escoitan enténdena porque, precisamente, en Galicia son notorias as necesidades de toda índole, non só as económicas.

A noite do mundo implantada polo nihilismo subxectivista proclamado por Nietzsche demuda na costa ártabra nunha recepción en forma de tristura antropolóxica xeral –“a profunda insatisfacción dun mundo aparentemente satisfeito coa súa luz e co seu progreso”– por tantos e tantos bens ausentes. A noite obsérvase mellor cando non hai luces ao redor que lle resten intensidade á escuridade e sófrefe con máis intensidade a ausencia can-

199 *Ibidem*

to máis se estraña a falta. Velaquí unhas xentes ás que lles sobra sensibilidade para notar e laiar os ausentes:

“Non é entusiasta [o galego] do progreso e da técnica; o seu illamento, o seu peculiar contacto coa natureza, a súa saudade, a súa paisaxe, inclínanos a permanecer sempre coma espectador escéptico do mundo artificial, coma desconfiado tratante das cousas concretas, coma, por fin, perspicaz testemuña do naufraxio dos entes concretos”²⁰⁰.

Natureza, saudade, paisaxe, son as trazas peculiares dos galegos; escepticismo, naufraxio, desconfianza, os do “nihilismo subxectivista”. Estes falan de falta de fundamento, de desarraigo, de esquecemento de algo, de aparencias feitas de cartón pedra, de “triste época de pública necesidade”; aqueles de acordanzas nunha terra que vive de lembranzas, de pensamentos abertos a realidades ocultas, de tempo dedicado a pensar o que con tempo se fixo. Por temperamento, estados de ánimo, actitude sentimental e hábitat circunstancial ao galego resúltalle fácil detectar a insuficiencia da modernidade e, daquela, “dicir algo que se sume aos intentos encamiñados a superar o nihilismo presente”. E iso porque é precisamente o atraso industrial de Galicia unha vantaxe no momento de teren ben abertos os sentidos para reparar os males que esa era leva nos adentros ben tapados pola abundancia de produtos manufacturados:

“A ciencia e a técnica, [...] non só non se decatan das penurias da súa época senón que, precisamente, o tipo de coñecemento científico impide a comprensión desa penuria” [menesterosidade]²⁰¹.

Que entende o lucense por “illamento”, “saudade”, “peculiar contacto coa natureza”, “paisaxe”? Algo de seu, reservado; algo que só o galego vivencia, silencioso; algo arremuiñado sobre os estados de ánimo, íntimo; “aspectos esenciais da alma galega”; todos eles trazas antropolóxicas, cada un coa súa lóxica interna, das que é necesario participar desde dentro para chegar a comprendelas. Quen os contemple desde outras culturas dificilmente os entenderá por máis semellanzas que coa súa lles atope. Por xunto, articulan a singularidade galega e xustifican a lectura distinta que delas fan os da xeración de Galaxia. Por separado, hai que escoitar a poeta e esperar que outros, aínda que non sexan deuses, revelen o novo camiño do renovado galeguismo que, outra vez, Celestino procura.

Falar de illamento en Galicia e en Rosalía pode confundir. Certo que a xente vive espaxada coidando do minifundio e con poucos vincallos veci-

200 *Op. cit.*, p. 92.

201 *Op. cit.*, p. 81.

ñais. Un psicólogo académico seguramente vería neses xeitos de vida moi-ta autonomía, sobrada liberdade de elección e forte dominio sobre todo o que sucede no seu medio. O grupo e a pertenza a algún colectivo social pouco limitan a cultura individualista dominante entre os galegos. Pero non é este “illamento” social, xeográfico, minifundista, do que nos fala o lucense, senón do metafísico, isto é do que está máis aló dos individuos, do que afecta paradoxal e radicalmente a todos aínda que vivan nas barriadas máis populosas, do que hai aló no transfundo de cada un, do que posibilita, do que ilumina o ser dos galegos; as solucións psicolóxicas que seguramente ese hipotético teórico da socioloxía científica proporía nunca poderán corresponderse coa realidade dun ser humano illado mais en nada individualista, senón en todo identificado co mundo no que vive: un ser-no-mundo (estrutura), non un ente máis dos moitos que hai no mundo.

Por iso necesitamos explicar ese “illamento” e eses “peculiares contactos coa natureza” que certamente prevalecen sobre calquera liberdade individual con propostas novas.

Para falar do “illamento” [sobre os vínculos coa natureza falaremos no capítulo da paisaxe] convén coller o fío pola mesma punta que Celestino e ir dar a onde sempre: o “illamento” rematará sendo a esencia dos vincallos persoais entre todos os galegos á marxe de onde e como vivan, porque é un elemento constitutivo da idiosincrasia galaica.

De primeiras “illamento” significa desconfianza diante o mundo artificial; pouca fe para se afanar coas cousas concretas; tempo e terra de por medio perante calquera empresa colectiva. Nese sentido illamento significa escepticismo; si, pero non.

Cabo desta, tamén significa agudeza para esculcar sen ofuscamento e detectar o fracaso das cosmovisións fundadas nos entes concretos e, á vez, as posibilidades para outras de novo cuño. Ben explicado, segundo o patrón heideggeriano, este illamento diríase nun esquema de profundidade así: entre os moitos existenciais²⁰² que estruturalmente conforman o ser do ec-sistente humano (*Dasein*) destaca o estar aberto ao mundo (ser aí). A analítica fenomenolóxica deste ser no mundo lévao a desvelarse coma un ser que ha negar ata a súa condición de ente para que a abertura (*Da*) ao mundo reluza de seu. A nada actúa revelando o ser do ente humano en tanto oculta os entes, incluído o humano; é o axente que posibilita esa operación de dobre efecto. Pero a nada non é un *nihil*, algo negativo, unha nulidade, a negación sen máis do ente, senón as borras de enriba (entes), a

202 “É a formulación ontolóxica do modo de ser do *Dasein* resultante dunha análise fenomenolóxica do seu modo de ser fáctico (óntico)”. Celestino Fernández de la Vega, “Campanas de Bastabales”, en *op. cit.*, p.85. Existencial é, pois, o que conforma ao *Dasein*.

neboeira, que hai que quitar para que reluza o Ser, e, ao tempo, ir do outro lado dos entes e verlles os fundamentos. A nada non é un existente máis, senón a expresión de que todo se derruba e nada, tampouco os humanos, ten sentido; na fin, aparece a nada cando todo deixou de ser, cando se nega todo tipo de axuda, apoio, iluminación ou fundamento proporcionado polos entes en orde á revelación do ser do *Dasein* e, paradoxalmente, iso permite corrixir o rumbo en busca da esencia humana: a de se facer fonte de toda intelixibilidade. Sen cousa a que se agarrar (nada), o ec-sistente humano percíbese a si mesmo coma deusa Minerva capaz de posibilitar un mundo cheo de luz e coherencia lóxicas.

Para que apareza a verdade do ser humano é mester o “illamento” dos entes, incluso do propio existente humano. Xa que entón, a nada é a esencia do ser humano, o que o fai un ser aí, a que o envolve na soidade radical, a que posibilita preguntar de novo para achar algo novo:

“Negación na soidade ontolóxica, descubrimento da nada aniquiladora, destrutora; revelación do ser e ter que ser como senda solitaria que o fado trazou [...] A nada observei que me asediaba, e [...] ao presentir o meu aterrador quebranto vin que solitaria me afogaba, nun mar de dores e prantos”²⁰³.

O illamento ontolóxico –referido á participación do Ser– foi dar a algo que une a todos os galegos á marxe dos colectivos sociais nos que se integren. A nada fai aparecer o ser do *Dasein* coma ser no mundo, libérao de vivir e estar coma un ente máis entre o conxunto de entes e pono no do Ser. O illamento sociolóxico e xeográfico cando se estende a todos os entes faise nada, isto é –“negación na soidade ontolóxica”–. Negado como ente separado dos demais e, mesmamente, como ente, o illamento remata por ser anulación de todo sentido derivado dun ou doutro ente. O illamento radical reifícase cando se nega non só a existencia e función dos demais entes, senón tamén a propia “soidade ontolóxica” (subxectividade).

A nada anula como ente, mais posibilita e xustifica a función reveladora do *Dasein* na intelixibilidade do Ser; aniquila e pon no camiño cara a novas epifanías na pescuda do propio destino; permite iluminar a verdade dos distintos ec-sistentes humanos.

Onde se fai manifesta? Na saudade, que aparece precisamente cando desaparecen os entes. Por iso a saudade non ten obxecto concreto, nin pertence á fisioloxía ou psicoloxía; opera nun ámbito no que non hai entes senón soidade ontolóxica. A saudade revela o ser de todo galego, viva ou

203 Celestino Fernández de la Vega, “Campanas de Bastabales”, en *op. cit.*, p. 90.

non illado dos outros humanos; na saudade o ser humano vivencia a súa nada como a verdadeira esencia humana.

Non vou determe sobre o concepto de saudade exposto por Celestino neste artigo. Pódese dicir que todos os estudiosos da antropoloxía filosófica en Galicia o traen a conto²⁰⁴. Ora para resaltar a identidade entre a “saudade” de Rosalía, Piñeiro, Celestino, Queiruga, López Nogueira e outros, coa “angustia”, preocupacións do *Dasein*, de Heidegger, ora para remarcar a dimensión ontolóxica (nin trovadores, nin místicos, nin psicólogos, nin panteístas teñen voz nesta nova atalaía) que desde agora recibe, ora para insistir na dimensión de esencia, posibilidade, que desde a saudade se abre para a existencia humana; todos rematan con que nela o ser humano descobre a nada na que consiste, experimenta o peso da vida como responsabilidade e autenticidade porque, precisamente, a saudade actúa de contraste que fai visible o ser do ec-sistente galego no seu “encontrarse” no mundo. En definitiva, a saudade queda rexistrada como nota distintiva da espiritualidade galega que fai (esencia) ser a autenticidade e responsabilidade galegas.

De poetas auténticos son exemplos Pimentel –“exemplo de existencia auténtica”– e “Rosalía ou a autenticidade”. A eles dous pertenceltes con propiedade todo aquilo do que falan; eles chaman, insistentes, polas novas verdades desde o fondo, persistente, do tempo presente; a dúo fan dos seus poemas unha maneira nova de revelar o seu tempo, que rematará por ser a historia futura de todos.

Outro existencial de importancia para apprehender o modo de ser do *Dasein* é a existencia auténtica coma nota propia de Rosalía. Celestino proclama que o segredo descuberto nos tempos presentes sobre a poeta de Padrón é “a súa enorme autenticidade”.

Que entende Celestino por autenticidade? Un modo de ser no mundo no que o ser humano non se deixe dominar e desvelar polos entes concretos, polas modas, polo que se di e cisma entre a xente (existencia inauténtica), senón que de forma persoal se distancia deses obxectos intramundanos (entes) para preocuparse e estar aberto á dimensión ontolóxica (ser dos entes, experiencia da nada, ser para a morte). Previo a todo ente, obxecto, circunstancia persoal, tempo concreto, hai un horizonte que fai posible a aparición

²⁰⁴ Andrés Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, Ourense: Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, 2003. Idem, “A saudade na confrontación do pensamento moderno”, *Grial*, n.º 95, pp. 23-34. R. Piñeiro, *Filosofía da saudade*, Vigo: Ed. Galaxia, 1984. Carlos Fernández, *O pensamento epocal en Celestino Fernández de la Vega*, A Coruña: Ed. Caixa Galicia, 1988, pp. 63 e ss. J. M. López Nogueira, “R. Piñeiro y su filosofía de la saudade”, *La Noche*, 15/10/1955.

[A saudade], “un instrumento de acceso á intimidade espiritual galaico-portuguesa e, polo tanto, ás súas mellores realizacións culturais”. “Liminar”, Ramón Piñeiro, en *Dos ensayos sobre la saudade*, trad. de Celestino F. de la Vega, Buenos Aires: Ed. Alén-Mar, 1961, p. 10.

dos entes en canto tales e o poder ser auténtico do *Dasein*. Rosalía é un modelo de autenticidade porque somete todas as súas tarefas concretas á aceptación da nada coma o seu ser verdadeiro; pon ao descuberto as máis radicais posibilidades e tira delas para facelas vida auténtica; é un exemplo de ser no mundo no que todo resta afectado pola nada, a morte, a dor, a angustia, o dó, a tristura, a inxustiza, pena e aflición vividos reservadamente; para a autora de *Cantares gallegos*, a luz temporal dos entes brilla sobre un fondo de escuridades porque a nada é máis radical co ser:

“Leda en aparencia, cunha notable ironía respectuosa co próximo, era autenticamente triste, cun dolor asumido en silencio e reservado para a confianza poética. O dó é a grande fonte de autenticidade. O dó, coma a morte, é algo intransferible, persoalísimo, do que non é posible desprenderse cunha existencia despersonalizada, inauténtica, pública. A calada aceptación do propio dó dá unha especial dignidade e despraza cara á soidade, cara ao segredo. Tal é o caso de Rosalía”²⁰⁵.

Ela foi unha poeta que comprendeu a verdade do propio ser, a do seu tempo, a do pasado galego, a das posibilidades que desa existencia poden tirarse para o futuro. En definitiva, unha vidente que canta o xenuíno e propio modo de ser galegos, a que soubo dicir para os demais o seu propio ser, é dicir, o de todos. Por iso “Galicia e Rosalía son consubstanciais”: “leda en aparencia, [...] era autenticamente triste...”.

Réstame, por fin, aclarar a expresión “poeta metafísico” aplicado a Rosalía, tal e como reza o título deste apartado.

Se a metafísica pregunta polo que está máis aló dos entes concretos, despois do natural, cabe loxicamente pensar que a mesma Rosalía queda reasumida por esa interrogante; certamente, o cuestionario rosaliano centrado na nada, a saudade, o ser, o sentir e demais transcenden a existencia concreta de quen pregunta; daquela, a de Padrón é con toda lei “poeta metafísico”; ademais diso, o exercicio práctico de sondar de forma incesante a verdade reforza a lexitimidade do título. O que e como dos entes (preocupación dos científicos e dos técnicos) deixa paso a ese conxunto de sucedáneos da nada que só un poeta metafísico pode buscar e captar. É poeta metafísico, por fin, xa que deseguido está chamando por realidades sometidas á proba da experiencia vital e non á do laboratorio.

Imaxínase alguén vivir en Galicia sen penas, dores, medos, sombras, noites, misterios? Pode un galego arrancar a falar sen coller folgos en elementos afectivos señardosos? Reparou alguén no fácil que resulta en Galicia traspasar a subxectividade? Identificou ben Celestino os problemas galegos? A materia do “galeguismo” atopou o molde moderno?

205 Celestino Fernández de la Vega, “Campanas de Bastabales”, en *op. cit.*, p. 76.

II

ABRENTE, MEDIODÍA E SOLPOR DA PAISAXE

¿Será posible que baxa tantas cousas na paisaxe, que teña tantas voltas e reviravoltas como aquí se di algo que tan doadamente entra polos ollos?

(C. F. V.)

Como vimos de ver o grande interese do noso autor é a creatividade artística como xeito de poñer cabo ao enxerte do ser humano no mundo, tamén na historia e nos grupos sociais próximos; e todo co fin de darlle expresión plástica á interrelación entre a psique e mais o soma. Así, cobran alento as afirmacións verbo das funcións constitutivas da condición humana na conformación dese mundo no que viven os humanos. Lóxico e lexítimo, pois, que os antropólogos fagan uso dos produtos artísticos para precisaren como actúe quen os fixo.

O dito, con todo, non abonda para deixar ben determinados os conceptos fundamentais que é mester ter en conta para saber de que falamos cando utilizamos a palabra “Paisaxe”. Ten esta manifestación artística tanta transcendencia e repercusión na vida diaria dos galegos que, xunto coa lírica e mais o humor, é un existencial, algo fixo e permanente sen o que a antropoloxía galega perdería capitais dimensión do ser dos galegos. É importante porque na paisaxe conflúen constantes galegas de agora e de sempre: a terra recuberta de verde e embicada no mar, os ríos e montes aterecidos de frío, as fragas e vales irradiantes de vida, a natureza, en fin, dando vida a todo; os galegos non botan raíces na cidade, no artificial, nin tampouco dentro de si, na conciencia, senón na natureza circundante de curtos mais intensos horizontes:

“Tres vencellos nos lean fortemente á terra: o sentimento da paisaxe, a fala e a música”²⁰⁶.

Será a paisaxe cousa física, logo? Evidentemente non. Para saber de paisaxes nin se precisa ser físico mecanicista, nin xeógrafo físico, nin sequera fotógrafo ou guía turístico. É, iso si, unha expresión cultural, unha creación, con data de nacemento e morte, moi axeitada para expresar esa

²⁰⁶ Celestino Fernández de la Vega, véxase A. Fole, en *Terra brava*, op. cit., p. 65.

consustancialidade entre o hábitat galego e o habitante de Galicia. Ela pon á vista e aos oídos dos espectadores o espectáculo dunha natureza habitada por entes vivos. Fai de escenario onde, á vez, demóstranse dúas insuficiencias, a da natureza sen seres humanos e a destes sen aquela, e unha solución: a necesidade de entender o ser do ser aí (*Dasein*) como ser no mundo. O tema central, polo tanto, da paisaxe será sempre o ser natural galego coma fondal no que chantar os individuos, as cidades, a sociedade, a relixión, a cultura galega.

Nas pescudas de Celestino a paisaxe acaba por ser un problema de filosofía da Natureza máis ben que un obxectivo de investigación científica. Cando o mundo natural galego se volve literatura²⁰⁷, pintura, música ou conversa²⁰⁸, pola intervención do correspondente artista, entón abrolla coma da nada a paisaxe. Haberá sensibilidades máis aguzadas para responder con amor e persignarse con devoción cada vez que a terra acena e chama á porta dos galegos? Que outra cousa arrastra e atrae máis en Galicia que a natureza? Onde o panteísmo naturalista terá máis partidarios? Que pobo primará máis o sentimento fronte á razón, o orgánico fronte ao mecánico, a liberdade fronte á necesidade, a imitación fronte á copia, que o galego? “A paisaxe non é a pura e simple natureza obxectiva, senón a natureza animada polo sentir “interior” do suxeito que a percibe. Todo o proceso histórico desa relación home-natureza, desde a mera percepción sensorial do mundo clásico ata a vivencia anímica do home romántico, aparece fina e lucidamente analizada con admirable claridade expositiva [en “Abrente e solpor da paisaxe”]²⁰⁹.

A secuencia, polo tanto, queda formulada así: a paisaxe hase ver en función do ser humano (artista), este en función da capacidade emocional interior, e os dous en función do ser-natureza. Un artista paisaxista inevitablemente debe ser un entusiasta da natureza; un artista que non simpatice coa natureza xamais dará a luz unha paisaxe:

“A natureza só se converte en paisaxe diante do artista, diante da actitude estética, da contemplación e o sentimento desinteresados”²¹⁰.

207 “Fole, cando escribe, incorpora espiritualmente a paisaxe á súa prosa; transfigúraa e énchea do alento da súa alma”. Salvador de Lorenzana, “Conversas sobre Galicia co autor de *Terra brava*”, *Galicia emigrante*, n.º 13, 1955, p. 2. “A min [A. Fole] unha literatura galega sen paisaxe pareceríame unha literatura cuasemente desgaleguizada”. *Ibidem*.

208 “Coma na auga dun relanzo, tremeloce a paisaxe na fala e na música [...] Tristura de paisaxe neboenta [...] Bagoa o ceo e bagoan os ollos”. Celestino Fernández de la Vega, ver A. Fole, en *Terra brava*, A Coruña: La Voz de Galicia, col. biblioteca 120 galega, n.º 43, 2002, pp. 67-83.

209 Ramón Piñeiro, “Lembrando ó Cilistro”, *Grial*, n.º 95, 1987, p. 18.

210 Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, en *op. cit.*,

Que lle pide a natureza ao artista para devir paisaxe? Mirala como algo que merece ser querido, isto é, con ollos de amor e de necesidade. Sen eles dous non hai paisaxe –“Xorde dunha tensión, e dentro dela, entre suxeito e natureza”–. Xa que logo, a paisaxe abrolla desde os xermolos sentimentais do artista.

Que linguaxe a expresa mellor? A música, a poesía (literatura) e mais a pintura. Á análise destas tres formas de expor esa “obra do corazón” dedica Celestino unha presada de páxinas, sabedor que “a tarefa non é demasiado doada nin ten moitos precedentes”. Poetas, músicos e pintores serán os que lle presten á silente natureza as súas falas para que se exprese, para “retratala”.

A clave, lembren, segue a ser a de sempre: a paisaxe, coma a liberdade, a verdade, o mar ou a montaña, descóbrese, aparece tanto histórica coma individualmente no tempo. O esquema agora será o horizontal.

Cando os humanos crean a paisaxe decátanse de que teñen nas mans unha poderosa luminaria coa que lle ir sacando novas facianas á terra, aos verdes sombrizos, aos ríos e aos neboeiros. Nela a intuición substitúe a reflexión; de agora en diante o ser humano xa ten unha posibilidade deica ese momento inexistente; un novo aliado na batalla por conquistar parcelas emerxentes desde os campos do encuberto e descoñecido. O lucense ve na paisaxe un acontecemento humano máis ocorrido por mor da chegada dos tempos nos que a intuición sensible espella coma ningunha outra luz o ser natural. Ao cabo, é unha sinxela variante da dinámica inherente ao concepto heideggeriano da verdade como descubrimento que implica, necesaria pero tamén esencialmente, o encubrimento fundamental, isto é a non-verdade. Un capítulo máis da actitude aberta e móbil na que a mentalidade de Fdez. de la Vega funcionou desde o primeiro día que se puxo a ler libros de filosofía alemá. Unha pequena achega saída da idea matriz formulada con claridade por Heidegger na súa segunda época: o Ser funda o ser humano, nunca ao revés. O ser humano ha escoitar e percibir as manifestacións (patenza) do Ser.

Nas mans do Cilistro a exposición do tema camiñará por onde o fixeron todos os demais: rigor conceptual, arquitectónica racional, información extenuante (dominio abraiante das literaturas francesa, inglesa e alemá), amplitude cultural, contexto histórico, arrecendo nietzscheano, decote piando pola verdade. Se acaso, o galego culto e revirado empregado é o único que se aparta doutros escritos.

II. 1. CANDO E POR QUE APARECE A PAISAXE?

Ben sabemos todos que o sentimento da paisaxe non entra ás cheas na arte e na literatura deica os románticos...

(C. F. V)

Cando apareceron as condicións que a fixeron posible –paixón, emoción, entrañas, musicalidade, luz, cor, mirada humanizadora, lírica–, é cando aparece o sentimento da paisaxe –“subxectividade e paisaxe están, como temos dito, esencialmente vencelladas”–. No momento histórico que os entes humanos empezan a ter incidencia activa sobre os entes circundantes²¹¹ e deixan de ser un satélite zarandeado pola forza de gravidade das substancias, a posibilidade do paisaxismo principia a ser real. Realidade que se complementa de forma necesaria cun novo concepto de natureza: aquel que lle confire categoría de divindade. A paisaxe aparece en Occidente cando se dan estas dúas coordenadas:

“suxeito emocional plenamente constituído e natureza dignificada, simpática e confidente”²¹².

Da conxunción entre estes dous vectores vén ao mundo a paisaxe moderna:

“A paisaxe moderna consiste en darlle voz humana á natureza, humanizala, en ver a súa faciana como faciana dunha alma ou dun Deus inmanente –*Deus sive natura*, Spinoza”²¹³.

Nin a cultura grega –“A natureza nin sofre nin padece: é apática”–, nin a cristiá –“Falar de paisaxe na Idade Media é un anacronismo”²¹⁴–, nin a romana –“natureza sinxelamente vista en olladas fugaces e ocasionais”–, estaban en condición de descubriren o paisaxismo. Faltáballes o esquema lóxico das interdependencias entre subxectividade-obxectividade da modernidade europea; interdependencia para enxertalo na subxectividade e, igualmente, no proceso mental de revalorización da natureza ata facela cousa divinizada:

211 “O médio, ao facerse para min circunstancia, transformouse en paisaxe. A paisaxe, a diferenza do medio abstracto, existe en función do home determinado”. José Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, Madrid: Ed. de la *Revista de Occidente*, 1974, p. 72.

212 Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, en *op. cit.*, p. 114.

213 *Art. cit.*, p. 110.

214 “A natureza logrou a dignidade de obra creada por Deus [...] en troques [o cristianismo] só fala [...] de Deus, non dela”. Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, en *op. cit.*, pp. 110-111.

“Vaise [a natureza] automatizando: ó mesmo tempo que se afasta de Deus achégase ao home. Ó perderse a distinción entre creador e criatura –natureza– Deus vai deixando de ser un ente infindo transcendente para se volver un ente infindo imanente. A natureza mesma divinízase (Giordano Bruno, Spinoza)”²¹⁵.

En conclusión, antes do dezanove non existe na cultura occidental paisaxe moderna. É cos románticos, “que empezan un novo modo de pensar e de sentir”, cando temos un suxeito humano “capaz da simpatizar coa natureza para desvelar a súas entrañas animadas”. Músicos, poetas e pintores románticos son os que escoitan, entenden e transforman en representacións, ora dentro dun pentagrama –“prefiro unha árbore a un home (Beethoven)”–, ora nun retrato –“eu vexo en toda a natureza, por exemplo, nas árbores, expresión, incluso alma” (Vicente van Gogh), ora nun poema –“a paisaxe óese, non se ve”(Hölderlin)²¹⁶–, mais todos cun mesmo obxectivo: deixar falar ao Ser, á Natureza. O paisaxismo, pois, culmina o proceso naturalista iniciado na cultura occidental co Renacemento e dirixido por senlleiros autores como Spinoza, Goethe, Shaftesbury, Rousseau e por todos aqueles que, entusiasmados cos fenómenos físicos, cóllena por norma para todo tipo de estética; a alma ao paisaxismo danlla, emporiso, os que teñen por prioritaria no ser humano a capacidade innata de reflectir acertadamente as situacións vitais nas que se atopa esa natureza, por exemplo, musicar unha tormenta. Disto colixe o noso autor que a romántica é “a verdadeira época paisaxística” no Occidente.

E en Galicia? Otero Pedrayo²¹⁷ “foi, todos o saben, o gran descubridor e o primeiro definidor da nova paisaxe entendida como plena e profunda realidade espiritual, como verdadeiro horizonte anímico no que a personalidade do home galego se desenvolve e moldea”²¹⁸. Xunto con Maside e Fole é o bardo moderno que volve pola natureza, polos espazos e horizontes reducidos das campiñas galegas, pola intimidade saída das sensacións e das emocións dos eidos paternos, como centro da vida moderna fronte ás tiranías das cidades e a barbarie da industrialización. A paisaxe como categoría racional para entender o mundo galego, como froito da converxencia entre natureza e ser humano, ten neste ensaio o contexto histórico adecuado para darlle o tratamento idóneo. É unha nova posibili-

215 *Op. cit.*, p. 112.

216 “O impresionismo non foi outra cousa que a vinganza da paisaxe contra a figura”[...] “Na paisaxe poética dun grande poeta paisaxista escoitamos a mesma voz do mundo, da natureza”, *op. cit.*, pp.118 e 120 respectivamente.

217 Ver Ramón Otero Pedrayo, *Obras selectas. Ensaos II*, prólogo de Carlos Balañas, Vigo: Ed. Galaxia, 1983, pp. 59-123.

218 VV.AA., *Paisaxe e cultura*, Vigo: Ed. Galaxia, 1955, limiar.

dade aberta desde o campo da filosofía da natureza para explicar a antropoloxía, a psicoloxía e cultura galegas; en definitiva, a fisionomía do ser humano desde o ser natural galaico coma se unha instancia superior gobernase por enriba dos individuos. Desde sempre, o ser natural ten unha preeminencia espectacular sobre o resto de singularidades, xa culturais, xa físicas; a relevancia é obvia cando vemos cómo se comunican entre si e cómo o natural emite indicacións ás que os humanos prestan moita atención. Ocorra o que sexa, a natureza animada e mais o sentimento da paisaxe serán sempre dous siameses inseparables adaptados aos modos de existencia galegos.

En “Abrente e solpor da paisaxe” Celestino dá as matrices mentais para que outros, curiosos e interesados nos misterios de Galicia, poidan defender a tese de que a paisaxe é unha creación humana que emerxe do fondo abismal dunha natureza sempre renacente. Natureza de infinitos matices, mais celosa de que alguén lle bote as gadoupas e a desvele totalmente; sería, en verdade, unha transfiguración dun ser mesturado e feito de misterio, de meigas, de celtas, de mouros, de soños redentores; sería un milagre. O sentimento da paisaxe crea en cada obra un mundo diferente.

Finou –solpor– a paisaxe? É que morreu a natureza? Será que o ser humano xa non sente? Que dúbida cabe. Cando nin se imita nin se crea a natureza, desaparece a razón de ser da paisaxe.

En efecto, responde Fdez. de la Vega, no século XX, na época presente, acabouse a boa vida para a paisaxe. Na “época técnica”, “na época nihilista”, na “decadencia de Occidente”, co poder do “cientificismo”, acabaron as condicións que a fixeron posible:

“non ten xa senso querer “retornar á natureza” porque o lugar está xa “desnaturado” [...] A natureza está presa, é muda. Non hai dúbida que a nosa época ten que ser de solpor, de ocaso da paisaxe”²¹⁹.

Nese caso todos os retratistas da alma da natureza xa non teñen que facer; agora han teimar por lle impoñer leis que ela refuga pero ten que aguantar, isto é, deixar de ser voceiros para se converter en instrutores desalmados da natureza. O construtivismo, o cubismo e mais a pintura abstracta son as mellores expresións de que “a natureza xa nada ten que facer na arte”. Acabou a referencia ao natural; nada de canto está fóra lle interesa ao artista á hora de conformar o seu cadro; só a idea que ten nos

²¹⁹ Celestino Fernández de la Vega, “Abrente e solpor da paisaxe”, en *op. cit.*, p. 125.

miolos actúa; de pintar cousas e sensacións pasou a pintar ideas²²⁰. Poetas, músicos e pintores mófanse da natureza e só producen obras antipaisaxísticas; ensimesmados nas propias conviccións, só poden reflectirse a si mesmos en construcións subxectivas, xa que logo antirrománticas; a natureza na súa totalidade está gardada dentro da alma do artista. Historicamente a paisaxe tivo o mediodía no romanticismo; culturalmente aparece en calquera tempo e lugar nos que confluían a divinización da natureza cun ser humano que a ame coma algo sagrado.

Sabemos como virá no futuro? Para o lucense, polo menos en Galicia, a natureza é un valor insubstituíble en calquera hipótese sobre calquera perspectiva de futuro: antropolóxica, social, política, industrial, educativa. Preservar ese valor e articulalo cos do progreso moderno e tecnolóxico será a proba rexia da sabedoría dos deseñadores do mellor futuro para Galicia. Aquí sempre a natureza amable primará sobre os asuntos concretos. E iso sen unha paisaxe como fondo desde o que comprender calquera outra figura significará unha privación dunha importante riqueza do patrimonio galego.

Como sería a cultura galega (pintura, literatura, música, etc.) se ninguén se dedicara a descubrir paisaxes? Se deixara de ser mediadora entre o ser humano e mais a natureza, de que sería revelación? Para min teño que estamos diante hipóteses contrafáticas. O enigma a descifrar seguirá sendo o ser natural, isto é, as entrañas animadas da natureza; a paisaxe, unha maneira privilexiada que teñen os artistas nas súas mans de iluminalo e manifestalo. Sen eles dous a identidade galega sería cousa distinta do que deica hoxe foi. En Galicia nin pode morrer a natureza nin o ser humano deixar de sentila con paixón. Artistas e xentes do común teñen por un igual a alma empapada de paisaxe. Compracerse diso é o sino da alma colectiva galega. Ten Galicia mellor riqueza cá paisaxe? O mangado de variedades naturais, non é esencial para os galegos? Non teñen os galegos as raíces na natureza do redor?

220 Cfr., José Ortega y Gasset, "La deshumanización del arte", en *Obras selectas*, *op. cit.*, p. 437 e ss.

III

DO HUMOR EN SERIO

O humor é cousa moderna, analítica, funcional, occidental, europea.

(C. F. V.)

Case todo o que se ten escrito sobre a obra de Fernández de la Vega versa sobre o tratamento que fixo do humor. Certo que é o único tema ao que lle dedicou un ensaio en forma de libro; tamén que é un dos poucos estudos en forma de tratado existente nas bibliotecas hispanas sobre este problema; nin aos filósofos nin aos ensaístas españois –“xordos para o humorismo”– lles interesou este asunto –“na copiosa literatura universal sobre o humor as achegas castelás son insignificantes”²²¹– por máis que fora Cervantes –“o primeiro e o máis xenial dos humoristas”– quen descobre o complexo acerbo de desdobramentos contrapostos que agocha cada prego da realidade²²²; se a alguén lle importou foi aos autores galegos e portugueses que tan bo uso fixeron del ²²³; certo, ademais, que polo repaso exhaustivo que fai da literatura universal europea –“Ida e volta ó dicionario”, “O humor e os ingleses”²²⁴, “Choiva de definicións”, “Definidores estranxeiros”, etc.²²⁵–, ninguén pode atreverse diante tamaño tratamento a dubidar do inxente esforzo por apreixar en escasamente duascentas cincuenta páxinas unha materia tan lizgaira e difícil como é a do humor. As loas son máis que

221 Celestino Fernández de la Vega, *op. cit.*, p. 15.

222 “[...] O que fixo Cervantes foi, mesmamente, ensinarnos a ve-lo senso no aparente sentido ou contrasentido [...] a descubrir o humor [...] (Cervantes) era un humorista [...] que tiña a capacidade de ve-las cousas por moitos lados...”. Celestino Fernández de la Vega, *op. cit.*, p. 88.

223 “Se se pensa en Valle-Inclán, en Xulio Camba, en Castelao e na ascendencia galega de Cervantes e de Eça de Queiroz –case os únicos humoristas peninsulares– pódese sospeitar que o humorismo debe ter algo que ver coa alma galego-portuguesa”, *op. cit.*, p. 22.

224 “[...] Neste senso o humorismo aseméllase a unha especie de positivismo e pragmatismo humorísticos. Por iso, sen dúbida, é tan axeitado á mentalidade inglesa, tan preocupada polo segredo de vivir e convivir”, *op. cit.*, p. 172.

225 Ver as páxinas 25-44.

ben merecidas²²⁶. Por máis que lin non fun quen de descubrir nin un só reparo a tan orixinal estudo.

Ademais do baleirado de información, que outras constantes do proceder de Celestino se observan? Que estamos diante dun produto histórico que nace coa modernidade europea –“fenómeno enteiramente peculiar da época moderna–”; de xeito máis preciso, obtén identidade propia co romanticismo –“Nos románticos atopamos unha verdadeira borracheira humorística”–. Nin na cultura oriental, nin na grega e na medieval houbo humorismo²²⁷; para que aflore o humor son precisos pobos culturalmente capaces de espreitar as cousas en ópticas bifrontes, sociedades nas que o xogo de relatividades desvele a ambivalencia na que viven, humoristas que midan a mesma realidade con dúas varas distintas –“as cousas teñen dúas caras e son equívocas”–, visións da vida, en fin, que a contemplan en horizontes de heteroxeneidade e de conflito. Onde haxa natureza uniforme, mirada homoxénea, razón universal, existencias planas, esencia monolíticas e conceptos unívocos non se dará o humor. O *logos* grecorromano non ten tempo que perder virando sen fin sobre si mesmo. Nace cos románticos precisamente porque son eles os que levan a contradición á natureza, á historia, á sociedade, e multivocidade á intelixencia humana que ha comprendelas –“o humorismo é un sutil xogo de relacións e relativismos”–; ten as expresións máis logradas alí onde as tensións entre forzas agónicas sexan abundantes, por exemplo, na Galicia combativa e enfrontada da primeira parte do século XX.

O humorismo xérase, emporiso, da man da subxectividade moderna e das formas de pensar abertas ao descoñecido. Xa que logo, o modelo de pensamento grego e cristián, centrados nos conceptos de substancia, esencia,

226 “*O segredo do humor* é, ao meu xuízo, unha das achegas máis importantes á cultura galega e á Galicia”. Jesús Bal y Gay y Rosita García Ascot, “Celestino Fernández de la Vega”, en *Nuestros trabajos y nuestros días*, Madrid: Fundación Banco Exterior, col. Memorias de la música española, 1990, p. 150.

Para a intensa relación de Celestino con Bal y Gay, –“bo coñecedor das claves líricas da alma galega”–, promotor do ballet galego (Hacia el ballet gallego, Lugo: *Ronsel*, 1924) para o que Pimentel, persoa moi afeccionada á música e “pura creación poética”, escribirla a letra, ver Celestino Fernández de la Vega, “Jesús Bal y Gay”, *El Progreso*, 17/06/1973. As afinidades entre eles son de fondo: “Moitos amigos, asevera Xesús, e algúns críticos din e cren que Lugo, coma ningunha outra cidade, de forma obvia, viva e destacada, posúe o *genius loci*. Lugo imprime carácter...”. Javier Arias Bal, “Jesús Bal y Gay, músico lucense”, *Lucensia*, n.º 31, 2005, p. 299. Deste autor, véxase tamén o libro *Jesús Bal y Gay*, Santiago: Xunta de Galicia, 2001.

“Noteworthy for te breadth of its understanding and consideration of the entire of European literature”. Xuízo crítico co que a Universidade de Oklahoma rexistrou a entrada deste libro na súa biblioteca. Cfr. Celestino F. de la Vega, “Sucedáneo de autorretrato”, *Índice*, n.º 198, 1965, p. 20.

“*O Segredo do humor* é un libro radicalmente serio, radicalmente importante”. García-Sabell, D., “A entraña do humor”, *Grial*, n.º 95, 1987, p. 112.

227 “En Oriente non hai humor” [...] “O humorismo é cousa moderna, descoñecida no mundo clásico e no mundo medieval”. Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor*, *op. cit.*, pp. 129

necesidade, ente, destino, Ser Supremo, beleza, bondade, providencia e vida despois de defunto como realidades eternas e inmutables non podían aceptar aos humoristas entre os seus cultivadores. Son modelos, ao cabo, que se preocupan por saber que son ou non son as cousas; atentos ás ataduras que desde dentro e fóra amarran o vivir humano, só se fixan ora nas necesidades por coñecer ora nas coñecidas para callaren en relatos sen fisuras. Como ese patrón mental nunca foi do gusto do lucense, sempre que analiza un problema principia na modernidade.

Mais os humoristas móvense decontado e ao mesmo tempo nos intersticios entre o ser e o non-ser, na ambigüidade, semellando ese proceder un truco para burlarse dos inocentes. De existiren neses tempos, que non foi o caso, farían todo o contrario dun verdadeiro filósofo: ocultar a verdade do ser; traballar para enganar á xente.

Tamén que a idea de coidarse deste tema concíbena a dúo Celestino e Piñeiro para irle dando forma racional e coherencia lóxica a algo que de sempre –“sentir os límites da individualidade”– se pensa como trazo psicolóxico dos galegos; o lirismo e mais o humorismo son coma dúas caras dunha mesma experiencia na idiosincrasia dos galegos²²⁸: a soidade e mais a debilidade individuais véncense ora cantando, a primeira, ora burlándose, a segunda. Non son, lírica e humor, a mesma realidade; distínguense pola relación que gardan coa natureza e cos demais individuos, pero, tamén, polo grao maior de ensimesmamento que o poeta debe amosar en comparanza co practicante do humor. O lírico é un solitario diante da natureza; pode que teña senso do humor, pero non o necesita para executar a súa obra con perfección –“os poetas puros carecen do senso do humor”–; paralelamente a presenza do humor require volverse cara fóra, “extravertido” cara a sociedade, sen necesidades líricas. Con todo e iso son irmáns xemelgos:

228 “O humorismo é, di R. Piñeiro, outra das peculiaridades distintivas do espírito galego [...] Entre nosoutros ten unha profunda relación co lirismo, pois nace, igual ca este, dunha experiencia radical de todo galego: sentir os límites do individual. Cando o sentimento desa limitación o experimentamos fronte á natureza, amence a soidade e, dela, o lirismo; cando o sentimento da nosa limitación o experimentamos fronte aos demais individuos, xorde a conciencia da nosa debilidade e, para tapala, nace o humorismo [...] Perante a natureza volvémonos líricos; perante os humanos, humoristas. Lirismo e humorismo son dúas expresións dunha mesma experiencia –a limitación individual do ser humano– que, ademais, reafirman unha mesma realidade: a independencia, a liberdade dese ser individual. O lirismo ao exteriorizar a propia intimidade acada darlle propia e forte consistencia fronte ao poder destrutor da soidade que o envolve e ameaza con lla aniquilar. O humorismo, asemade, burlase xa da propia debilidade, xa da fortaleza allea, disolvéndoas en sorriso, isto é destruíndoas. Terrible e fráxil poder o do sorriso, que resulta ser o poder da liberdade! Ela si que é a grande fortaleza dos ser humano agochada na debilidade dos confíns individuais. Entre nosoutros o humorismo é unha verdadeira virtude individual. [...] Está sempre a punto para defender a liberdade íntima do ser humano [...] En Galicia é unha *forma de sabedoría*”. Ramón Piñeiro, texto cit. por Celestino Fernández de la Vega, en *op. cit.*, pp. 55-56.

“a afinidade entre lírica e humorismo bótase de ver na facilidade para pasar dunha noutra”²²⁹.

Un mundo tan complexo e ambiguo como é o que arrodea a forza potencial do humor entre os galegos necesitaba unha pescuda en profundidade para descubrir todo canto está por detrás e polos lados: retranca, comicidade, traxedia, pranto, riso, sorriso, ironía, burla, sátira, parodia, chiste, sarcasmo, farsa, rexouba ou broma. Nesta esfiada e mesta maraña de respostas descoidar o modo humorístico de ver as cousas é desperdiciar unha das máis lúcidas, sutís e rendeiras perspectivas de existir no mundo. Non lle deu tempo, con todo, a escribir sobre o humor galego; neste tratado abofé que está presente, mais o estudo refire o humorismo como característica universal da condición humana.

Para Celestino, tomar en serio o humor é un reto, un desafío intelectual, unha aposta por navegar contra corrente, unha opción por recoñecerlle o que tantos pensadores lle teñen negado: ser unha dimensión moi importante na vida dos pobos e dos individuos.

Que os intelectuais falen del como xénero literario de evasión, asunto livián, pasatempo van, predispono a non se fiar de ninguén na hora de fixar un corpo doutrinal. O reto implica non só probar a gravidade do tema senón tamén argumentalo case *ex novo*. Aínda máis. Tan lizgairo, brincador, sutil, delicado, esquivo e equívoco é iso que chamamos humor que cando lle pon o ramo a este estudo non está nada convencido de ter acertado nas descrições propostas:

“De tódolos xeitos, non estamos completamente seguros de que o segredo do humor, o título deste ensaio, pasase no decurso da nova meditación de ser un xenitivo subxectivo a ser un xenitivo obxectivo. É dicir, non estamos seguros de que o humor nos entregue o seu segredo”²³⁰.

O que nace coa pretensión de obxectividade, de responder a algo distinto dunha pura ilusión subxectiva, despois de tantas reviravoltas moi ben puider ocorrer que todo o seu segredo consista en ser un suspiro resistente a calquera pretensión conceptual. As dificultades para describilo en lingua conceptual deberanse a que non ten nin existencia nin consistencia de por si? Será o humor algo do que todos se valen e ninguén sabe apreixalo e expresalo con ideas? Son as definicións instrumentos ineficaces para o estudo do humor? Existiría o humor sen humoristas? Cal é a esencia do

²²⁹ “Ese tránsito da lírica ó humor móstrase no máis grande poeta español moderno: A. Machado”. Celestino Fernández de la Vega, *op. cit.*, p. 75.

²³⁰ *Op. cit.*, p. 244.

humor? Son os humoristas vías de acceso aptas para descubrir a verdade? O humorismo é unha teoría que fica ben acomodada dentro do esquema subxectivismo-obxectivismo contemporáneo? Por que aos humoristas lles resulta tan difícil entender o seu obxecto, o humor? Individuo, sociedade, ironía, humor, humorista, humorismo, que relación gardan entre si? Polo humor o individuo esquivase dos propios lindes e, mesmo, da sociedade? Significa a presenza do humor equilibrio mental para quen o ten? Tanto poder intelectual hai no humor que incluso fai comprender o contradictorio? Será este estudo unha proba máis a prol da tensión entre o optimismo da filosofía académica que segue e a existencia pesimista que vive?

O único certo do que parte o lucense é a idea que comparte con R. Piñeiro: o humor e mais a lírica son formas de reificar a liberdade individual. Os dous caracterizan a singularidade dos galegos. Os dous son formas de sentir o propio ser, un minifundio individual, inserido na natureza e na sociedade. Un punto de partida estratéxico que pide un desenvolvemento conceptual claro para rematar ben xustificadamente.

O compromiso persoal de Celestino será, outramente, insistir no propósito de lle dar, por unha banda, coherencia lóxica co resto de capítulos estudados e, por outra, traer ao humorismo os novos conceptos humanistas dos que xa falamos. O “pensar esencial” segue presente nas liñas deste ensaio. *O segredo do humor*²³¹, pois, non supón ningún corte ou desvío da traxectoria xeral; é, iso si, unha achega única no xénero que non por iso deixa de significar un paso máis sempre na mesma dirección: vertebrar a cultura galega co espiñazo europeo de signo heideggeriano. Por fin, verbo do humor hai unha teoría científica; é a do humorismo deliñada conforme ás coordenadas saídas da mente dun galego que coñece todo canto sobre o humor se ten escrito dentro e fóra de España²³². Un produto natural tan abundante en Galicia (humor) pola acción do estudoso lucense (humorista) transfórmase noutro cultural de valor universal (humorismo). O esqueleto da cultura galega arestora resta musculado para camiñar sincronizado coa teoría metafísica de base.

Despois deste libro, as tres manifestacións antropolóxicas máis xenuinamente galegas (poesía, paisaxe, humor) xa saberemos explicar por que veñen sendo as expresións máis auténticas da esencia dos galegos: a liberdade individual. Se esta é máis forte co medo, a esperanza para Galicia e mais a súa cultura substituirán á triste e deprimente imposición dos anos da

231 A primeira edición (Vigo, ed. Galaxia), é de 1963; a segunda, de 1983; en 1967 (Bos Aires, ed. Nova), sae unha tradución castelá (*El secreto del humor*) de Celestino.

232 “E nada máis: o tema, sen dúbida, non queda esgotado; quen queda esgotado, polo menos de momento, é o autor”. (Derradeira liña de *O segredo do humor*, p. 177).

posguerra; aquelas artes liberais estarán no ámbito da verdade como manifestación do Ser; e, ao cabo, o camiño do intimismo servirá de vía segura para alcanzar os bens das sociedades democráticas europeas. Mais iso precisa sondaxes nas interioridades humanas, arcanos nos que se agochan os segredos do humor.

III.1. É? QUE É? COMO É?

O humor non só existe senón que é cousa moi importante.

(C. F. V.)

Nin unha liña lle dedica a probar a existencia do humor; é un feito obvio, unha realidade psicolóxica semellante á esperanza ou á memoria que aparece grazas á función creadora do ser humano. O labor analítico párase máis en determinar as dimensións ocultas do humor que en deliñar a núa presenza no ámbito sempre mesto do espírito.

As sombras que sempre o acompañan proceden de que se dá na interioridade humana; os humoristas teñen un traballo complicado por mor de que o laboratorio ao que cada día han acudir está no mundo da subxectividade, as máis das veces, allea; para entender o seu obxecto, o humorista ten que se mergullar xa nos miolos dos demais, xa nos propios; en calquera caso, un mundo de difícil clarificación conceptual por máis evidente que sexa a súa realidade. Ademais no estudo do humor é preciso un esforzo suplementario por parte do humorista para simultaneamente ter á vista os dous planos nos que sempre se desdobra o seu obxecto; prestarlles atención a dúas dimensións enfrontadas dunha mesma realidade, talmente, supón maior consumo de enerxía psíquica que facelo sobre unha soa:

“O Humorista ten a virtude de ver as cousas polo anverso e polo reverso; unha visión que lle outorga moitos segredos: a nobreza do ridículo e a ridiculez do nobre, a humildade da vaidade e o orgullo da modestia; a grandeza do pequeno e a pequenez do grande...”²³³.

Pero tamén resultará un traballo ben rendeiro por canto no humor os humanos teñen un pozo que non estiña. Unha vez máis, dificultade e claridade necesitan darse a man para lle roubar verdades ao misterio; neste caso, para facer do humor un fanal co que iluminar os segredos da subxec-

233 Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor*, op cit., pp.62-63.

tividade humana. As ambigüidades entre situacións divertidas e aburridas que tantas veces alagaron a alma de Celestino recibirán no estudo do humor a luz do día que lle permitiu distanciarse delas e, asemade, clarificalas.

O “outro mundo” que no humor se transparenta é o segredo; chegar a ver a tristura na ledicia ou a ledicia na tristura, por exemplo, ao igual que a grandeza do pequeno e viceversa entraña esforzos dobrados. Se o lugar, os accesos, os segredos e mais as pescudas son tan traballosos, quen poderá facerse con eses sixilos? Só unha mente ben aguzada –“só visible polos ollos da mente”– coma a do lucense poderá volver polos contidos que se gardan dentro da complexa realidade do humor. Para facelo hai que alcanzar un grao de obxectividade ao que non todos poden chegar; en efecto, o estudioso do humor precisa illarse de si mesmo para contemplar desde a distancia algo livián que leva dentro e, por iso, difícil de caer na conta dese tesouro interno. Todos sabemos que se dá, que –“máis escaso do que parece”– aparece nos contextos máis insospeitados, que non está aí pero é; só despois de ler o libro de Celestino poderemos falar do que é; ou polo menos de que sendo o máis próximo e profundo resulta ser o máis enigmático, tamén, para a mirada propia. O trato do humorista co humor é laborioso porque a cada intre é preciso esforzarse por velos distantes, por obxectivar algo tan subxectivo e reservado como é o humor.

Moitas, daquela, páxinas lle dedica a determinar a identidade propia do humor a respecto do resto de fenómenos psíquicos que teñen por meta ora liberar aos humanos do tedio que acotío acompaña a súa existencia, ora procurarlles un tempo de pracer diante de situacións divertidas. O aire de familia que exteriormente parecen ter coa actitude humorística os fenómenos psíquicos nomeados exíxelle deixar establecido que é e que non é humor; para dicilo dunha vez, diante da vida hai moitas posibles respostas cargadas de aparente desorde sentimental; unhas veces a paixón, outras a impotencia, a miúdo a crueldade ou a simple humillación aparecen cando os humanos se ven sorprendidos por algo que non entraba nos seus cálculos. De todos, son a traxedia co seu correspondente pranto, a ironía, que dá a entender o contrario do que se di ou que atende ao senso subxacente nas verbas expresadas do falante, e mais a comedia co seu inseparable riso –“o risible é a resposta”²³⁴– os tres parentes que máis se parecen ao humor²³⁵ e a súa manifestación obxectivamente observable, o sorriso –“o seu elemento é o sorriso”–.

234 “O trágico e o cómico teñen sido considerados, desde sempre, como ocasións ou motivos de pranto e riso, respectivamente [...] Non é congruente rir do trágico e chorar co cómico”. Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor*, A Coruña: La Voz de Galicia, col. biblioteca 120 galega, n.º 43, 2002, p. 103.

235 “Os tres son reaccións humanas a determinadas situacións conflitivas”. Idem, *op. cit.*, p. 52.

Nada, con todo, teñen que ver entre si:

“Na traxedia [...] o ser humano é vítima dunha necesidade superior ás súas forzas [...] dun conflito entre necesidade e liberdade [...] que remata en pranto cando se consuma a necesidade que se trata de evitar”²³⁶. “O humor é un esforzo por evitar a traxedia e a comicidade, e, polo tanto, por evitar o pranto e o riso”²³⁷.

“A ironía retórica e a ironía socrática non teñen ningún vencello esencial co humor”²³⁸.

“O significado da comicidade é que o home remata perdendo a cabeza, tolleito da súa liberdade [...] o desenlace do conflito cómico vén ser o mesmo que o desenlace do trágico: un fracaso do home. A diferenza, esencial, consiste en que no trágico o home está implicado de cheo, é un fracaso grave, mentres que no fracaso cómico o fracaso é episódico, non comprometedor, pouco ameazante”²³⁹. “O humor, e o seu correlato expresivo –sorriso–, son inimigos do riso, exclúeno, son incompatibles”²⁴⁰.

Sendo, pois, que o humorismo non é familiar directo de ningún deses tres, cales serán os seus sinais de identidade? Cal o modo de ser no mundo que o humor significa para o ser humano?

Nada que ver coa traxicomedia e as súas respectivas manifestacións, tampouco coa ironía dos clásicos²⁴¹, cal será o perfil que mellor lle acae?

Comecemos por salientar a nota común ás parellas traxedia-pranto, comicidade-riso e ironía-diálogo. Aos tres éelles común unha situación de conflito vivido polo suxeito humano pero con desenlaces ben diferentes.

Os personaxes trágicos ademais de descoñecer a razón da contenda non teñen forma de saíren triunfantes dela; cando se ven vencidos, choran de impotencia; o último acto de calquera obra trágica está reservado aos queixumes do protagonista. O desespero acompaña sempre a caída do pano.

Os cómicos ignoran a situación e a insignificancia existencial da trama conflitiva, mais seríalles fácil ter conciencia delas; cando non saben responder con coherencia á situación anómala, fan rir aos espectadores e/ou

²³⁶ *Op. cit.*, p. 86.

²³⁷ *Op. cit.*, p. 62.

²³⁸ *Op. cit.*, p. 71.

²³⁹ *Op. cit.*, p. 59.

²⁴⁰ *Op. cit.*, p. 116.

²⁴¹ “Sócrates ironizaba para que o home se acostumase a vivir desde a razón”. *Op. cit.*, p. 68.

eles mesmos rin descontroladamente; na comedia a hilaridade aparece desde a primeira liña. A alma do actor comediante permanece enxoita porque se sabe que, adrede, se trata de pasar o tempo.

En ambos os casos, choros e risas son:

“síntomas dunha desorganización da normal relación do home ao seu corpo, como indicios de que o home perdeu a cabeza, de que xa non domina o seu corpo”²⁴².

Sócrates, paradoxalmente, leva a saber polo camiño do ignorar; os que debaten nos diálogos platónicos fan que non saben, cando todos teñen acreditada suficiencia sobre os datos do problema discutido; é unha praxe didáctica pracenteira, animosa, na que a conflictividade ten máis de suposto que de realidade, porque no fondo todos están convencidos do desenlace oportuno que de seu traerá a lóxica do razoamento.

Tampouco coa ironía tradicional podemos emparellalo, dado que o humorismo moderno mantén a situación de tensión entre o ser e mais o non-ser en calquera campo do real; o mestre de Platón, en cambio, móvese no dos conceptos, sempre buscando a resolución dos desaxustes lóxicos non porque as cousas agochen contradicións senón porque o coñecemento delas non está ben bruído. A ironía socrática ten como obxectivo a decantación por asentimento entre os discípulos; mentres os conceptos van de cabeza en cabeza perden equivocidade para multiplicaren a univocidade; e iso nada ten que ver co humor. Anima e dinamiza o diálogo, obriga a interviren todos os interlocutores, camiña devagar cara os acordos definitivos, pero carece do máis propio do humor: non perder a cabeza.

Tamén no humor hai conflito, ambigüidade, equívoco, dúas caras, paradoxo, contraste. Os catro teñen o seu propio espazo sen que ningún teña que se someter ao dos outros.

A parella humor-sorriso hai que tela por algo distinto das tres anteriores. O seu lugar natural está entremedias da traxedia e da comicidade mesmo ao lado da ironía, non socrática, senón romántica. Por iso, porque, para o humorista, o humor leva á comprensión dos enfrontamentos entre forzas contrapostas –“desenmascarar traxedias falsas”–, porque, igualmente, co humor o ser humano sabe qué facer en situacións de desacordos –“crear un mundo habitable”– porque, segundo Celestino, o humorista busca senso ás aparentes contradicións –“atopar senso ós conflitos”– porque, á fin, o humor dá poder sobre situacións conflictivas cae fóra da trindade subliñada. Xa que é distinto –“non levar as cousas a extremos ridículos”– da traxedia e

242 *Op. cit.*, pp. 111-112.

da comedia, aínda que linde con elas por todas as beiras, acaba por ser unha actitude que se concentra en actuar con intelixencia cando algunha contrariedade se presenta:

“Responder con senso a unha situación conflitiva, esforzarse por se manter sereno, sen rir nin chorar, evitando as insensateces da traxedia e da comicidade”²⁴³.

Si ten, pola contra, e moita, proximidade á ironía romántica. Por que? Porque esta ironía é un instrumento necesario para o humorismo. Os románticos entenden que toda obra cultural, incluída a ciencia, é froito dun subxectivismo creador. A ironía romántica é humorística porque afasta, separa o que é creación subxectiva para presentalo coma se foran entidades obxectivas sen nada que ver co acto creador; rirse de un mesmo é a forma máis perfecta de executala por canto un chega a arredarse ata de si mesmo. É un instrumento que tronza os vínculos entre o suxeito creador e o obxecto creado co fin de manter a liberdade e a calma cando ese obxecto lle presente complicacións ao axente inventor. A proximidade vénlle de que se trata de algo que se presenta como cousa independente cando o certo é que se trata de algo saído da subxectividade; sen a ironía non habería forma de xogar a facer obxectivo o que é subxectivo:

“Eu coido que a ironía así entendida, como distanciamento que obxectiva as cousas creadas, é, efectivamente, un suposto necesario do humor”²⁴⁴.

Ademais diso, a ironía tamén serve para resaltar o carácter relativista de toda verdade. O punto de vista subxectivo é algo inherente tanto ao humor coma ao método irónico. Os dous fan pensar na seriedade coa que se debe proceder na execución dunha idea (errónea?), non sexa que resulten irreversibles as súas fatais consecuencias.

Hai identidade entre ironía romántica e humor? Non. Aquela é un suposto para este. Celestino sempre vai deliñando a identidade do humor —“O verdadeiro humor compórtase coma se tivese xermes vivos que resisten ao tempo”²⁴⁵—, en perenne rozamento conceptual coa traxedia e mais a comedia. Do conxunto podemos concluír que na virtude humorística perdura sempre un afán innovador a prol da verdade e da autenticidade perante calquera situación discordante. Para o lucense, estamos diante dunha virtude dianoética que desvela a verdade da oposición entre elementos de sorte contraria máis aló dos encubrimentos e falsas aparencias da comicidade e da traxedia.

²⁴³ *Op. cit.*, p. 81.

²⁴⁴ *Op. cit.*, p. 70.

²⁴⁵ *Op. cit.*, p. 149.

No humor as actitudes e os métodos non cambian; sempre andan á procura da percepción correcta e completa das partes contrapostas dun conflito para saber actuar sen desentenderse de ningunha; é, pois, unha virtude intelectual, unha sabedoría práctica subxectiva que lle permite ao ser humano saber que facer de si cando se ve comprometido cunha situación que semella desbordalo. Ao cabo, o humor redúcese a ser un estado interno aos humanos; para ser máis precisos, remata por ser unha disposición especial da subxectividade para esquivar os riscos que ao sistema perceptivo da lóxica dun só valor (verdade ou falsidade) lle poden supor as situacións contraditorias. Nunca atopa boa acollida entre as xentes extremosas e apaixonadas; sempre aniña na alma das persoas que se esforzan por comprenderen as situacións que as ameazan para non perder os papeis e, así, saber responder con xeito.

Vaían, iso si, os problemas e recursos ao longo da historia. O repaso que fai das “Vicisitudes do humor”, dos “Exemplos concretos de humor (benévolo) e de humor negro²⁴⁶” son distintas realizacións dunha estrutura dual²⁴⁷ e senso perennes, isto é, dunha virtude intelectual descuberta polos humoristas románticos ao fixaren a súa especificidade na díade comprender e actuar en circunstancias discordantes:

[...] un esforzo por comprender, por lles atopar resposta con senso a situacións conflitivas, por non perder a cabeza, en que se diferencia da sensatez sería ou filosofía?²⁴⁸.

Só en que ten a comicidade e a traxedia como lindes; polo demais, é unha función humana que busca a forma racional de posicionarse diante de situacións de marcado paradoxo.

246 Para Celestino, a distinción entre o humor benévolo e o negro está en que no primeiro “trátase de darlle senso a unha situación que semella ridícula, cómica; no caso do humor negro trátase de facer soportable unha tristura que, sen chegar á traxedia, se debuxa sobre dun fondo tráxico, como límite que está presente, pero que xa cae fóra das posibilidades do humor”. *Op cit.*, p. 98.

Nietzsche –“o mundo non ten corazón”–, Quevedo –“rir por non chorar”– e Valle –“A miña estética é unha superación da dor e do riso”– son respectivamente os descubridores do humor negro, do aspecto noxento, do humor amargo, da cara sórdida que vai canda calquera historia “como expresión do conflito entre ser humano e mundo”, en Europa, España e Galicia. Véxase *op. cit.*, pp. 93-102. Tamén para Castelao o humor está tinguido pola idea de que no ceo non o hai porque non hai dor. Celestino chúfase de que a escolma de textos feita por Eduardo Stilman e publicada baixo o título *El humor negro* (Buenos Aires: Editorial Brújula, 1967), leve unha introdución copiada “en boa aparte” de *O segredo do humor*. Dita escolma consta de textos de Nietzsche, Quevedo e un de Castelao –“humorista particularmente sensible”–; tamén niso este “seleccionador” segue a idea de Celestino sobre o humor negro en Galicia, España e Europa. Véxase Celestino Fernández de la Vega, “Castelao nunha escolma de humor negro”, *Grial*, n.º 47, 1975, pp. 113-114.

247 “O humorista parte do suposto de que as cousas teñen dúas caras e que son equívocas e conflitivas”. *Op. cit.*, p. 171.

248 Celestino Fernández de la Vega, *op. cit.*, p. 106.

Como é? Para dar a resposta acode o noso autor á teoría antropolóxica do alemán Helmut Plessner²⁴⁹. En síntese, vén dicir que o ser humano é unha unidade composta de corpo, alma e espírito. O específico é o espírito —“o exclusivo do home é o espírito—”, porque corpo e alma téñenos tamén o resto de animais. Todos os seres vivos son animados, mais non todos teñen espírito que lles permita arredarse de si mesmos e entender do seu corpo e do seu espírito. Iso só aos humanos lles está permitido porque son os únicos capaces da autoconsciencia.

A alma [anima en latín] actúa de dínamo para o corpo, dótao de movemento, actualízao, vivifícao, dá pulos, é a fonte de enerxía potencial para continuamente manter e variar as relacións do ser humano co hábitat no que vive.

O corpo é o que realiza en acto as operacións propias dun ser vivo, un principio activo que existe mentres actúa, unha enerxía efectiva a través da que o ser humano se relaciona co medio, algo moi concreto que radica na terra e achega harmonía cos tempos e lugares; grazas á alma (*dynamis*, principio de novos procesos creadores) e ao corpo (*enérgeia*, forza propulsora), un dúo dinámico que dá razón tanto de orixinalidade coma da creatividade humanas, os individuos humanos realízanse como seres naturais que cambian e se moven de por si dentro do “mundo derredor”, sen nunca estaren definitivamente acabados (deica a morte son un *faciendum*) tanto eles coma a cultura por eles inventada.

Son realidades distintas? Non; son o mesmo corpo volto cara dentro, interioridade humana (alma), e mirando para fóra, exterioridade (corpo). Un corpo sen alento e unha alma sen corporeidade non serían seres vivos; son unha mesma realidade vista de dentro a fóra e viceversa. Por iso sempre que se fale de corpo e de alma no ser humano dáse unha ambigüidade de base: estamos perante unha mesma realidade con dúas caras.

Na especie humana hai un terceiro elemento, o espírito, que sabe sobre os outros dous e sobre as relacións que poden ter co contorno inmediato. O primeiro que sabe deles é que os “ten” e que pode relacionarse con eles de formas distintas. O segundo é que eles tres forman unha unidade estrutural, permanente, á que convén chamarlle persoa antes, incluso, que home, muller, indio ou branco. Cada persoa vén sendo a realización concreta e individual das posibilidades que o espírito descobre nesa unidade trinitaria. O terceiro, que o ser humano pode instrumentalizar o propio corpo, inventar linguas, darlles vida a insospeitadas formas de accións individuais e sociais, sacar posibilidades de onde menos se pensa, simular esta-

²⁴⁹ Véxase o seu libro *Lachen und Weinen [Rir e chorar]. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, 2ª edición, Bern: A. Franke, A. G. Verlag, 1950.

dos interiores inexistentes, falsificar, ata, o significado dos xestos máis ancestrais. O espírito é a esencia que posibilita a comprensión do ser humano como persoa, isto é, como unidade de alma, corpo e espírito, porque, ao contrario do que sucede no mito de Narciso, contempla esta unidade estrutural desde lonxe e ve o que pode saír dela. Continuamente está alumando novos mundos para o corpo e a alma humanos.

A conduta observable do ser humano (pranto, riso e sorriso, por exemplo) hai que a explicar desde eses compoñentes e desde a relación que garde con eles a persoa. Para iso, Fernández de la Vega analiza polo miúdo as funcións de cada un e as relacións de axuste ou desaxuste entre eles tres; de todas as posibles interaccións, as que realmente lle importan son as que refiren a dependencia ou independencia da persoa, isto é, as interrelacións do ser humano con, concretamente, aquelas manifestacións exteriores. A teoría antropolóxica nomeada sírvelle para dar razón desde o control ou descontrol que o ser humano exerce sobre o seu corpo das choradas, risadas ou sorrisos dos que tanto nos falou.

Que relación garda o corpo coa persoa humana? Unha posición “excéntrica”. Que quere dicir iso?:

“O corpo do home é “seu”, teno e, ata certo punto, dispón del; pero, por outra banda, tamén resulta que o corpo ten ao home, ou sexa, que o home é “soma”, habita un corpo, é corpo. Esta estrutura de “ter” corpo e “ser” corpo é o que Plessner chama “posición excéntrica” do home”²⁵⁰.

A noción de excentricidade é nuclear á hora de explicar a unidade do ser humano sen caer en reduccionismos. Aclara perfectamente a tensión que cada elemento garda consigo mesmo e a do conxunto resultante. Así, o ser humano “é” e “ten” corpo, “é” e “ten” alma, “é” e “ten” espírito; iso significa algo moi singular no reino do vivo: os seus compoñentes son, á vez, instrumentos e axentes. Ningún resulta ser o “centro” sobre o que xiran os demais. Nin sequera o espírito pode terse coma o “eu auténtico” illado do resto; cada ser humano ten no seu corpo, na súa alma e no seu espírito algo “excéntrico”; algo que se arreda dun punto dado (céntrico) para pendurar cara outro que actúa excentricamente:

“O home “ten” alma e corpo, ademais de “selos”, de “ser alma e corpo”, e tamén “saber dese ter”. Ata tal punto é así que o home se ve obrigado a adoptar unha conduta respecto do seu corpo e da súa alma”²⁵¹.

250 Celestino Fernández de la Vega, *Op. cit.*, 105.

251 Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor, op. cit.*, p. 108.

Xa que logo, o ser humano é o controlador de canto fagan corpo, alma e espírito; o comportamento da persoa ha ter en conta a dimensión instrumental de todos os compoñentes.

Esa mesma excentricidade pode observarse no conxunto, xa que non existe correspondencia entre corpo, alma e espírito. Nin o corpo é expresión exacta do que pasa na alma, nin esta dispón daquel ao seu gusto, nin o espírito pode afastarse tanto do mundo no que vive e do corpo e alma que o producen que deixe de ser espírito humano para pasar a divino. Son tres coordenadas con distintos centros de gravidade. A estrutura propia do ser humano é, daquela, “excéntrica”; palabra que quere dicir sen un único centro, ou mellor, sen centro nin nos elementos nin no todo.

Cando a excentricidade implica perda de control por parte do ser humano sobre o corpo, entón a estrutura entre os tres elementos racha e aparece a desorganización propia da traxedia e da comedia, isto é, os laios e a hilaridade. Cando todo no ser humano está so control non ocorre nin pranto nin riso. Se a estrutura excéntrica se mantén en tensión sen que o corpo perda ningunha das dúas valencias, o ser humano está ordenado e non hai descontrol; pero cando a persoa se desorganiza e o corpo perde a valencia instrumental para adquirir a de executor, entón quen ordena e manda non é a persoa senón un dos seus elementos: o corpo²⁵², por exemplo. O ser humano, superado nos seus posibles, vese diante situacións para as que carece de respostas axeitadas. Rir e chorar é o único que se pode facer.

Como explicar desde esta teoría a parella humor-sorriso? Moi fácil: pola posición “excéntrica” do corpo respecto do conxunto humano, isto é, acudindo á duplicidade e tensión entre “ser” corpóreo e “ter” corpo e, ademais, mantendo o dominio da persoa sobre o propio corpo e sobre o propio espírito. A unidade permanente entre os tres elementos así como a excentricidade volven ser os referentes desde os que entender o fenómeno tan típico de Galicia como é o humor coa súa epifanía lumínica, o sorriso. Ao igual que o humor non é unha mestura de traxedia e comedia, o sorriso tampouco o é de choradas e gargalladas; teñen propia identidade por máis difícil que sexa a súa caracterización conceptual sempre en fricción cos seus parentes²⁵³. A forte atadura entre eles dous impón a necesidade metodolóxica de facermos unha exposición conxunta que, á vez, elimine a ambigüidade que atinxe a ambos os dous.

252 “En realidade non son eu quen río; eu arrédome e deixo que ría, que responda, o meu corpo [...] Nos motivos do pranto está a imposibilidade de lle atopar senso [...] a unha situación que rompe as posibilidades humanas de se relacionar con ela”. *Op. cit.*, p. 110.

253 “O sorriso non é unha imposible mestura de riso e pranto, senón algo enteiramente distinto: [...] unha exterioridade que amosa unha interioridade, un aceno corporal dominado no que o home utiliza a súa faciana como instrumento expresivo”. Celestino Fernández de la Vega, *op. cit.*, p. 114.

O humor nace dentro do ser humano cando contempla xa a dobre personalidade de si mesmo, xa as dúas caras das cousas, xa o un e mais o outro que, ao tempo, supón calquera situación con, polo menos, dúas faces. Nel, suponse unha lexitimidade de orixe dada polo sentido multiplicativo da vida. O propio do humor está en entender as situacións bifrontes sabendo como comportarse sen perder a cabeza. Entender en expectativa de dobre sentido, comprender en polaridade, dominar en situacións de si pero non, responder con senso, ver unha cousa distinta por cada ollo, xogar a confrontar vicisitudes sen mal para ninguén, atender a tensión diante da vida cando un mira o ser e mais o non-ser dos problemas que lle preocupan, son os verbos activos que definen esta óptica antropolóxica consistente en axexar o mundo por contraste; significa a actitude humorística unha maneira de fitar nun mundo ao que lle é esencial, xuntamente, o dereito e o revés, antes que unha nova perspectiva sobre o mundo. Nunca se dá en situacións unívocas; tampouco nas que a persoa perde o control sobre o propio corpo ou descoñece a conflitividade do caso. Dáse humor cando o ser humano obxectiva a realidade en perspectiva bifronte.

A expresión mímica e xestos propios de se manifestar o humor é o sorrir. Por máis difícil que for en cada caso interpretar que quere dicir un determinado sorriso, si podemos afirmar que sempre é unha expresión da excentricidade antes analizada, é dicir do dominio que o ser humano ten sobre o propio corpo e da comprensión que o espírito ten da situación que semella desconcertante. Cando alguén sorrí, ese xesto indica que a harmonía corpo, alma e espírito se mantén ordenada; ningún dos tres factores perde o lugar excéntrico que dentro do conxunto lle corresponde. É, por descontado, un modo de expresión moi singular que necesita decruarse canto aos contidos anímicos concretos, pero como forma de comunicación ten o selo de orde, dominio, control e actitude lúcida:

“O sorriso, di Celestino, acredita que o que sorrí está detrás do seu xesto, dominándoo. O sorriso non é, coma o riso ou o pranto, un síntoma de desorganización da persoa, senón todo o contrario: un síntoma da normal e peculiar relación do home ó seu corpo, da súa peculiar excentricidade. O home pode esconderse detrás do seu sorriso, detrás do seu corpo, namentres que no pranto e no riso detrás do corpo non hai nada “persoal”²⁵⁴.

Cando os humanos sorrín están dando a entender que son cómplices da situación, que a entenden, que son capaces de distanciarse ata de si mesmos e ver a propia ou allea situación contraditoria e asumila racionalmente, sen

254 Celestino Fernández de la Vega, *op.cit.*, pp. 114-115.

desesperar nin se deixar arrastrar polo que o corpo ou a alma lles piden. Sorrí o dono e señor do que pasa no mundo interior e/ou exterior. Por iso é un xesto de simpatía, distancia, tenrura, compaixón, graza, xovialidade, liberación e serenidade; en definitiva, de equilibrio inestable do ser humano co medio e, asemade, consigo mesmo. A persoa que sorrí confesa que está convencida de saber o que fai; tamén de que iso é o debido. A parella humor-sorriso é unha expresión da posición central do ser humano entre todas as cousas por máis paradoxais que se amosen –“ver senso no aparente non senso ou contrasenso”–.

Os actores do xénero humorístico representan sempre as accións que viven, non finxen nin inventan; lonxe de toda frivolidade e arbitrariedade, simbolizan escenas tan reais coma a vida mesma; son figurantes cos ollos sempre postos niso que chamamos mundo real. Saben tratar os temas ora de amor, ora de odio, poder ou crime sen perder a propia estrutura antropolóxica; saben, á fin, coidar de si mesmos e das cousas do mundo no que viven. Pero, claro, quen saiba comportarse dese xeito será persoa prudente porque ve a diferenza entre o que debe (pode) e non debe (non pode) facer cando a ambigüidade lle sae ao paso²⁵⁵.

III. 2. DA ESENCIA DO HUMOR

O esencial é aquí a necesaria correspondencia entre subxectivismo e obxectivismo.

(C. F. V.)

A interrogante sobre a esencia do humor hai que a responder nas mesmas claves que o resto de preguntas feitas ata aquí; tamén o concepto de esencia, que nada ten que ver co de definición aristotélico²⁵⁶.

Desde estes dous considerandos inquirir pola esencia equivale a facelo polos fundamentos que fan posible algo, neste caso por aquelas condicións non humorísticas desde as que é posible explicar a presenza do humor no mundo dos humanos. A singularidade do labor de Celestino foi fundamentar e facelo desde a clave na que debe pensarse a modernidade europea desde

²⁵⁵ Celestino confesa que asume a fórmula inmorredoiro de Espinosa referida ás accións humanas: non ridere, *non lugere neque detestare, sed intelligere*. *op. cit.*, p. 64.

²⁵⁶ “Celestino enfrontará o reto de demostrar o carácter europeo e moderno das tres peculiaridades do ser galego: humorismo, sentimento da paisaxe e saudade”. Xoán Carlos Couceiro, “O pensamento galeguista (o ensaio filosófico de posguerra)”, en *Historia da literatura galega*, n.º 42, Vigo: AS-PG, 1996, p. 1332.

Heidegger, isto é: “a necesaria correspondencia entre subxectivismo e obxectivismo”²⁵⁷. Canto aí atrás está escrito ningunha outra cousa é que ir desde os fenómenos máis peculiares da singularidade galega aos fundamentos anovadores nun intento por pensar deica o fondo, máis aló do individualismo moderno, a época do ocaso do galeguismo, da perda de deuses, da obra de arte como expresión de vivencias, do quefacer humano como cultura. E todo para entender as posibilidades dunha cultura galega posta ao día:

“Os supostos do humorismo, as condicións do seu nacemento, o seu fundamento, son os supostos, as condicións e o fundamento metafísico da época moderna. A esencia do humorismo –no senso de fundamento– é a “correspondencia suxeito-obxecto”, o subxectivismo moderno. [...] unha meditación suficiente sobre o humorismo lévanos ó subxectivismo como o seu suposto, isto é, a algo que resultou tamén ser o fundamento da época...”²⁵⁸.

A unidade, a coherencia, a sistemática, tamén a profundidade e claridade, do lucense están todas ben conxugadas en tempo presente porque, ao cabo, teñen unha mesma raíz: o “subxectivismo” debuxado por Heidegger que fai (esencia) que o humor adquira presenza razoada no mundo dos entes existentes.

Para enxergar ben este novo modelo de pensamento convén lembrar o xa dito: esa “concordancia suxeito-obxecto” non é a clásica adecuación entre o que un pensa que é unha cousa e o que é de feito (razón sometida á realidade); tampouco a conformidade dos obxectos ao pensamento coma se todo for mero correlato do eu que coñece (dado idealismo, as máis das veces simple imposición dos propios puntos de vista sobre os dos outros). Ese “subxectivismo moderno”, entón, ha ter propia identidade distinta da nacida con Descartes.

A fonte das radicais novidades está en que esa correspondencia entre “subxectivismo e obxectivismo” reborda tanto o acatamento subxectivo perante a imposición dos entes naturais coma a do home de ciencia e técnica modernas que asoballa a natureza con ordes imperativas ata reducila a mero “correlato” do querer humano. Os contidos obxectivos e mais os narcisistas perden solidez cando aparece o concepto de liberdade como esencia da verdade.

Como explicar a esencia do humor desde a nomeada “correspondencia”? Desde un horizonte no que as instancias liberais e, así mesmo, as comunidades particulares non impoñan nin enganen ao común dos mortais. A “correspondencia” hai que a entender desde a vida activa e libre dos suxeitos que recoñecen máis aló deles un fondo abisal e cheo de contrarie-

257 Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor*, *op. cit.*, p. 137

258 *Op. cit.*, p. 141

dades que é mester desvelar; aínda que Celestino non indague na dimensión do humor como lampo que desde a subxectividade ilumina o caos que os humanos levan dentro, nós podemos facelo tirando en paralelo dos mesmos fíos utilizados para fixarmos o concepto de verdade como aletheia. A esencia do humor non racha co modelo deseñado na esencia da verdade; só engade que a verdade ten dúas caras e que é mester miralas conxuntamente para que ningunha reste latente cando reparamos nesa outra. De novo a realidade asfixiante e monótona de un só sentido, a que non deixa lugar para formular novos proxectos de vida humana, a que remata nos entes e no principio de identidade, queda posta en cuestión porque a todas lles hai que buscar uns fundamentos que as transcenden.

En efecto, o humor actúa de axente iluminador para os suxeitos que, de camiño, se serven del para tomar en consideración o ser dunha determinada situación conflictiva vivida con intensidade por eles mesmos. Cando un ser humano se ve envolto nun mundo de forzas contrapostas, por veces e de súpeto aparece un lóstrego que ilumina a penumbra e permítelle salvarse da desorde sobrevida. Quen fai posible esa aparición irradiante?

O conflito e o escenario onde iso ocorre. O humor válese da actividade inquisitiva dos suxeitos singulares para pór luz onde reinan as tebras e contrastes. A correspondencia, pois, require respectar ámbalas dúas legalidades: a activa do suxeito e a contraditoria da circunstancia vivida. Pero directamente refire un desdoblamento da propia personalidade para mellor coidar de si mesmo; o suxeito afástase de si mesmo para, a propósito, obxectivar o conflito notado por el mesmo. Estamos perante unha correspondencia por reduplicación non por conformidade entre o ser e o pensar; sorrir diante as propias contradicións, miralas de fronte sen coller impresión, ver a grandeza do ridículo que un é capaz de enxeñar e contemplalos conxuntamente, velái a “necesaria correspondencia” que no humor gardan o suxeito e mais o obxecto. O “subxectivismo moderno” invocado por Fernández de la Vega nin ren ten de idealismo cartesiano, porque sempre máis aló da razón e do pensar individuais moran os fundamentos metafísicos, neste caso contrapostos, desde os que é preciso entender o quefacer humorístico. A obxectividade plena non é posible.

A mesma dedicatoria do ensaio do que vimos falando leva a quedarnos coa mensaxe de que o humorismo, isto é, o estudo do humor feito por Celestino, ten por finalidade que os seus fillos algún día entendan os contrastes das impresións que tantas veces terían observado na alma do seu pai: tristuras e ledicias, ledicias e tristuras, unhas mesturadas coas outras:

“Para María Luísa, e para que cando os nosos tres ledos cativos medren comprendan un pouco da ledicia e da tristura de seu pai”²⁵⁹.

259 Dedicatoria do ensaio *O segredo do humor*.

O subxectivismo, entón, é o que fai posible o humor por canto consiste nunha actividade desenvolta polos axentes humanos cando deixan ser ao humor e, tamén, cando estudan as súas singularidades. Máis esa actividade non é en si mesma nada humorístico, por iso é a esencia do humor. A subxectividade como esencia do humor consiste, daquela, na comprensión de situacións contraditorias que, lonxe de desconcertar a quen as vive, leva a entendelas e a saber como actuar con siso. Así como antes dixemos que a esencia da verdade era a liberdade do Ser, agora dicimos que a do humor é o entendemento de conxunturas persoais con cara e cruz. É unha esencia de marcado matiz intelectual por canto a presenza do humor sempre leva apresa unha actividade de iluminación do mundo interior; un chispazo especialmente apto para encher de luz recantos de difícil acceso polos camiños tradicionais da razón lóxica; o estudo humorístico de Celestino serviralles aos fillos para entenderen os caracteres contraditorios que seguramente de ben nenos tanto os desconcertarían.

O suxeito que ve a ledicia na tristura fai posible a existencia do humor; o que argumenta o por que é o teórico que lles fai ver a outros a intensidade e *gravitas* deste mesmo; os que desde a modernidade europea insisten nas irracionalidades que ata a razón ilustrada necesita cometer para acadar os seus fins (matar para alcanzar a paz, roubar para fundar unha institución benéfica) –“a astuta razón” de Hegel– son os que denantes de Heidegger preparan o terreo para que este sitúe a esencia do humor na contradición e na percepción simultánea deses datos contrapostos. Tanta importancia lle concede desde Cervantes²⁶⁰ para aquí que os arcanos enfrontados que habitan máis aló e á marxe das estruturas unidimensionais do ser humano só o humor e o humorismo poden revelalos. A contradición comprendida, velaí a misión do humor; o que fai posible iso, velaí a esencia do humor. É o humor o espello que permite ver o cerne dos conflitos internos; son algúns humanos, a maioría entre os galegos, os que producen a luz que permite velos e entendelos; e os humoristas os que distinguen entre unha e outra aparición.

Celestino pensaba escribir un ensaio sobre a esencia do humor galego no que de xeito específico profundar nos perfís básicos da antropoloxía filosófica galega; non chegou a facelo. Si nos deixou algunhas ideas das que partir: a especial dotación dos galegos para o exercicio deste trazo psicolóxico, a importancia que lle recoñece a Castelao na feitura do humor

260 “Fernández de la Vega foi o primeiro que en España manifestou que o Quixote é un libro de humor”. Siro López, en *La Voz de Galicia*, 29/11/2005. Tamén, loxicamente, foi o primeiro en defender a tese da orixe española do humorismo: “Cervantes, o primeiro e máis xenial humorista, é español”. Siro López, “O humorismo, un xénero moderno”, en *Crítica e autores I*, A Coruña: La Voz de Galicia, biblioteca 120 galega, p. 190.

hispano²⁶¹ así como as precisións conceptuais feitas sobre a temática por autores galegos tan distintos coma J. Camba, Cunqueiro, Fernández Flórez, Pérez Zúñiga e outros. A nómina incluíría tamén a Curros e Rosalía ademais do maxisterio sempre refulxente de Valle; ese estudo *non nato* viría ser un resumo da historia de Galicia como pobo feito de contradicións; unha analítica sociolóxica dun xeito de vivir desconfiado, unha concepción da vida e da morte como misterios que nunca chegan a aclararse e unha antropoloxía ocupada en desvelar a nada que fura por dentro e en todas as direccións o universo galaico.

Desde isto podemos supor un tratamento paralelo ao deica aquí exposto: a cultura galega debe optar por pór a liberdade e as potencialidades individuais no eixo da vida; se acaso insistindo neste caso na función social do humor como atenuante e protector escudo perante as previsibles ameazas do poder político ou social. Cabe supor que as grandes contradicións a resaltar serían as dos poderosos na terra e no ceo galegos. Galicia como santuario do humor no Occidente europeo encarnaría o si e non (o ser) do poder, e do poder do que ninguén se fía porque simultaneamente é desespero e ilusión, corazón e barbarie; un humor, ao cabo, propio de seres escépticos²⁶² que viven nun medio feito de relacións sociais nas que xunto ás primeiras están sempre as segundas... e terceiras intencións. Un humor vivido polas xentes máis humildes da sociedade e sentido por eses escritores como unha forma de reflectir axeitadamente a maneira de ser todos os galegos. O cosmos interior galego, feito de vivencias contraditorias, que mellor que o humor para desocultalo? Non é o humor unha forma de exercer a liberdade que posibilita a verdade? Hai mellor fundamento para o amor e mais o humor que a liberdade? Nas ideas, nas intencións, no xeito de ser, nas relacións cos outros incluído Deus, haberá mellor forma de expresar simultaneamente o acordo e mais o trasacordo que a humorística? Os estados de ánimo persoais, que mellor forma de plasmalos pode atoparse? O humor transparenta a realidade dunha mente equilibrada e serena (*mens aequa*). Unha ollada calidoscopia, non é unha purga á man para fuxir de calquera forma de sectarismo?

Todos eses valores tan estimados en Galicia e ao longo desta segunda parte reformulados como achegas culturais ao acervo occidental, desde a liberdade á paisaxe e desde a autenticidade ao humor, acaso non debera incluílos a pedagogía nos centros escolares galegos, Universidades incluídas? A idea do lucense é clara:

²⁶¹ “Na literatura peninsular do século XX non hai humorista tan intenso, fondo e típico como Castela”. Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor*, *op. cit.*, p. 165.

²⁶² “Todo é asegún”. Tucho Calvo, “Non che digo si nin non”, *La Voz de Galicia*, 25/07/2005.

“[...] referíndome concretamente a Galicia, ese tipo de creación de prototipos de actitudes exemplares, de descubrimento de valores, como son a relación coa natureza, a percepción da natureza, a percepción dos saberes tradicionais, dos valores artísticos en xeral, creo que é unha tarefa desde o primeiro ensino deica a Universidade, porque a Universidade ten que facer eses tipos de saberes científicos, de transmisión técnica, de coñecementos da época, pero ao mesmo tempo debe ter unha dimensión de formación de homes exemplares”²⁶³.

Celestino empezou afirmando que o humor veu de Inglaterra para o resto de Europa, sería iso o que o levou a ler a Popper? Servirá o humor de estilete ben afiado para cravar nos puntos máis vulnerables dun pensamento e así inutilizalo ou reforzalo? Onde debemos situar o último crisol do organigrama mental de Celestino? Administrativo, erudito, tradutor, crítico, ensaísta, humanista, humorista, como intitúlalo?

²⁶³ Celestino Fernández de la Vega, *Galicia 2002*, Vigo: Secretariado de publicacións de la Universidad de Santiago de Compostela, 1978, p. 241

IV

UN RACIONALISTA CRÍTICO

[...] por esa sorprendente coincidencia dos máis diversos fenómenos dunha época.

(C. F. V.)

Outro dos estudos prometidos e non publicados foi un sobre o filósofo K. Popper. As súas revolucionarias ideas sobre a verdade científica, a contraposición entre o criterio de verificación proposto polos neopositivistas e o de falsificación popperiana, a distinción entre verdade obxectiva e certeza, a imposibilidade de, nin co tempo, chegar a alcanzar a Verdade, a necesidade de lles dar ás experiencias sensoriais a tarefa de falsear non a de confirmar as hipóteses (invencións libres, ao cabo, da intelixencia humana), a importancia dos erros para a ciencia e mais a política, a historia da ciencia como proceso que avanza cada vez que se descobre a falta de firmeza dunha teoría, lei ou enunciado tidos por verdadeiros deica entón, a sociedade aberta, os dereitos individuais, a importancia da liberdade para cerrarlle o paso a calquera forma de totalitarismo, e, tamén, para desviarse dos modelos interpretativos lóxico-mecanicistas, son todas innovacións conceptuais ás que Celestino se sente moi próximo e das que participa. A provisionalidade é, precisamente, o máis propio das formas de saber humano aparentemente máis seguras: a ciencia e a socioloxía.

O máis importante da obra de Popper reside precisamente na posibilidade de converter en erros verdades nunca discutidas e na imposibilidade de substituír uns dogmas por outros. Á interinidade de toda verdade contraponse a imposibilidade de calquera certeza. O imperio da probabilidade substitúe coas achegas do inglés ao das seguranzas tanto idealista como realista. O método que prescribe barallar unha hipótese refutándoa de seguido por ver se resiste ou non a presión á que se somete é o novo prototipo de experimentación.

Por que Fernández de la Vega ve no autor inglés un referente ao que acudir? Non lle chegaba con Heidegger? Que atopa en Popper que non estivera no teutón?

A actitude valente para propor unha nova teoría que substitúa as oficiais, sabedor da pouca tolerancia que se respiraba entre os intelectuais do momento (positivistas, neopositivistas e galeguistas realistas), seguramente

foi unha das razóns para se fixar no autor de obras tan senlleiras coma *La sociedad abierta y sus enemigos* (1934) ou *La miseria del historicismo* (1957). Tamén a crenza no poder da intelixencia creadora para dar por superado o período obxectivista do coñecer humano e decidirse pola espontaneidade sempre á sombra do seu inseparable mestre, o erro. Calquera produto mental que non resista a crítica non é de fiar. E isto na historia da ciencia supón un avance por canto nin no mundo material nin no consciente reside en exclusiva a posibilidade de fixar a verdade desentendéndose dos límites que un (mente) e outro (erro) lle imponen a toda teoría científica. A actuación do espírito sobre a materia produce cultura, que será de confianza mentres algunha consecuencia negativa non desminta a bondade desa solución, isto é, non demostre que é falsa.

“Eu, dille á R. Piñeiro, vou escribir un libro, apoiándome no pensamento de Karl Popper, tratarei de interpretar eses problemas do noso tempo”²⁶⁴.

Cales son as preocupacións dese tempo?

Para o lucense, que pasou media vida falando de verdade, liberdade, beleza, autenticidade, mergullado nun océano de ideoloxías varias, un problema importante é buscar procedementos para distinguir a verdade da falsidade. Cales serán os instrumentos que permiten distinguir eses conceptos dos seus opostos? O método do ensaio-erro será o crisol para descartar as que certamente non cumpren a definición; cando un comete un erro nas relacións coa familia, por exemplo, descobre a falsidade dos presupostos que o levaron a tal desenlace. É este un método de verificación nunca proposto, xa que induce e busca os fallos, non os acertos; fai progresar a ciencia polo camiño do acercamento efémero (verosimilitude) á verdade e do perfeccionamento por exclusión do coñecemento, sen que xamais se chegue á meta cobizada. Cada erro cerra unha posibilidade, así como cada nova proposta intelectual abre outra. Os fracasos son criterios seguros de imposibilidade para calquera suposto intelectual. Nin ren máis. A preocupación do científico ha ser buscar o chanzo máis feble de calquera argumentación para ver se aí rompe a teoría desde a que se razoa. A refutación e non a verificación é a proposta popperiana da que gusta o lucense para todo tipo de pescudas:

“O problema de saber que é a ciencia e o valor definitivo que ten o porvir científico é unha cousa moi discutible: Karl Popper, un pensador importante, sostén unha cousa interesante para todos

²⁶⁴ Celestino Fernández de la Vega, cita de Ramón Piñeiro, en “lembrando ó Cilistro”, *Grial*, n.º 95, Vigo, 1987, p. 20.

nós, que o destino da ciencia e o coñecemento da ciencia non ten de ningunha maneira carácter definitivo, senón todo o contrario, está destinada a ser refutada; é un saber provisional, porque aquilo de “que o coñecemento científico é coñecemento verificado”, segundo Popper é ao revés. O característico de todo coñecemento científico é a posibilidade de ser falseado, e o destino é ser falseado. Toda ciencia anterior é un conxunto de equivocacións, de saberes provisionais que se van rectificando; todo pasa coma no destino individual, que o home coa idade sabe máis porque sabe o que ignoraba antes, vai aprendendo a ignorar”²⁶⁵.

A cita, xenerosa, subliña con trazo vermello o rexeitamento da verificación como criterio de verdade e a preferencia do ensaio-erro²⁶⁶ como provisional forma de ir tirando mentres non apareza o sinal vermello no camiño. Neste filósofo encontra o soporte epistemolóxico que terme do edificio cimentado sobre as novas ideas da verdade como manifestación, da esencia da verdade como liberdade, das artes plásticas como creatividade, da beleza como expresionismo, do ente humano como existencia, do ser como nada, da esencia como posibilidade, do humor como comprensión e, á fin, do ser humano como animal consciente. En definitiva, unha teoría da ciencia que harmonice co novo humanismo europeo. Eses son os problemas do “noso tempo” aos que hai que buscar un por que.

A iso debe engadirse o espírito positivo, comunicativo, comprensivo e de boa vontade do inglés que Celestino xa atopara en Heidegger e que tanto estima por actuaren de contrapeso ao seu natural de tristura destilada no alambique da razón. O ser humano non ten por que aceptar o mundo tal e como llo presentan as distintas visións actuais; tampouco as pasadas; ten liberdade para imaxinar outras posibilidades que sen se saír del rompan co deica hoxe pensado como verdadeiro.

En efecto, canto deixamos dito verbo do pensar de Celestino poderíamos atoparlle un punto de encontro na primoxenitura do suxeito sobre o obxecto. O ser no mundo, o ser humano, é unha existencia aberta e activa, ilumina e propón modelos interpretativos, sábese fanal e deus prometeico da experiencia que ten do real á vez que detective de verdades que lle transcenden. Existencia que só pode entenderse desde a imaxe dun universo tamén aberto e necesitado de axentes dinamizadores. Á “correspon-

265 Celestino Fernández de la Vega, “Visión de Galicia no ano 2002”, en *Galicia 2002*, Vigo: Secretariado de publicacións de la Universidad de Compostela, 1978, p. 140.

266 “Todo o noso coñecemento medra só mediante o labor corrector dos nosos erros”. Karl Popper, Prefacio á 2ª edición, en *Conjeturas y refutaciones*, trad. de Néstor Míguez, Barcelona: Ed. Paidós, 1972.

dencia” tantas veces citada pouco de pasivo podemos atribuírlle por parte dos suxeitos, pero dabondo para non vivir nun solipsismo individualista; o seu ser fica reducido a un racionalismo crítico, isto é, a un mundo mental (pensamentos) disposto a aprender dos propios fallos; a racionalidade radica en non dar ningunha solución tentativa da realidade (contido) como algo definitivamente clausurado para novas interpretacións. Para manter o estatus de crítico non se ha fiar de nada e sempre está a tirar dos engarces no discurso científico, busca exemplos en contra dos argumentos utilizados, para ver se aguantan ou non a vixilancia artificialmente provocada. Crítico non só significa actitude pasiva (listo para ser desmentido por outro), existencia de que tamén os outros entren á procura da verdade, senón tamén autocrítica (“intentos de falseamento”), coraxe para o exercicio pleno da liberdade sobre as propias tentativas. Para o racionalismo crítico, contrastar unha conxectura equivale a buscarlle os puntos débiles, descubrirlle os defectos a espreita de, así, poder rebatela e rexeitala se non resiste (quen se contradí, por exemplo, mente) algunha desas probas.

Se quixermos cualificar o modelo de pensamento de Fernández de la Vega, este podería ser o título que mellor lle acaería. Todo produto cultural ha ser fiestra e espello simultaneamente entre o eu e mais o mundo no que vive.

En que consiste, pois, esa “correspondencia”? En que ao pensado polos seres humanos de momento nada en contra din os feitos, pero non hai garantías de que siga a ser así no futuro. En verdade, nin a concordancia clásica nin a do ideal romántico da liberdade poderán ser comprobadas agora e sempre, pero si a non concordancia, isto é, o feito de estar a tratar as cousas como, inequivocamente, non son; a racionalidade nese caso exerceuse fiándose só dos erros, buscando o que é, sabedores só do que non é; e iso abonda, pensa Popper, para falarmos de enunciados científicos, de conformación, de obxectividade²⁶⁷, de máis ou menos acercamento á verdade, de método acertado para validar cantos preparados saen da casa das ciencias.

Pode pensarse, entón, que o suxeito é a rocha segura sobre a que basear de xeito exclusivo o saber humano? Tampouco, porque tamén a subxectividade da que saen as anticipacións científicas aboia sobre o ignoto, o misterio, a non-verdade. Os entes humanos non son o derradeiro fundamento do edificio explicativo que fan sobre o mundo no que viven. Máis isto, que tanto lle interesou a Celestino, nin ren preocupou a Popper. A este chégalle

267 “[...] o noso coñecemento medra coa axuda do método feito de ensaio-erro; a principal diferenza entre o coñecemento precientífico e científico reside en que neste nivel buscamos conscientemente os erros: a adopción consciente do método crítico resulta ser o principal instrumento de crecemento [...] o método crítico consiste, polo xeral, na busca de dificultades ou contradicións e a súa resolución tentativa; o enfoque crítico pode levarse, incluso, máis aló da ciencia...”. Karl Popper, *Búsqueda sin término*, trad. de Carmen García Trevijano, Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 184

co que ten entre mans e retorcelo liberrimamente e sen fin, non necesita da metafísica agás para estar renovando deseguido as conxecturas.

E iso, precisamente, é o que xustifica as achegas que Celestino quería facer no libro prometido. Amosar a complementariedade e continuidade entre a teoría do Ser de Heidegger e a do coñecer de Popper nunha época de necidade e soidade para Galicia. E facelo con sentido de ida e volta, de forma reversible, salvando sempre o punto de partida e de chegada: a liberdade que busca para o páramo galego. A revalorización desta ten que se facer en todos os campos se realmente se pretende unha europeización auténtica e non falsificada.

A liberdade, que Heidegger entende como posibilidade metafísica para soste a correspondencia dos xuízos indicativos, Popper xa a coloca no mesmo pensar individual tamén, de certo, como posibilidade para calquera afirmación predicativa. Se naquel a adecuación exige previa liberación, neste a correspondencia consiste no exercicio concreto desa liberdade, isto é, en propor xuízos abertos –“verdadeiramente nunca se pode estar seguro de nada”– e con posibilidade de seren verdadeiros.

A misión de aclarar os novos conceptos do galeguismo esténdese desde os novos fundamentos ata os novos criterios de demarcación científica. A emoción que se pode experimentar de ver como todo engasta nun mesmo esquema interpretativo lévao a sentir os afoutos propios de quen pretende poñerse ao fronte da infantería do galeguismo contemporáneo. O lucense tiña claro desde moi novo que el ficaría na historia como o manancial no que saíron á luz as novas verdades para o galeguismo do presente –“a galegitude de Galicia”– e, tamén, que a súa obra sería un exemplo de como no futuro serán necesarias outras formas de entender Galicia mantendo, iso si, a necesidade de que se preocupen da totalidade, isto é, do ser de Galicia²⁶⁸. A paixón especulativa non lle permite visións fragmentarias entre distintos saberes e imponlle a necesidade de preguntar polos fundamentos do que se amosa na superficie. Cando se baixa aos fondos aparecen, non só as coincidencias senón a lóxica interna que as preside; tamén a presión que as fai agromar no pensamento creador. É o momento no que o pensar rilla todas esas evidencias do sentido común que actúan de refuxio para os preguizosos e covardes a hora de exerceren a liberdade de supoñer novos mundos conceptuais. É o momento no que as coincidencias á vez

268 No ano 1960 R. Piñeiro lémbrale a misión salvadora que ha asumir entre os galegos. Dille así: “Os espíritos superiores teñen o deber de poñérense ó servizo dos que están por debaixo deles. Os valores da cultura hai que os afirmar e defender entre os “bárbaros”. É un esforzo penoso, abnegado, ás veces mesmo heroico, pero é necesario. O solipsismo espiritual é un grave pecado contra a cultura [...] O primordial é crear, achegar, facer obra boa; o secundario, a crítica da obra mala”. Ramón Piñeiro, “Cartas de R. Piñeiro a Celestino F. de la Vega”, *Grial*, n.º 111, 1991, p. 455.

que sorprendentes restan unificadas e adecuadamente respondidas. É, por fin, a obra dun autor que presenta unha emenda ao conxunto de proxectos habidos para alicerzar un só, alternativo e de potencia evocadora totalizadora.

Entre as preguntas e o interese pola verdade de Heidegger, as regras popperianas para facer coñecemento científico (en definitiva, seguir o *Modus Tollens*) e as respostas que o lucense tiña arranxadas, o galeguismo de finais do século XX queda situado nese espazo-revelación (Liberdade) no que a luz do novo humanismo reloce con parecida intensidade á europea. A realidade galega fica, así, reconstruída desde un suxeito sen confíns nin fóra nin dentro de si; coma se a experiencia de non ser libre exacerbara o devezo (non hai quen a pague) de liberdade (só se sabe o que vale cando se perde).

Que atopa en Popper que non estea en Heidegger? O concepto de sistema e mais a necesidade do erro como criterio científico²⁶⁹ antes que como fundamento.

En efecto, é un lugar común que Heidegger non conformou un sistema á maneira de Kant ou Hegel. Sempre andou con novas preguntas a vellos problemas de vellos autores; desentendeuse do que nun filósofo acostuma ser unha constante: enlevar arredor dun esqueleto conceptual todas as preguntas ora pola vida, ora pola morte, o universo ou a totalidade do ser. Con que as respostas concorden lóxicamente ou, mellor, unhas se reforcen en coherencia coas outras resta garantida a pretendida ordenación. Tal aspiración nin lle interesa nin se dá na obra do alemán. A Celestino si lle importa e, de feito, existe nas poucas páxinas que para as xeracións futuras tivo a ben escribir. En Popper encontra un bo referente para garantir de por vida a procurada sistemática: un mesmo criterio de demarcación científica para calquera forma de saber humano; unha exixencia da racionalidade humana cando mira coa vista en horizontal. A fondura daquel complementaa a horizontalidade deste.

A función dos erros non é a mesma en ambos os autores. Para un, os erros están en preocuparse polos entes concretos pois estes son espantallos sen contido de verdade, para o outro aqueles, xustamente, son os que deixarán quedar mal/ben a quen a eles se achegue coa pretensión de os comprender. O pensar crítico exerceuse en dous niveis distintos de realidade: metafísico un, gnoseolóxico o outro. É a diferenza que hai entre un enfoque metafísico (non refutable) e outro epistemolóxico (refutable); entre a

²⁶⁹ “O criterio para fixar o estatus científico dunha teoría é a súa refutabilidade”. Karl Popper *op. cit.*, p. 61.

busca de novos fundamentos para as novas perspectivas sobre a existencia humana e a procura de novos crisois para descartar ou restrinxir a validez dunha hipótese científica; en definitiva, da liberdade humana cando se propón descubrir o ser das cousas. A metafísica dá o impulso e propón as metas, realiza preguntas radicais e formula novos problemas, a epistemoloxía indica o camiño a seguir. Entre elas hai continuidade por canto a metafísica suxire moitas novas hipóteses e a epistemoloxía malla nelas deica ver se restan anuladas ou non como posibles explicacións.

En Popper, ademais, encontra os principios que o levarán a vivir nunha atmosfera de radical incerteza conxurando calquera risco de dogmatismo e mesianismo social. A loita a prol do progreso da liberdade individual, extensiva e intensivamente, é a lección que Celestino quere aplicar en Galicia, convencido de que han ser os galeguistas os que aproveiten as oportunidades derivadas do modelo europeísta que el debuxa. Os que o acusan, a par de Piñeiro, de ser un galeguista de moito pensar e nada actuar descoñecen a invitación á actividade individual, á acción galeguista, ao optimismo creador, á crítica da forma de gobernar, á realización, en definitiva, dunha existencia civilizada para a sociedade galega como os cernes do seu deseño teórico. O tempo que aos dous lles tocou vivir antes que compromisos de razón práctica, acaso non precisaba con máis urxencia proxectos de razón teórica? Nunha época posbélica de imposicións arbitrarias a eito, que outra cousa sería de máis interese para os galegos que a procura de todo tipo de liberdades? Ou será que a pertenza obxectiva a unha circunstancia histórica non determina os proxectos intelectuais? O Ser e as actuacións críticas dos individuos van sempre da man. Iso explica que por máis forte que unha teoría sexa (v. gr., a Física de Newton) nunca terá garantido o éxito final (válida para sempre).

Tamén explica que a distinción feita por Piñeiro xa en 1957 entre galeguismo e nacionalismo e a opción por “intelectualizar o sentir galeguista” coma a preferida polos dous lucenses, estaba pensada en función do rearme moral dos nados nesta cacho de terra para un futuro de liberdades políticas.

Casan a liberdade individual popperiana e a metafísica heideggeriana? A esencia da verdade é para os dous a liberdade? A verdade áchase sempre agochada nas profundidades? O coñecemento humano tamén para Heidegger é aproximativo? O Ser e o coñecer identifícanse? A antropoloxía individualista de un e mais a analítica existencial do outro, non andan polo mesmo vteiro?

Unha resposta afirmativa a cada unha desas cuestión será a mellor forma de argumentar por que Celestino urdiu un esquema de pensamento ao redor deses dous autores sen se contradicir nin corrixir ningún. Con todo

convén aclarar que se Popper non vai máis aló do querer individual é porque con iso chégalle para ensarillar a teoría do coñecemento e mais o seu histórico desenvolvemento, non porque negue, por exemplo, a dimensión transcendental da liberdade da que tanto uso fai Heidegger, nin a existencia de constantes naturais (lei da gravidade) non susceptibles de verificación, pero si actúantes.

Nesas, ao lucense non lle sería gravoso agostar a cabeza pondo á luz do día as manifestacións culturais derivadas de dúas ideas nutricias: as que teñen no Ser e no eu individual os dous polos desde os que explicar “as coincidencias dos fenómenos dunha época”. O nexos entre eles sería o libro no que recollería todos os elementos válidos para o presente galego e que, a non dubidar, seguiría merecendo a consideración dos que cavilan sobre a actualidade galega. A reflexión con horizonte transpirenaico foi o obxectivo constante do labor intelectual deste devoto da cultura galega.

Deixou pouca escrita pero “creou, achegou e fixo moita obra boa”: dar cheda ao carro da “Liberdade” como “Esencia” da “Verdade” e ás tres como valores por excelencia do novo humanismo e, por que non, como nomes tan eufónicos coma cruciais na cultura occidental. Labor de necesidade para unha cultura deficitaria, “menesterosa”, na acepción contemporánea desas tres existencias. Existencias que nese anunciado libro nada terían que ver coa corrente cultural do existencialismo europeo, tan amigo de pintar en negro non só a nada e mais a morte, a liberdade e incluso a verdade, senón tamén o Ser e mais a vida. A constante que a Celestino lle vén de Heidegger e prosegue con Popper só fala de optimismo, de comprensión, de comunicación, de esperanza nun futuro mellor para a cultura galega, de constante enxerte no mundo galego, de luz e coñecemento, de liberación, de coidados; e, sen nomeala expresamente, sempre de “Liberdade” como o valor supremo do nacente mundo cultural. Nada ten que temer do futuro o galeguismo se en todas as súas actuacións salva este primeiro principio. O resto virá de seu.

Este é o gran repertorio das posibilidades abertas para a realidade galega. Podemos supor que sería o testamento intelectual dun autor sementador de ocasións que a outros lles cumprirá prestar atención con optimismo. Novos posibles, futuro de esperanza, plenitude, positividade, inicio dun novo ciclo cultural, ser humano ategado de virtualidades, viveiro con porvir: velaí as oportunidades que desbordan os marcos interiores individuais e revelan a necesidade de tomar conciencia da nova situación do ser humano reconciliado coa realidade na súa totalidade, que, inequivocamente, abarca máis do que as ciencias rexistran polos anteollos dos microscopios.

Os coidadores de esclarecer a abertura do ser humano que vive e actúa en Galicia a ese novo mundo serán fieis ao espírito de Celestino se reforzan

o optimismo intelectual coa vontade de facelo efectivo; e se o fan sen se doeren das ocasións perdidas ao longo dos tempos pasados, serán, asemade, continuadores dunha obra que demanda perenne posta ao día. Actualización que incluírá como consecuencia o quedaren concernidos polas moitas aplicacións desa pouca obra aquí esfiañada en formato preguntón.

O recorrente mundo das sombras existencialistas, as mortes que resumen a ceifa nietzscheana, servirán, e niso reside, de forma paradoxal, a principal achega intelectual do lucense, tanto para os intelectuais preocupados pola “Europeidade de Galicia” da segunda parte do s. XX coma para o galeguismo dos días vindeiros, de alicerces dos que sacar unha nova cultura chea de pulos vivificadores. A escenografía de grises entre os que habitou reforza a carga simbólica que esconden dentro os curtos ensaios que levan ao pé a sinatura C. F. de la Vega: a busca e posta en escena para Galicia dunha interpretación en claves positivas do nihilismo moderno. É a vía iluminativa para as novas verdades do galeguismo renovado.

Importoulle menos o espírito do pobo galego (romanticismo) que gastar todo o seu tempo en artellar un pensar autónomo e libre (ilustración) na procura dos fundamentos da verdade desde os alicerces iluminados polos fundadores do “novo humanismo” europeo. Consumíase por abordar a realidade sacudíndose relativismos, escepticismos e demais subxectividades preñadas de señorío, do mesmo xeito que por se desprender dos obxectivismos e absolutismos realistas; nin se deixa levar pola tese de que todo vale e, daquela, convén desentenderse das exixencias pedidas pola coherencia lóxica do verdadeiro e do falso, nin, menos aínda, pola convicción de que a verdade está aí, feita de vez, e nós temos a obriga de nos someter a ela; como alternativa a estes modelos clásicos, a orixinalidade do que articula arredor do concepto metafísico de Liberdade tanto máis resplandecerá canto máis se incida e alisen as novas acepcións das nocións que vimos de degraer.

O esforzo ha redobrase cando se trata de confrontar este Humanismo co antropolóxico nacido co Renacemento e rematado no Romanticismo; a razón é obvia: pór luz racional na vida, no existir temporal, no mundo de cadaquén e, á fin, na totalidade do Cosmos responderá aos tempos presentes se as pontes entre o mundo natural e o ser humano uñan, precisamente, nesas dúas beiras.

Mais iso precisa ter claro que o *Dasein*, ser individual, non é o gardián do Ser, senón o que arela deixarse interpelar e verse inserto nel; que, en resumo, todas as mostras que se dan naquel son verdades ao alcance de calquera que estea atento ás aparicións libres deste.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRA ENSAÍSTICA

- “Cultura y comunicación”, en *Presencia de Galicia*, Vigo: Ed. Galaxia, 1951.
- “Perfil gallego de Valle-Inclán”, en *Seara nova*, Lisboa, n.º 1126-27, Lisboa, 1951.
- “Campanas de Bastabales”, en *7 ensaios sobre Rosalía*, Vigo: Ed. Galaxia, 1952.
- “Introducción” a *Da esencia da verdade*, Vigo: Ed. Galaxia, 1956.
- “Abrente e solpor da paisaxe”, en *Homaxe a D. Ramón Otero Pedrayo*, Vigo: Ed. Galaxia, 1958.
- “La pintura ejemplar de Carlos Maside”, *Galicia emigrante*, n.º 35, 1958.
- “Dous escritores ingleses na praza maior de Lugo”, *Galicia emigrante*, n.º 36, 1958.
- “Vida e poesía de Luís Pimentel”, en *Sombra do aire na herba*, Vigo: Ed. Galaxia, 1959.
- *La tecnificación de la Administración Pública*, Madrid: Estudios Administrativos, 1962.
- “Braque, pintor de lo nunca visto”, *Grial*, n.º 2, 1963.
- *O segredo do humor*, Vigo: Ed. Galaxia, 1963.
- “Grandío, pintor con secreto”, *El Progreso*, 09/06/1966.
- “Sobre la persona y la obra de García-Sabell”, en *Grial*, n.º 15, 1967.
- *El enigma de Santa Eulalia de Bóveda*, Lugo: Ediciones Celta, 1970.
- Voz “Lugo”, en *Gran Enciclopedia galega*, t. XII, Santiago: Silverio Cañada, editor, 1974.
- “Castelao nunha escola de humor negro”, *Grial*, n.º 47, 1975.
- “El otro Grandío”, *El Progreso*, 08/04/1977.
- “A pintura emblemática de Luís Seoane”, *Grial*, n.º 65, 1979.
- Los de “Ronsel”, *Ronsel*, ed. facsimilar, Barcelona: Ediciones Sotelo Blanco, 1982.

- “Notas”, *Grial*, n.º 95, 1987.
- “Nietzsche e Heidegger”, *Luzes de Galicia*, n.º 12, 1988.
- “Cartas de Celestino F. de la Vega”, *Grial*, n.º 111, 1991.
- “El abrigo de pieles”, *Fantasia*, n.º 20, 1945.

Este último sen ser un ensaio propiamente, si é creación orixinal (un conto) do autor.

2. TRADUCIÓNS

- J. C. Pokorny, *Cancioeiro da poesía céltiga*, Santiago de Compostela: Ed. Bibliófilos Gallegos, 1952 (en colaboración con Ramón Piñeiro).
- M. Heidegger, *Da esencia da verdade*, Vigo: Ed. Galaxia, 1956 (en colaboración).
- Ramón Piñeiro, *Dos ensayos sobre la saudade*, Buenos Aires: Ed. Alén-Mar, 1961. (Trad. ao castelán).
- Otto Nass, *Reforma administrativa y ciencia de la administración*, Madrid: Estudios Administrativos, 1964.
- P. Neumann, *La administración reguladora de la economía*, Madrid: Estudios Administrativos, 1964.
- E. Forsthoff, *Sociedad industrial y Administración Pública*, Madrid: Estudios Administrativos, 1967.
- E. R. Hubber, *Administración autónoma de la Economía*, Madrid: Estudios Administrativos, 1967.
- K. Behlert, *Principios de organización*, Madrid: Estudios Administrativos, 1967.

3. ENTREVISTAS

- “Entrevista a Celestino F. de la Vega”, *El Progreso*, 16/03/1951.
- “Parlamento de las letras gallegas” (Una encuesta de El Progreso), *El Progreso*, 15/03/1961; 26/03/1961 e 04/04/1961.
- C. F. V., “Sucedáneo de autorretrato”, *Índice*, n.º 198, 1965.

- F. P., "Celestino Fernández de la Vega, o el secreto del humor", *Faro de Vigo*, 31/07/1969.

- Labandeira, X. L., "Celestino Fernández de la Vega", *A Nosa Terra*, n.º 119, 1980.

4. ARTIGOS EN PERIÓDICOS

- "Mi homenaje. A mi Unamuno", *El Progreso*, 06/10/1934.

- "El tránsito masculino a los quehaceres domésticos", *El Progreso*, 05/07/1934.

- "Un poeta lucense. Gamallo Fierros". *El Progreso*, 01/11/1934.

- "Intentos. Baroja y el público", *El Progreso*, 06/01/1935.

- "Observaciones de un aprendiz de literato", *E Progreso*, 01/9/1935.

- "Telas de Picasso", *El Progreso*, 24/03/1936.

- "Sobre la crítica musical", *El Progreso*, 24/11/1943.

- "Domingo", *El Progreso*, 01/12/1943.

- "Otra vez la *Gran Vía*", *El Progreso*, 09/12/1943.

- "Fotos en el Círculo", *El Progreso*, 13/09/1944.

- "Intermezo", *El Progreso*, 30/03/1944.

- Catro artigos sobre o "ideario" e mais o "emocionario" dos celtas, *La Noche, Suplemento del sábado*, n.ºs. 6, 7, 8 e 10 de 1949.

- "Las siete ciudades del reino de Galicia", *Faro de Vigo*, número especial conmemorativo do centenario 1853-1953.

- "Cuentos gallegos de Ángel Fole", *El Progreso*, 04/10/1953.

- "Un artista silencioso", *El Progreso*, 06/03/1965.

- "El enigma de llamarse La Coruña", *La Voz de Galicia*, 10/04/1968.

- "Jesús Bal y Gay", *El Progreso*, 17/06/1973.

- "Desfile de escritores extranjeros", *El Progreso*, 06/10/1974.

- "Os de Ronsel", *El Progreso*, 07/01/1975.

- "Breve elogio sorpresa de A. Fole", *El Progreso*, 26/01/1975.

- "Algo sobre Heidegger", *El Progreso*, 16/04/1986.

- “Madia leva, madia ten”, *El Progreso*, 01/04/1987 (reproducción).
- “Recuerdo y semblanza de Luís Pimentel”, *El Progreso*, 19/12/1995 (reproducción).
- “Se escribe demasiado”, reproducido por Siro López, en *Celestino Fernández de la Vega*, Santiago: Xunta de Galicia, 2001.

5. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALLG, *El Correo Gallego*, 20/04/1986.
- Alonso Girgado, L., Moreda Leirado, M., Vilariño Suárez, M.^a, “*Yunque* nos contextos de prensa galega e luguesa”, *Yunque*, edición facsimilar, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Secretaría Xeral de Política Lingüística, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2006.
- Alonso Montero, X., “Celestino: descrición e lembranza de urxencia”, *Faro de Vigo*, 28/03/1986.
- Idem, *Páxinas sobre Rosalía de Castro*, Vigo: Edicións xerais de Galicia, 2004.
- Anónimo, “In memoriam”, *Grial*, n.º 92, 1986.
- Idem, “Celestino escribe sobre Fole académico”; “Fole sobre o valleinclanismo de Celestino”, en *Grial*, n.º 95, 1987.
- Arias Bal, J., “Jesús Bal y Gay, músico lucense”, *Lucensia*, n.º 31, 2005.
- Idem, *Jesús Bal y Gay*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, 2001.
- Azcoaga, E., “Carlos Maside”, *Eufonía*, ed. facsimilar, n.º 1, Buenos Aires (1958-1959): Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Dirección Xeral de Política Lingüística, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2005.
- Barreiro, C., “La Editorial “Galaxia” al servicio de la cultura gallega”, *Galicia emigrante*, n.º 7, 1954.
- Barreiro Rivas, X. L., “Galicia en Europa: o novo camiño”, *Encrucillada*, n.º 80, 1992.
- Bernárdez Vilar, X., *Cadernos Ramón Piñeiro (VI)*, Santiago: Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2004.

- Blanco Amor, E., “Fundamento galego de Valle-Inclán”, en *Galicia*, Caracas, n.º 2, 1952.
- Borrow, G., *La Biblia en España*, Introducción, notas e tradución de Manuel Azaña, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Calvo, T., “Non che digo si nin non”, *La Voz de Galicia*, 25/07/2005.
- Carvalho, D., *Die Ontische Struktur*, Stuttgart: Neske, 1961.
- Idem, *Die Ontische Stimme*, Freiburg: Rudolf Goldschagg, 1965.
- Cid Cabido, X., *Luís Seoane 1910-1979*, Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1993.
- Cora, Xosé, *Dicionario de Fole*, Lugo: Fundación Pedro Barrié de la Maza/El Progreso, 1979.
- Costa Gómez, A., “El humor metafísico de F. de la Vega”, *La Voz de Galicia*, 24/04/1986.
- Couceiro, Xoán Carlos, “O pensamento galeguista (o ensaio filosófico de postguerra)”, en *Historia da literatura galega*, Vigo: AS-PG, 1996.
- Doménech Rico, F., *La zarzuela chica madrileña*, Madrid: Ed. Castalia, 1995.
- *Expedientes de alumnos*, n.º 290, Arquivo do IES Lucus Augusti, Lugo.
- Fernández, C., *O pensamento epocal en Celestino Fernández de la Vega*, A Coruña: Ed. Caixa Galicia, 1988.
- Idem, “Unha sabedoría”, en *Crítica e autores I*, A Coruña: La Voz de Galicia, biblioteca 120 galega, 2002.
- Fernández del Riego, F., *O río do tempo*, Sada-A Coruña: Edicións do Castro, 1990.
- Idem, *Un epistolario de Ramón Piñeiro*, Vigo: Ed. Galaxia, 2000.
- Fole, A., *Terra brava*, Vigo: Ed. Galaxia, 1955.
- Idem, “Rescate de Valle-Inclán”, *Galicia*, Caracas, n.º 7, 1953.
- Franco Grande, X.L., *Os anos escuros*, Vigo: Ed. Galaxia, 2004.
- Idem, “Mestre nos anos escuros”, *Faro de Vigo*, 09/04/1986.
- García Martí, V., “Prólogo”, Rosalía de Castro, *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1972.
- García-Sabell, D., *Paseata arredor da morte*, Vigo: Ed. Galaxia, 1999.
- Idem, “A entraña do humor”, *Grial*, n.º 95, 1987.

- Idem, “A aguda mente de Celestino”, *Grial*, n.º 95, 1987.
- Gómez Rivas, I., *Boletín galego de literatura*, n.º 18, 1997.
- Gonsar, C., “Un vello comentario sobre Celestino”, *Faro de Vigo*, 09/04/1986.
- Idem, “O pensamento esencial de Celestino F. de la Vega”, *A Nosa Terra*, n.º 291, 1986.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera C., Madrid: Ed. Trotta, 2003.
- Idem, *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira A., Buenos Aires: Ed. Losada, 1969.
- Idem, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, trad. de Gunther Blessing y Eleazar Molina, *Revista de Filosofía*, n.º 14, Enero-Diciembre, 2003, Mérida-Venezuela.
- Iglesias Díaz, J., “Carta aberta a D. Celestino Fernández de la Vega”, *Vida gallega*, n.º 768, 1961.
- Leyte, A., *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005.
- Idem, *Ensaio sobre Heidegger*, Vigo: Ed. Galaxia, 1995.
- Lisón Tolosana, C., *Construir Europa*, Madrid: Fundación encuentro, 1996.
- López, S., *Celestino Fernández de la Vega*, Santiago: Xunta de Galicia, 2001.
- Idem, “O humorismo, un xénero moderno”, en *Crítica e autores I*, A Coruña: La Voz de Galicia, biblioteca 120 galega, 2002.
- López Vázquez, R., “Celestino, a filosofía e a feira”, *Terra Chá*, 2000.
- Meilán, Elvira M., *Para los que no vieron. Francisco Lamas López, memorias del alma lucense republicana*, Sada-A Coruña: Edicións do Castro, 2006.
- Mincó, E., *Mil preguntas sobre Lugo*, Lugo: Ed. El Progreso, 2005.
- Neira Vilas, X., *Castelao en Cuba*, Sada-A Coruña: Edicións do Castro, 1986.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Madrid: Rev. de Occidente, 1969.
- Otero Pedrayo, R., *Obras selectas. Ensaio II*, Vigo: Ed. Galaxia, 1983.
- Piñeiro, Ramón, “Galaxia e a cultura galega”, *Vieiros*, n.º 3, México, 1965.
- Idem, “Lembrando ó Cilistro”, *Grial*, n.º 95, 1987.
- Idem, “Heidegger na cultura galega”, *Grial*, n.º 103, 1989.
- Idem, “Cartas de R. Piñeiro a Celestino F. de la Vega”, *Grial*, n.º 111, 1991.
- Idem, *Filosofía da saudade*, Vigo: Ed. Galaxia, 1984.

- Popper, K., *Conjeturas y refutaciones*, trad. de Néstor Míguez, Barcelona: Ed. Paidós, 1972.
- Idem, *Búsqueda sin término*, trad. de Carmen García Trevijano, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Risco, M., *España sagrada*, t. XL, ed. facsimilar, Lugo: Ed. Alvarellos, 1992.
- Porrúa, M.^a del Carmen, *La Galicia decimonónica en las Comedias Bárbaras de Valle-Inclán*, Sada-A Coruña: Edición do Castro, 1983.
- Rodríguez Fernández, M., “Entre dúas augas”, en *Crítica e autores I*, A Coruña: La Voz de Galicia, biblioteca 120 galega, 2002.
- Rodríguez Guerra, A., *Epistolario gallego de Miguel de Unamuno*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2000.
- Rodríguez Losada, M.^a Esther, voz “Maside, Carlos”, en Gran Enciclopedia Galega, t. XXVIII, editor Silverio Cañada, Lugo: El Progreso-Diario de Pontevedra, 1984.
- Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Editorial Síntesis, 2006.
- Rof Carballo, X., “Celestino F. de la Vega”, *Grial*, n.º 95, 1987.
- Salvador Lorenzana, “Celestino F. de la Vega”, *Galicia emigrante*, n.º 22, 1956.
- Smither, Wiliam J., *El mundo gallego de Valle-Inclán*, Sada-A Coruña: Edición do Castro, 1986.
- Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, Ourense: Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, 2003.
- VV.AA., *Figuracións*. Luís Seoane, La Coruña: *La Voz de Galicia*, 1994.
- VV.AA., *Galicia 2002*, Vigo: Secretariado de publicacións de la Universidad de Santiago de Compostela, 1978.
- VV.AA., *Homenaxe a Francisco Fernández del Riego*, Vigo: Fundación Premios da Crítica-Galicia, 2002.
- VV.AA., *Paisaxe e cultura*, Vigo: Ed. Galaxia, 1955.
- Vega, Ángel de la, “Catro vivencias friolenses relacionadas con Celestino Fernández de la Vega”, IV certame literario Terra de Lobos, Friol, 2002.

