ESCOLA DE DOUTORAMENTO
INTERNACIONAL DA USC

Rocío
Carolo Tosar

Tese de doutoramento

Ramón Piñeiro: o filósofo da saudade

Santiago de Compostela, 2022

Programa de Doutoramento en Filosofía

TESE DE DOUTORAMENTO

RAMÓN PIÑEIRO: O FILÓSOFO DA SAUDADE

Rocío Carolo Tosar

ESCOLA DE DOUTORAMENTO INTERNACIONAL DA UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOUTORAMENTO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2022

DECLARACIÓN DEL AUTOR/A DE LA TESIS

D./Dña. **Rocío Carolo Tosar**

Título da tese: **Ramón Piñeiro: o filósofo da saudade**

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento y declaro que:

1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
2) De ser el caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
3) Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.
4) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide la versión impresa con la presentada en formato electrónico.

Y me comprometo a presentar el Compromiso Documental de Supervisión en el caso que el original no esté depositado en la Escuela.

En **A Estrada**, **09 de agosto de 2022**.

Firma electrónica

AUTORIZACIÓN DO DIRECTOR / TITOR DA TESE

Ramón Piñeiro: O filósofo da saudade

D. Marcelino Agís Villaverde

INFORMA:

Que a presente tese, correspóndese co traballo realizado por Dna. Rocío Carolo Tosar, baixo a miña dirección/titorización, e autorizo a súa presentación, considerando que reúne os requisitos esixidos no Regulamento de Estudos de Doutoramento da USC, e que como director desta non incorre nas causas de abstención establecidas na Lei 40/2015.

De acordo co indicado no Regulamento de Estudos de Doutoramento, declara tamén que a presente tese de doutoramento é idónea para ser defendida en base á modalidade de Monográfica con reproducción de publicaciones, nos que a participación do/a doutorando/a foi decisiva para a súa elaboración e as publicacións se axustan ao Plan de Investigación.

En Santiago de Compostela, 08 de agosto de 2022

AGRADECEMENTOS

Terminar esta tese de doutoramento permíteme facer balance do camiño andado e darme conta do afortunada que fun por ter ao meu carón moitas persoas que me fixeron o camiño máis amigable, a eles debo agradecer ter culminado esta etapa.

En primeiro lugar, ao director desta tese, ao dr. Marcelino Agís Villaverde, ao que estarei eternamente agradecida. Grazas polos teus sabios consellos, polos folgos e alentos nos momentos de crise e de bloqueo intelectual, que non foron poucos, e pola constante motivación. Grazas por ter sido aurora en tempos de escuridade.

Agradecer á Fundación Penzol por permitirme achegarme aos manuscritos de Ramón Piñeiro e así iluminar aínda máis esta investigación; moi especialmente ao seu director Francisco Domínguez pola súa boa acollida, e tamén ao persoal da biblioteca que día tras días me recibía e puña á miña disposición os distintos cartafoles nos que estaban organizados os múltiples manuscritos de Piñeiro. Sen dúbida, a fundación soubo recoller e conservar o espírito de Fermín Penzol e de todos membros de Galaxia que procuraban ofrecer ao pobo galego a posibilidade de achegarse a coñecer aqueles legados dos bos e xenerosos.

Agradecer, así mesmo, ao Centro de Estudos Gallegos, e ao departamento de Filosofía de a Universidade do Minho, pola súa acollida. Especialmente a João Ribeiro Mendes a súa axuda nesta etapa da investigación.

A Valentín García Gómez por aconsellarme a lectura da *Filosofía dá saudade* de Ramón Piñeiro, sen sabelo abriume as portas a unha nova etapa académica, non exenta de dificultades pero de gran aprendizaxe, ao permitirme estudar e investigar a cerca do pensamento galego, unha eiva que me quedou pendente nos meus estudos de licenciatura. Descubrir a Piñeiro e aos intelectuais da súa época, ver a través da poesía de Rosalía de Castro ou de Teixeira de Pascoaes dan sentido á tarefa do investigador.

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

A todos os profesores que formaron parte da miña vida académica, e que souberon inculcarme o seu amor e paixón pola filosofía e pola investigación. Especialmente a Mª Luz Pintos Peñaranda e Martín González Fernández porque no momento da elaboración desta tese de doutoramento aconselláronme e animaronme nos momentos de angustia e desacougo, nunca faltaba un folgo que me permitise continuar cara adiante. Tamén achegaron luz a algúns aspectos da tese como a comprensión da fenomenoloxía ou na tarefa hermenéutica na procura do sentido da angustia de Heidegger no caso de Mª Luz, e a pescuda de raíces acerca desa 'bagoa do ser' por parte de Martín.

O meu agradecemento ao profesor John Christian Laursen por ter realizado a revisión do inglés, mostra da súa tremenda xenerosidade.

Non podo esquecerme dos meus compañeiros de etapa. O sentir común fai aflorar o mellor do ser humano, non importaba cal era o tema da investigación, porque sempre procurabamos a forma de apoiarnos e axudarnos, xa sexa no ámbito metodolóxico, formal ou achegando documentación e libros que considerabamos que podían ser de axuda para o outro. Agradecer a Xosé Luís Pastoriza por todo o que a esta investigación achegou grazas ás lecturas recomendadas. Tamén, e moi especialmente a Alba Igresias, ela foi compañeira neste periplo doutoral e, nos últimos meses da elaboración da tese, foi soporte fundamental para recuperar os ánimos, que xa comezaban a fraquear, para poder culminar esta etapa, largas horas ao telefono nas que intentabamos arranxar os problemas que ían aparecendo, pero tamen compartindo e celebrando os pequenos logros que íamos acadando.

Ao persoal administrativo da facultade, especialmente a Santiago, que estaba dispoñible en calquera momento para calquera dúbida que puidese xurdir acerca dos trámites a seguir. Nunca poderei agradecer o suficiente a súa axuda nos días previos á entrega do exemplar. Tamén, a todo o persoal de biblioteca, pola súa axuda á hora de buscar ou solicitar algún exemplar que non se atopaba na facultade, o vaivén de libros que se producía día se e día tamén, e a vontade que amosaban cando te dirixías a eles con calquera problema na procura das tan valiosas fontes.

A miña familia, soporte vital do meu día a día. En especial a meus pais que son o meu todo. Eles confiaron en min en todo momento, mesmo en ocasións que eu mesma

non o facía. Sempre buscaron a miña felicidade e puxeron nas miñas mans todo o necesario para que puidese acadar aquilo que argallaba na miña mente e así poder chegar a culminar esta etapa académica. Loitaron contra vento e marea por min, animáronme en calquera situación e axudáronme a levantarme nos momentos máis duros, por eles son o que son e nunca haberá palabras suficientes paira expresar a miña enorme gratitude.

Por último, aínda que non menos importante, á familia que se elixe. Cicerón dicía que vivir sen amigos non era vivir, e non lle faltaba razón. Grazas a todos eles pola súa comprensión e xenerosidade, por aguantar as miñas extensas disertacións sobre Ramón Piñeiro e a saudade; grazas por entender as miñas ausencias, sobre todo nos últimos meses, por estar traballando nesta tese, e grazas por estar sempre aí acompañándome e dándome forzas para seguir. Nunca poderei esquecer os mensaxes condensados en "veña que ti podes, ánimo" facendo que o camiño parecese máis doado. Grazas pola vosa confianza infinita e por terme acompañado nun camiño que, a pesar de non vos corresponder, fixestes propio por estar ao meu carón.

Grazas a todos e cada un de vos, grazas por ser e por estar.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

RESUMO

Ramón Piñeiro (1915-1990), intelectual, activista da lingua, político e filósofo. Quizais é esta última faceta a que queda máis esquecida dentro da súa traxectoria persoal e profesional de Piñeiro. A súa vida pública estivo fundamentalmente vinculada á política e á defensa da lingua galega, feitos que marcaron, se dubida, un antes e un despois na historia de Galicia e de España; pero Piñeiro foi moito más que iso: foi un grande guía intelectual para novos e non tan novos, un pensador que soubo medir os tempos, un intelectual que levou o galego ata a reflexión filosófica.

En consonancia co dito, este traballo pretende dar luz a ese lado máis reflexivo da vida de Ramón Piñeiro, porque ademais da súa abnegación por facer do galego unha lingua recoñecida e forte institucionalmente, debese facer patente ese vinculo coa filosofía, sobretodo tras o acontecido durante a guerra civil, cando Piñeiro precisa responder as grandes cuestións da vida e topa nesta disciplina o medio para encontralas..

As bases antropolóxicas do pensamento de Ramón Piñeiro veñen a amosar o ser humano atrapado na constante dualidade, de aí a importancia que ten reflexionar o sobre o concepto de límite e de como o ser humano pode acadar a liberdade. Todo isto reflectido na realidade cultural, que vai ser o reflexo da autorealización singular de cada un dos suxeitos que integran dita cultura.

Precisamente, a necesidade que ten o ser humano de comunicarse lévanos ao segundo dos puntos a tratar: a linguaxe. No entanto, non se abordará o tema dende o punto de vista filolóxico senón ontolóxico, pois a pesar dos nexos que unen a Ramón Piñeiro coa filoloxía, nos seus escritos amósase a linguaxe como morada do ser.

Estes dous puntos lévanos o concepto de ‘saudade’, concepto filosófico que moitos empregaron a longo da historia, uns como recurso literario e outros como motivo de reflexión, sendo necesario un traballo de reflexión dende as bases mesmas do concepto para culminar na ‘saudade ontolóxica’ da que nos fala Piñeiro.

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

RESUMEN

Ramón Piñeiro (1915-1990), intelectual, activista de la lengua, político y filósofo. Quizás esta última parte es la que más queda olvidada dentro de la trayectoria personal y profesional de Piñeiro. Su vida pública estuvo vinculada, sobre todo, a la política y a la defensa de la lengua gallega, hechos que marcaron, sin duda, un antes y un después en la historia de Galicia y España; pero Piñeiro fue mucho más, fue un gran guía intelectual de jóvenes y no tan jóvenes, un pensador que supo medir los tiempos, un intelectual que llevó el gallego a la reflexión filosófica.

A raíz de lo hasta aquí dicho, este trabajo pretende sacar a la luz este lado más reflexivo de la vida de Ramón Piñeiro, porque además de su abnegación por hacer del gallego una lengua reconocida y fuerte institucionalmente, debemos hacer patente ese vínculo con la filosofía, sobretodo tras lo sucedido durante la guerra civil, cuando Piñeiro necesita responder a las grandes preguntas de la vida y encuentra en esta disciplina un medio para encontrar esas respuestas.

Las bases antropológicas del pensamiento de Ramón Piñeiro vienen a mostrar al ser humano atrapado en la constante dualidad, por eso la importancia de reflexionar acerca del concepto de límite y de cómo éste puede alcanzar la libertad. Todo ello proyectado en la realidad cultural, que va a ser el reflejo de la autorrealización singular de cada sujeto que integra dicha cultura.

Precisamente, la necesidad de comunicarse del ser humano nos lleva al segundo de los puntos a tratar: el lenguaje. No obstante, no se tratará el tema desde un ámbito filológico sino ontológico, pues a pesar de los nexos de Ramón Piñeiro con la filología, en sus escritos se puede apreciar el lenguaje como morada del ser.

Estos dos puntos nos llevan al concepto de ‘saudade’, concepto filosófico que muchos han utilizado a lo largo de la historia, ya sea como recurso literario o como motivo de reflexión, siendo necesario hacer un trabajo de reflexión desde las bases mismas del concepto hasta llegar a la ‘saudade ontológica’ de la que nos habla Piñeiro.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ABSTRACT

Ramón Piñeiro (1915-1990), intellectual, language activist, philosopher and political activist. Perhaps this last part is best forgotten within the personal and professional career of Piñeiro. His public life was linked, above all, to the policy and the defence of Galician language, facts that marked, no doubt, a before and an after in the history of Galicia and Spain; but Pineiro was much more, was a great intellectual guide for the young and mature, a thinker who knew how to measure times, an intellectual who led the Galician to philosophical reflection.

With this in mind, this paper is a project about the side more reflective side of Piñeiro, because he fought to make Galician a recognized and strong institutional language, but he was philosopher too. After the civil war, Piñeiro need to respond to the life's great questions and he found in philosophy the way for discovering those answers.

The anthropological bases of Ramón Piñeiro's thought shows that the human's trapped in a constant duality, that's why it's important to work out the concept os the limit and how people can achieve happiness. All this is projected onto the cultural reality, which is going to be reflection of the singular self-realization of each subject that integrates into a culture.

The need to communicate the human leads us to the second point: language. But we aren't going to do a philological work if not a ontological work, because in Ramón Piñeiro's writings language is the abode of being.

The two previous points help explain the concept of 'saudade'. It's a philosophical concept that many have used over the years: as a literary resource or as a reason for reflection. So it is necessary to reflect the bases of the concept of 'saudade' up to 'ontological saudade', Piñeiro put it.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

ÍNDICE

Introdución 13
A) Estado actual da cuestión 15
B) Hipótese de partida e obxectivos da investigación 19
C) Límites da investigación 20
D) Metodoloxía empregada 21
E) Estrutura da tese 24
Capítulo I. Ramón Piñeiro e a súa circunstancia 27
A) As Irmandades da Fala e o Partido Galeguista (1915-1936) 27
B) A guerra civil, a clandestinidade e o cárcere (1936-1949) 33
C) A liberdade vixiada e a fundación de Galaxia: nova estratexia do galeguismo (1950-1975) 41
D) A súa participación política e institucional: a partir da transición (1975-1990) 51
Capítulo II. Principais influencias no seu pensamento 55
A) A recepción da fenomenoloxía en Galicia: Domingo García-Sabell 55
B) Heidegger e o existencialismo 63
C) O pensamento galaico-portugués 70
D) Zubiri e a Escola de Madrid 78
E) O pensamento oriental en Galicia 81
Capítulo III. Bases antropolóxicas da saudade 93
A) O ser humano atrapado na dualidade 93
B) A importancia do concepto de límite 99
C) A liberdade como logro persoal 101
D) A cultura como expresión do ser humano 105
Capítulo IV. A linguaxe e o Ser 108
A) A saudade e a lusofonía 108
B) A dimensión semántica: soedade, soidade, suidade 114
C) A linguaxe como dimensión humana 123
D) O carácter ontolóxico da linguaxe 126
E) A linguaxe e o pensamento 137
F) A linguaxe posibilitadora da cultura 144
Capítulo V. Aproximación a saudade no contexto galego-portugués 149

USC DE COMPOSTELA

A) Portugal 151
1. D. Duarte, o primeiro teórico da saudade 151
2. Bernardim Ribeiro, o poeta da saudade 153
3. Francisco Manuel de Melo: amor, ausencia e saudade 156
4. Teixeira de Pascoaes, palatino da saudade 157
B) Galicia 168
1. Rosalía de Castro, señora da saudade 168
2. A saudade en Eduardo Pondal 185
3. Vicente Risco e a saudade a Terra 187
4. Castelao ou a saudade que marcha sen marchar 190
5. A saudade de García-Sabell 192
6. A balea saudosa de Rof Carballo 195
Capítulo VI. A filosofía da saudade 199
A) O carácter "inefable" e "misterioso" da saudade 199
B) A saudade: de obxecto da psicoloxía a obxecto da filosofía 202
C) A saudade ontolóxica: a soidade da pura intimidade 212
D) A existencia humana entre a saudade e a mística 231
E) Transcendencia da saudade: comunidade e Ser 235
Conclusións 243
A) Conclusións xerais 243
B) Conclusións específicas 259
Conclusions 262
A) General conclusions 262
B) Specific conclusions 278
Bibliografía 281
A) Fontes primarias 281
B) Bibliografía secundaria 282
C) Bibliografía xeral 283
Anexo I 295

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

INTRODUCIÓN

Ramón Piñeiro López foi un dos bos e xenerosos que fixeron da súa vida un compromiso firme e moral por Galicia. A súa labor dentro do ámbito cultural e político parece que non se cuestiona, mais a súa contribución vai ata o plano filosófico grazas a súa reflexión en torno a saudade e a labor que leva a cabo durante toda a súa vida como promotor de novos pensadores, debuxándose ante nós un Sócrates galego, tal e como o definiu o profesor Carlos Baliñas[1]. As razóns que nos levan a tal consideración son fundamentalmente dúas: Do mesmo xeito que facía Sócrates na antiga Grecia, Piñeiro non quería que o mozos e non tan mozos caeran no nihilismo, por ese motivo exercía de guía intelectual para todo aquel que o quixera escoitar arredor da "mesa camilla" do número 15 da rúa Xelmírez; incluso a través da súa correspondencia animaba a facer público os seus pensamentos; así, se Sócrates nos invitaba a "coidar da alma", Piñeiro a "coidar de Galicia", quen ía parolar con el saía cunha nova visión do mundo e cos azos renovados para seguir traballando polo ben de Galicia[2]. Por outro lado, aínda que non podemos dicir que Piñeiro fora ágrafo, pois si que nos encontramos con escritos da súa autoría, non ten unha obra na que desenvolva de forma sistemática o seu pensamento, senón o que nos atopamos son distintos libros onde se recollen artigos e conferencias sobre unha mesma temática. Por exemplo, *Filosofía da saudade* recolle cinco traballos que este publicou arredor deste sentimento; incluso a súa obra autobiográfica: *Da miña acordanza* non está escrita integramente por el, senón que Carlos Casares elaborou a derradeira parte. Porén, podemos considerar que a obra máis grande da súa vida foi todo o acadado en Galicia no ámbito cultural, como a fundación de Galaxia, e as súas

[1] Cfr. Baliñas Fernández, C.,"A xefatura espiritual de Piñeiro e a crónica da nosa amizade", en: *Galicia Hoxe*, "Maré", "O ano de don Ramón", 27 de maio, 2009, pp. 36-37.

[2] Escribe Franco Grande "é necesario falar a miúdo con Piñeiro, que pon sempre claridade onde adoita perderse, ou, como dicía Gustavo Docampo, porque despois de falar con Piñeiro vese o mundo doutra maneira. Está claro que nos comunica pistas e camiños (un mata para poder andar, como el acostumaba dicir) e nos abre á realidade — á realidade da nosa Terra e do noso tempo. Que isto foi, ó cabo, o que Ramón Piñeiro fixo con nós, consciente ou non —eu penso que moi consciente— de que ningunha das dúas cousas nos era doado facer pola nosa conta". Franco Grande, X. L., *Ilusión da esperanza (de Cabanillas a Baixeras),* Vilaboa (Pontevedra): Edicións do Cumio, 1991, p. 91.

publicacións; no ámbito político coa galeguización dos partidos políticos e a aprobación do Estatuto de Autonomía entre outros fitos importantes; no ámbito lingüístico co inxente esforzo por outorgarlle ao galego o prestixio que merecía ou a aprobación da Lei de Normalización Lingüística; e no ámbito filosófico coa reflexión en torno á saudade que fai que Galicia adquira conciencia da identidade que a caracteriza. Foi a súa labor a longo dunha vida a que fixo do seu legado a súa mellor obra.

Entre as múltiples facetas onde destaca a figura de Ramón Piñeiro, a filosófica é a que queda relegada a un segundo plano con respecto a outros como a política, mais o de Láncara ve na filosofía o lugar onde atopar as grandes respostas tan necesarias nos anos convulsos que lle toca vivir. Na procura destas respostas decátase de que a meditación filosófica vai situar ao ser humano como centro do problema filosófico, é dicir, estase a problematizar sobre a propia existencia. No entanto, dentro desta propia existencia, destaca un elemento que singulariza ao ser galego: a saudade. Este sentimento non é novo como tal, pois moitos tiñan falado del, mais Piñeiro o situará como concepto filosófico suxeito de reflexión, xa non dende un ámbito psicoloxicista senón ontolóxico.

En consonancia co dito, o que se pretende é dar luz a ese lado máis reflexivo da vida de Ramón Piñeiro, porque ademais da súa labor en prol da cultura galega, na que contribuíu directa e indirectamente na súa construción e difusión, débese facer patente ese vínculo coa filosofía. Amosar como Piñeiro pode ser galeguista, político, e filósofo a vez, posto que sen este polifacético pensador "Galicia tería sido doutra maneira e ben distinta. Sen Piñeiro non se concibe case nada: dende Pimentel, Fole ou Celestino ata outros moito máis novos (...), se prescindimos da influencia decisiva de Piñeiro nuns e noutros, é claro que aquí non queda practicamente nada"[3]. Será grazas a unha tarefa hermenéutica a través das verbas de Ramón Piñeiro e daqueles, que coma min, se mergullaron na tarefa de esclarecer dalgún xeito o pensamento deste galego ilustre e "Diamante Moral" como diría Xesús Alonso Montero, chegar a unha maior aproximación ao concepto de saudade e por tanto a descubrir o Piñeiro máis filosófico.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[3] Franco Grande, X. L., *A ilusión da esperanza (de Cabanillas a Baixeras),* p. 95.

A) Estado actual da cuestión

Cando nos propoñemos realizar un estudo acerca da Filosofía da Saudade, como é o caso, ou engadir o apelativo de filósofo a un intelectual galego, implica reabrir o eterno debate sobre a existencia ou non da filosofía española. As posturas que se manteñen encóntranse entre aqueles que defenden que non podemos falar dunha historia da filosofía española, senón máis ben dunha Historia da filosofía en España negando a existencia dun pensamento propio cunhas especificidades singulares que responden a cuestións propias; algo que si afirmarán quen vaia a soster a segunda proposta: a existencia dunha filosofía española. Acaso non hai orixinalidade nun Séneca, un Francisco Sánchez ou nun Ortega ou Unamuno? Acaso cada nova filosofía non trae consigo unha asunción ou reflexión crítica sobre a corrente imperante para a elaboración dun pensamento propio baseado nas circunstancias na que está envolto ese filósofo? É o mesmo racionalismo o exposto por Descartes que o de Leibniz? A adscrición a unha determinada corrente filosófica non resta orixinalidade a proposta, cada nova apartación é unha nova forma de ver o mundo, o seu mundo, posto que cada pensador e pensadora ofrécenos unha resposta as súas 'circunstancias', empregando o termo do filósofo español. Tal e como afirma Marcelino Agís, "filosofamos para saber de nós e do noso mundo, unha busca incesante de coñecemento e sentido que nos iguala tanto ou máis que a propia condición humana da que partimos. Mais cada filósofo, e tamén cada home, reflexiona a partir do seu *Sitz-im-Leben*, o berce onde naceu ó mundo e ó pensar, enfrontándose a determinadas preguntas"[4], cada filosofía é expresión do noso sentirnos no mundo, e polo tanto, ofrecendo unha resposta orixinal ao que acontece, como é o caso do pensamento español. Se consideramos que non hai movemento ilustrado, só temos que recorrer ao *Teatro crítico* do padre Feijoo; se buscamos antecedentes ao pensamento de Descartes debemos ler a Francisco Sánchez ou a *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira; podemos entender a Krause dende a península, contando con Emilia Pardo Bazán como unha das súas representantes; ou podemos ver a recepción do pensamento fenomenolóxico e existencialista presente entre os representantes da Escola de Madrid, xunto coas súas propias achegas como a "intelixencia sentinte" de Zubiri.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[4] Agís Villaverde, M., "A filosofía: entre o 'universal' e o 'concreto'", en: Barcia González, J. (ed.), *Fidelidade á Terra. Estudos dedicados ó profesor Xosé Luís Barreiro Barreiro,* Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2021, p. 90.

O erro atoparíase en opoñer o universal ao particular. Na medida en que temos a pretensión de facer unha historia da filosofía en termos universalistas, non ten cabida falar dunha filosofía española, e moito menos galega; pero isto entraña a súa vez un problema maior: Cal é esa filosofía que pretendemos universal? Podemos considerar, ata certo punto, que ata o século XVI europeo e o XVII en España, que había un reinado da escolástica, pero despois desta eta pretendida universalidade disipouse pois nin sequera a filosofía se presenta de forma unívoca[5]. Polo tanto, faise necesario cambiar o punto de mira e afirmar, tal e como o fará Ramón Piñeiro, que o particular non se opón ao universal e o que se vai desenvolver nas nosas fronteiras é unha forma xenuína de ofrecer respostas ás problemáticas propias. O propio Unamuno parece ofrecer unha resposta á esta cuestión cando afirma:

> "A nosa lingua mesma, como toda lingua culta, leva implícita unha filosofía. Unha lingua, en efecto, é unha filosofía potencial. O platonismo é a lingua grega que discorre en Platón, desenvolvendo as súas metáforas seculares; a escolástica é a filosofía do latín morto da Idade Media en loita coas linguas vulgares; en Descartes discorre a lingua francesa, a alemá en Kant e en Hegel, e o inglés en Hume e en Stuart Mill. E é que o punto de partida lóxico de toda especulación filosófica non é o eu, nin é a representación -Vorstellung- ou o mundo tal como preséntallenos inmediatamente aos sentidos, senón que é a representación mediata ou histórica, humanamente elaborada e tal como dállenos principalmente na linguaxe por medio do cal coñecemos o mundo; non é a representación psíquica senón a pneumática. Cada un de nós parte para pensar, sabéndoo ou non e quéirao ou non o queira, do que pensaron os demais que lle precederon e rodéanlle. O pensamento é unha herdanza, Kant pensaba en alemán, e ao alemán traduciu a Hume e a Rousseau, que pensaban en inglés e en francés, respectivamente. E Spinoza, non pensaba en xudeo-portugués, bloqueado polo holandés e en loita con el?"[6].

Esta afirmación de Unamuno permítenos afirmar tanto a existencia dunha filosofía española e tamén galega, que busca a través da súa lingua as resposta as grandes preguntas do ser humano, tanto as dun carácter máis universal como que é o ser ou ben, como de índole más específico como cal é a alma galega. É preciso salientar que aquí estamos falando de filosofía, mais ao longo do traballo, tamén nos referiremos ao "pensamento galego", de xeito que parece que os empregamos de forma indiscriminada. Partimos da diferenza que establece José Luis Abellán na súa *Historia crítica do*

[5] Cfr. Bueno, G., "Sobre el concepto de 'Historia de la filosofía española' y la posibilidad de una filosofía española", *El Basilisco*, número 10, 1991, pp. 3-25. Dispoñible en formato dixital: https://www.filosofia.org/rev/bas/bas21001.htm.

[6] Unamuno, M., "Del sentimiento trágico de la vida", en: Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*, Madrid: Akal, 1983, pp. 337-338.

pensamento español onde considera que falar de pensamento e non de filosofía permítelle ser menos restritivo que se falamos de filosofía, ademais de poder introducir dous aspectos moi pertinentes a este respecto: o primeiro a "autognosis" que sería a toma de conciencia da propia especificidade do espírito; e, por outro lado, a conciencia colectiva de conformar un pensamento propio e distintivo[7]. Falar de pensamento, nalgunha ocasión, permítenos incluír na nosa reflexión filosófica a literatos, médicos humanistas, poetas, lingüistas que, *stricto sensu*, quedarían fora da etiqueta "filósofo", mais a súa achega é salientable dentro do conxunto de ideas que definen a filosofía española como galega, que xa conta cunha certa tradición historiográfica[8].

Despois de ter afirmado a existencia tanto dunha filosofía española, así como da filosofía galega, é preciso determinar cal é o estado da investigación en torno a figura de Ramón Piñeiro. Os artigos e traballos en torno a súa figura son múltiples e moi variados, pero destacan sobre todo aqueles en torno a súa apartación política ou relacionados coa súa labor nas distintas institucións como o Consello de Cultura Galega ou a súa labor como un dos piares de Galaxia, mais non temos unha obra íntegra sobre a filosofía de Ramón Piñeiro, aínda que si varios estudos en diversos capítulos de libros.

É salientable a magna obra que leva a cabo Miguel Barros composta en dous volumes *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo*, o primeiro volume está dedicado ao pensamento, pero ao pensamento político. Miguel Barros expón de forma magnífica cales foron as bases teóricas que conducen a acción política levada a cabo ao longo da súa vida, e que será desenvolvida no segundo dos volumes. Ben é certo, que este gran traballo nos ofrece a posibilidade de achegarnos a textos que aínda hoxe permanecen inéditos e que son de vital importancia no esclarecemento da filosofía da saudade, así

[7] Abellán, J. L., *Historia del pensamiento español, de Séneca a nuestros días,* Madrid: Espasa-Calpe, 1996, p. 24. Esta reflexión tamén está presente na voluminosa obra: Abellán, J. L., *Historia crítica del Pensamiento Español*, (5 vol.), Madrid: Espasa-Calpe, 1984-1989.

[8] Existen dúas historias do pensamento galego de autoría individual que lle debemos ao profesor Marcelino Agís. A primeira publicada no ano 2000 polo Instituto Galego de Estudos Comunitarios de Vigo co título *Crónica vida do pensamento galego*, cunha segunda edición ampliada e revisada no ano 2020 que apareceu na Fundación Isla Couto de Vigo. A segunda é o libro *Historia do pensamento galego contemporáneo. Contribucións da filosofía á cultura actual*, editada no ano 2016 pola Deputación da Coruña e que recibiu o Premio de Ensaio Manuel Murguía. Pola súa banda, o profesor Xosé Luís Barreiro Barreiro publicou no Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela o libro colectivo *O pensamento galego na Historia: aproximación crítica* (1990). E contamos, entre outras obras, co *Dicionario enciclopédico do pensamento galego* que editou o Consello da Cultura Galega/edicións Xerais, coordinado por A. Torres Queiruga e Manuel Rivas García que apareceu en 2008. O profesor Carlos Baliñas inaugurou esta tradición historiográfica publicando na editorial SEPT no ano 1977 unha escolma do pensamento galego titulada *Pensamento Galego I.*

como aos primeiros temas que nos axudan a debuxar as bases antropolóxicas do pensamento de Piñeiro, un dos piares para a constitución da súa filosofía. Así mesmo, o estudo que leva a cabo o teólogo e filósofo Andrés Torres Queiruga *Para unha filosofía da saudade* vén reunir os distintos traballos que elaborou en torno ao concepto de saudade, entre os que se encontra o seu discurso de entrada na Real Academia Galega, sendo salientable para a nosa investigación o capítulo dedicado a Ramón Piñeiro, así como o dedicado á explicación ontolóxica da saudade. Tamén o profesor e investigador Marcelino Agís contribuíu a esclarecer o pensamento de Ramón Piñeiro como unha das figuras senlleiras do pensamento galego na súa *Crónica viva do pensamento galego*. Por último, non podemos esquecernos do escritor Carlos Casares que se ben non se ocupa directamente do pensamento, o seu papel é clave para coñecer a súa biografía e para entender a súa obra intelectual. Salientar, así mesmo, os estudos e achegas dos coetáneos a Piñeiro, como García-Sabell, Francisco Fernández del Riego ou Franco Grande; ademais de todos os estudosos que a través dos seus artigos axudaron a entender a figura de Piñeiro.

En relación á saudade tamén encontramos moita bibliografía espallada ao longo de moitos séculos, e afortunadamente segue habendo unha reflexión arredor da saudade, pois fiel reflexo disto son os Coloquios luso-galaicos sobre a saudade que se veñen celebrando dende o 1996 e cuxos resultados son publicados, servíndonos dunha grande fonte bibliográfica sobre esta cuestión[9]. A bibliografía que temos arredor do concepto de saudade vén dende *além e aquém* do Minho, un dos grandes volumes que reúne un gran ramallete de traballos sobre a saudade dentro do pensamento portugués é o editado por Afonso Botelho e Antonio Braz Teixeira *Filosofía da saudade.* Polo que respecta a Galicia, é de obrigada consulta o volume editado por Galaxia *La saudade* posto que non só recolle un traballo de Piñeiro, senón tamén as distintas consideración dos autores de Galaxia. Tamén salientar a memoria de licenciatura *A saudade* de Luciano Teijeiro Varela, baixo a dirección de Carlos Baliñas que dedica ao intento de dilucidar que é a saudade, o estudo realizado pola lexicógrafa Carolina Michaëlis de Vasconcelos sobre *A saudade portuguesa*, e o ensaio sobre a saudade que leva a cabo Luis García Soto, *O labirinto da saudade*, unha chiscádela á obra de Eduardo Lourenço, e na que, non só

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[9] Contamos cun total de seis libros de actas publicados e no momento da realización deste traballo está pendente de publicación o correspondente ao VII Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade dedicado a Xeración Nós polo seu centenario e ao profesor Carlos Baliñas.

ofrece distintas concepcións da saudade de Galicia e Portugal, senón que tamén dedica un capítulo á filosofía da saudade de Piñeiro.

Como podemos apreciar, a reflexión en torno a saudade non é algo novo dentro da lusofonía, e tampouco podemos obviar os estudos en torno a figura de Piñeiro, mais coidamos que era necesario facer visible a filosofía presente nos escritos de Ramón Piñeiro, máis alá da súa reflexión sobre a saudade, posto que esta tan só vai ser o cumio do conxunto do seu sistema filosófico: cultura, linguaxe e sentimento serán tratados aquí como os piares, como a condición de posibilidade da concepción ontolóxica da saudade.

B) Hipótese de partida e obxectivos da investigación

A hipótese da que partimos é a da posibilidade de facer unha lectura filosófica do pensamento de Ramón Piñeiro e presentalo como un dos intelectuais máis senlleiros do século XX, coa posta en valor da súa filosofía da saudade perfectamente articulada coa súa concepción da cultura e da linguaxe, que contribuirá ao esclarecemento dun sentimento que se amosa escuro.

O Plan de Investigación no que se baseou a elaboración desta tese de doutoramento expuña os seguintes obxectivos xerais:

- Potenciar o carácter filosófico de Ramón Piñeiro.

- Reivindicar a figura de Ramón Piñeiro como pensador do século XX.

- Esclarecer o concepto de ‘saudade’ no pensamento de Ramón Piñeiro.

Como obxectivos específico sinaláronse os seguintes:

- Comprender o contexto histórico de Ramón Piñeiro e como este o influíu no desenvolvemento do seu pensamento

- Analizar a importancia de Ramón Piñeiro no movemento galeguista.

- Determinar cales foron as principais influencias, literarias e filosóficas, no pensamento filosófico de Ramón Piñeiro.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

-Definir as bases antropolóxicas do seu pensamento.

- Explicar a importancia da cultura para o desenvolvemento persoal e social do ser humano.

- Acercar a linguaxe a unha lectura filosófica de cara a unha aproximación ao concepto de saudade.

- Definir o carácter ontolóxico da linguaxe

- Analizar o concepto de saudade como obxecto de reflexión da filosofía.

- Definir a 'saudade ontolóxica' da que fala Ramón Piñeiro.

C) Límites da investigación

A presente tese de doutoramento estableceu necesariamente unha serie de límites que permitirían a consecución dos distintos obxectivos aquí enumerados. En primeiro lugar, no referente a figura de Ramón Piñeiro só nos centraremos no ámbito filosófico, polo tanto non abordaremos o aspecto político do que se ten ocupado Miguel Barros, entre outros autores, tal e como comentamos. Unicamente faremos mención das súas achegas ao galeguismo e da súa labor política no capítulo dedicado a trazar a súa biografía posto que os acontecementos vividos van ter unha influencia directa na constitución do seu pensamento sendo necesarios para entender como chega a esa reflexión en torno ao sentimento de saudade.

En relación aos límites establecidos en torno ao tema da saudade, estes teñen que ver coa elección dos autores escollidos para ilustrar as distintas concepcións da saudade das que dispón Ramón Piñeiro para a elaboración da súa propia filosofía. Debido a imposibilidade de dar conta de todos os autores que ofreceron a súa propia visión acerca deste sentimento tan noso, decidiuse acoutar a investigación a unha mostra representativa dos autores do pensamento galego-portugués quedándonos con aqueles que consideramos máis representativos ou incluso que podemos concibir como un símbolo da saudade de Galicia e Portugal como Rosalía de Castro e Teixeira de Pascoaes, respectivamente. Despois era de obrigada referencia facer mención aos primeiros teóricos da saudade, polo tanto os representantes do país luso. En relación aos

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

pensadores galegos optouse por unha selección dos grandes representantes das dúas xeracións más senlleiras: a Xeración Nós e a Xeración Galaxia. Esta delimitación faise coa magoa de que quedan no tinteiro moitas outras propostas como a de Dalila Pereira da Costa, Fernando Pessoa, Paulo Borges. Tamén se podería facer unha análise máis exhaustiva de Nóvoa Santos, Rafael Dieste ou Pedro Laín Entralgo, que agardo sexan froito de investigacións futuras.

Por outro lado, están os límites impostos polas circunstancias do propio autor escollido. Como xa comentamos ao comezo desta introdución, Ramón Piñeiro non é un autor que publicase moito, como el mesmo confesa en máis dunha ocasión, o que implica que non temos unha obra sistemática nin moitos textos que nos permitan identificar dunha forma clara a súa filosofía. En torno ao concepto de saudade ten tan só cinco ensaios reunidos no volume *Filosofía da saudade* que non acadan as cento cincuenta páxinas. Máis voluminosos son os dous volumes que recollen o resto de achegas sobre temáticas diversas pero que son, de certo, de vital importancia para poder trazar as liñas xerais do seu pensamento, estamos falando de *Olladas no futuro* e *O espertar da conciencia galega*. Unidas a estas, están o seu discurso de entrada na Real Academia Galega, *A linguaxe e as linguas*, que amosa a súa concepción acerca da linguaxe e a súa obra autobiográfica *Da miña acordanza*, que tan só a primeira parte está elaborada integramente por el. Esta é toda a obra escrita que temos sobre Ramón Piñeiro. Ben é certo que o de Láncara era un grande afeccionado a epistolografía e conservamos milleiros de cartas que tamén nos ofrecen claves do seu pensamento, mais tamén nos encontramos que moitas están dedicadas a dar conta de novas publicacións, información de encontros entres diversos intelectuais ou futuras viaxes. Así mesmo, tampouco conservamos a totalidade das cartas posto que moitas se perderon ou ben solo conservamos ou foron publicadas as enviadas por unha das partes, facendo moi complicado a reconstrución do diálogo que establecían.

D) Metodoloxía empregada

A metodoloxía empregada nesta tese de doutoramento consiste nunha revisión bibliográfica tanto de fontes primarias como secundarias que nos permita a elaboración do pensamento de Ramón Piñeiro, e máis concretamente, que nos permitan dilucidar en

USC DE COMPOSTELA

que consiste a súa filosofía da saudade. A temporalización do plan de traballo para o desenvolvemento da investigación foi a seguinte:

Durante o primeiro ano da investigación comezouse por delimitar e definir o obxecto de estudo e a metodoloxía que se ía utilizar. Tras isto, comezouse por facer unha revisión bibliográfica das fontes primarias, isto é, das obras de Ramón Piñeiro, comezando por *Filosofía da saudade*. Faise unha lectura exhaustiva e de cada unha das obras, tomando nota dos aspectos salientables para a nosa investigación ademais de comezar a estruturar as distintas ideas clasificándoas en diferentes "caixóns" que axudarían a ir vertebrando o noso traballo. Os distintos apartados eran: vida, influencias, antropoloxía, cultura, linguaxe, galeguismo, Galaxia, saudade. Tamén, neste primeiro ano comezamos coa lectura da múltiple correspondencia, organizando os textos segundo a clasificación anterior ademais de separar aquelas misivas que consideramos máis transcendentais para a posterior elaboración e explicación do pensamento de Piñeiro.

No segundo ano terminouse de revisar a correspondencia e iniciouse a revisión bibliográfica da bibliografía secundaria, sobre todo, das achegas de Andrés Torres Queiruga e Miguel Barros que serviron de fiestra para o coñecemento doutras obras que contribuirían na nosa investigación. Neste período comezamos as lecturas das obras relativas a saudade, principalmente a obra de Carolina Michaëlis de Vasconcelos e o volume editado por Afonso Botelho e Antonio Braz Teixeira *Filosofía da saudade,* así como a análise que fai Marina Mayoral sobre a poesía de Rosalía de Castro. Grazas a que comezamos a ter unha panorámica da problemática elixida, viron a luz os primeiros resultados da investigación coa participación en varios congresos como:

- "A galeguización dos partidos políticos: Ramón Piñeiro e Fernández Albor" no *Simposio Internacional Xerardo Fernández Albor e o seu tempo. Cen aos dun presidente* (2017).
- "Pensamento galego no s. XX: C. Baliñas e R. Piñeiro" nos *XIV Encontros Internacionais de Filosofía no Camiño de Santiago: "A Filosofía hoxe"* (2017).
- "O carácter ontolóxico da saudade: Ramón Piñeiro e Andrés Torres Queiruga" no *VI Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade,* (2018).

Todas estas relatorios foron publicados con posterioridade como capítulos de libros. Así mesmo, no ano 2017 publícase: "Ramón Piñeiro e Carlos Baliñas: filósofos e

galeguistas" en VV.AA., *Carlos Baliñas Fernández. Un parladoiro de ideas*, Editorial Galaxia/Fundación Otero Pedrayo, Vigo, 2017.

No terceiro ano realizarase unha estadía de investigación na Fundación Penzol para poder consultar os manuscritos de Ramón Piñeiro depositados nas súas instalacións. Esta foi unha tarefa laboriosa posto que, ao marxe da clasificación que se fixo por carpetas temáticas, non están clasificados nin catalogados. Ademais, pola forma de ser de Piñeiro, apenas atopamos manuscritos con textos longos, son pequenas anotacións en folios, incluso a veces aproveitaba calquera reverso dun panfleto ou comercial como caderno de notas dispersas que ás veces lembra ao texto telegráfico. Ben é certo que foi un gusto o feito de manexar o mesmos papeis que o de Láncara manexara no seu día, ser partícipe daquelas ideas soltas que máis tarde constituirían algún dos textos máis significativos como "Para unha filosofía da saudade". Da revisión dos manuscritos, en concreto dos múltiples esquemas acerca da saudade e das súas diferentes concepcións, púidose obter información acerca das súas influencias ademais de novos pensadores a ter en conta na elaboración da súa Filosofía da saudade. Neste período continuouse coa revisión de bibliografía secundaría, fundamentalmente de artigos que abordaban distintos aspectos relevantes para a nosa investigación. Froito deste nivel da investigación deu lugar a participación en diversos congresos, e posterior publicación dos textos, destacando:

- "La transición en Galicia: la visión prospectiva de Ramón Piñeiro" no coloquio internacional: *La cuestión del perdón. Una mirada transversal* (USC, 2018).
- "El carácter ontológico de la Saudade" no congreso internacional: *Seven World Conference on Methaphysics*, (Salamanca, 2018).
- "A saudade: unha viaxe a través da lírica galaico-portuguesa" no Coloquio internacional: *As viagens da Saudade* (Porto, 2018).

No cuarto ano, aínda coa revisión da bibliografía restante, comezamos a organizar a información obtida a través de cada unha das lecturas e a analizar a pertinencia efectiva de cada unha delas para comezar coa redacción do texto para construír unha argumentación sólida que amosase os resultados aos que chegamos despois da devandita revisión bibliográfica e, sobre todo, que nos permitise acadar os obxectivos establecidos ao comezo desta investigación. Ao igual que os anos anteriores, expuxemos algún dos resultados obtidos coa participación en varios congresos como:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

- *"*El ser humano saudoso: la importancia del sentimiento en la reflexión filosófica" en el congreso internacional: *Encuentro Iberoamericano de Estudios del Antropoceno* (EIBEA, Braga 2019).
- "Cultura, lenguaje y sentimiento: hacia una filosofía de la saudade" en el I Simposio Internacional "Caminos del pensamiento", (USC, 2019).

Así como coas seguintes publicacións:

- *"*La presencia de Oriente en la obra de Vicente Risco" en Marcelino Agís Villaverde, Francisco Javier Barcia y Alba Iglesias Varela (coords.), *Caminos del Pensamiento Japonés,* SIFA/SENI, Santiago de Compostela, 2019.
- "A saudade: o sentimiento como elemento de cohesión da lusofonía" en: Celso Cancela Outeda, Daniel González Palau y Álvaro Xosé López Mira (coord.) *Galicia e a lusofonía diante dos desafíos globais: III Congreso de Estudos Internacionais de Galicia*¸ Servicio de Publicacións Universidade de Vigo, 2019.

O último ano dedicámonos á elaboración e redacción desta tese de doutoramento, compaxinándoo coa participación en congresos que nos permitiu transmitir algún dos resultados obtidos e tamén amosar a figura de Ramón Piñeiro como un dos pensadores máis senlleiros do século XX así como ofrecer unha achega da súa filosofía, no que destacamos:

- "Hermenéutica y Fenomenología de la Saudade" no *IV Simposio de Fenomenología y Hermenéutica* (Univ. Caldas, Colombia, 2020).
- "Tres xeracións unidas pola saudade" *no VII Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade: Nos 90 anos de Carlos Baliñas Fernández & nos 100 anos da Revista "Nós"*, Lisboa, Porto, Santiago 2021.
- "El caminar del pensamiento gallego", no *I Congreso Mundial Xacobeo*, Santiago de Compostela, 2021.

E) Estrutura da tese

O núcleo central desta tese de doutoramento está composto por tres grandes piares: cultura, linguaxe e sentimento, concretamente, a saudade. Sen embargo, era preciso facer unha aproximación tanto as circunstancias vitais as que se tivo que enfrontar Piñeiro como as principais influencias que marcarán o devir do seu pensamento. Tendo en conta isto, esta tese estrutúrase en seis capítulos.

O capítulo I está dedicado a facer unha lectura da súa biografía onde nos ofrece unha resposta a cales foron os seus intereses dende novo, porque a pesar do seu grande interese pola filoloxía termina ingresando na Facultade de Filosofía e Letras de Madrid, ou como o ideario do galeguismo levou a Piñeiro e ao resto de membros da súa xeración á creación da editorial Galaxia. Tomarase como fonte principal a súa obra *Da miña acordanza* que non só nos ofrece unha visión do decorrer da súa vida senón que entre as súas paxinas escóndense algunha reflexión filosófica que debemos ter en conta á hora de esbozar o seu pensamento.

O capítulo II busca determinar cales son as principais influencias do pensamento de Ramón Piñeiro, dende as principais correntes nas que parece adscribirse como pode ser o existencialismo, así como os distintos pensadores que el mesmo recoñece que foron un exemplo a seguir e que admiraba.

O capítulo III estará dedicado ao primeiro dos tres núcleos do pensamento piñeirista: a cultura. Nel trazaranse as bases antropolóxicas do pensamento de Ramón Piñeiro que amosarán ao ser humano atrapado na constante dualidade, chegándoo a definir ao ser humano como limitado e libre. E deste saberse limitado, nace a liberdade do ser humano, que se vai ver reflectido na realidade cultural, reflexo da autorrealización singular de cada un dos suxeitos que integran dita cultura.

O capítulo IV, o segundo dos núcleos do traballo, nace da necesidade imperiosa do ser humano de comunicar a súa autorrealización mediante a linguaxe. No entanto, o tema non se abordará dende o punto de vista filolóxico senón ontolóxico, pois a pesar dos nexos que unen a Ramón Piñeiro coa filoloxía, nos seus escritos pódese apreciar o carácter ontolóxico dentro da súa concepción acerca da linguaxe. A linguaxe, ao igual que acontecía na filosofía de Heidegger, vai servir de morada do ser, sendo cada unha das linguas unha nova manifestación do ser.

O capítulo V será a primeira achega ao concepto de saudade grazas a análise que se fará a través das distintas concepcións da tradición galego-portuguesa que nos servirá de ponte para centrar a nosa mirada na filosofía da saudade de Piñeiro. As distintas achegas van amosar a complexidade de intentar ofrecer unha definición cerrada do sentimento de saudade, posto que se algo se desprende de todas elas é o carácter esquivo e confuso.

USC DE COMPOSTELA

O capítulo VI, o último dos tres eidos do pensamento de Ramón Piñeiro e o cumio do mesmo, estará dedicado á Filosofía da saudade. Ao igual que intentou facer o de Láncara comezaremos a nosa andaina delimitando aquilo que non é a saudade, posto que unha das grandes eivas que nos encontramos na nosa investigación é a falsa asociación da saudade con outros sentimentos, que aínda que próximos, nada teñen que ver coa saudade, como é o caso da morriña e da saudade. Tamén se distinguirá dos sentimentos de angustia heideggeriana e da *Sehnsucht* alemá, chegando deste xeito a esclarecer o que é a saudade. Finalizarase este capítulo tratando as formas de transcendencia do ser humano saudoso, posto que se descubre como unha realidade inmanente transcendente.

Por último, a tese remata cun apartado de conclusións onde se fai balance do obtido durante o transcurso desta investigación para avaliar a consecución dos obxectivos fixados, así como se queda afirmada a hipótese inicial.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

CAPITULO I.

RAMÓN PIÑEIRO E A SÚA CIRCUNSTANCIA

> "O tempo, o tempo vivido, vai collendo figura de seu. Externamente, a través das marcas que deixa na nosa fisionomía; internamente, a través da serenidade, do senso dos límites e da dimensión comprensiva que lle vai dado ao noso pensamento. E sen dúbida que os meus mozos amigos percibiron, no decorrer dos nosos diálogos, esa marca interior, invisible pero presente, que o tempo vivido vai deixando no noso espírito. Por eso xurdiu neles a idea de que podía escribir as memorias. Por eso me animaron a escribilas"[10].

A) As Irmandades da Fala e o Partido Galeguista (1915-1936)

Ramón Piñeiro López nace un 31 de maio de 1915 en Láncara, unha pequena parroquia de Lugo, en concreto no lugar de Armeá. Nace no berce dunha familia modesta de sete membros: seus pais Salvador Piñeiro e Vicenta López e cinco irmáns: dous homes e tres mulleres, pois tres morreron noviños. A pesar destas circunstancias, os pais de Piñeiro gozaban de certa cultura, de feito o pai era funcionario do Concello, polo que este puido aprender a ler e escribir dende moi cativo.

Vivían na aldea do seus antepasados paternos. A casa patronal era coñecida como a casa de Baixo, por atoparse no fondo do lugar, que no seu día fora importante ao contar cun gran patrimonio[11]. Por este motivo, a todos os descendentes era nomeados os de Baixo, aínda que nunca viviran nese leito. O curioso, quizais, era que o alcume ía acompañado dunhas determinadas características: que eran intelixentes, raros, tolos... O certo é que, sexa porque lle viña de xenética ou porque a casa de Piñeiro se atopaba relativamente illada dentro do lugar, aínda que preto do camiño real, fixo que primara nel a timidez e retraemento, carácter que caracterizaría a forma de abrirse o mundo: "a

USC
DE COMPOSTELA

[10] Piñeiro, R., *Da miña acordanza,* Vigo: Galaxia, 2002, p. 13.

[11] Cfr. Piñeiro, R., "Da miña acordanza", en *Grial* 111, 1991, p. 259. Ramón Piñeiro, ademais, conta unha pequena anécdota da procedencia da riqueza do seu bisavó, que ao parecer atopara unha arqueta chea de moedas de ouro.

escasa comunicación con outros nenos estaba sempre compensada por unha especie de comunicación interior conmigo mesmo"[12].

Con seis anos vai comezar na escola, un fito que o marcará dende moi novo. Os *escolantes* de Lugo aprendíanlle a falar e escribir en castelán. Piñeiro que non entendía o motivo de non se poder expresar na súa verdadeira lingua, o galego, sentiu un gran "sentimento de distancia psicolóxica", pois "a demais da autoridade da súa idade, do seu saber e do ser poder, o escolante tiña outra estraña autoridade: a da lingua"[13]. Deste xeito, exercíase, por así dicilo, unha dobre violencia psicolóxica: a primeira unha superioridade persoal, e a segunda unha inferioridade colectiva.

Aos sete anos viaxa, por primeira vez, a Lugo pola festividade do San Froilán, e despois irían ata Sarria a cabalo. Esta viaxe quedaría gardada na mente de Piñeiro por ser a primeira vez que viu a luz eléctrica, pois soamente coñecía o candil e a vela; e tamén o tren. Este último foi o primeiro dos grandes problemas intelectuais que ocuparían a súa infancia. Tal é así, que lle valeu algunha reprimenda por parte do mestre ao atopalo debuxando a intricada máquina do tren, pois a mente infantil de Piñeiro non comprendía como este podía correr de seu e sen necesidade de cabalos que tirasen del. Buscaba comprender, atopábase mergullado na procura da esencia do tren.

En 1924, cando Piñeiro tiña nove anos, marcha con súa nai e súas irmáns para Lugo, porque a maior debía comezar os seu estudos de bacharelato. Conta Piñeiro que este feito non lle supuxo un gran cambio, pois por aqueles anos Lugo seguía sendo bastante rural, e aínda nalgunha das súas rúas, como na do Miño onde el residía, seguían criando porcos. Cando Piñeiro cumpriu os dez anos, e tras aprobar o exame de ingreso, cursou o seus estudos de bacharelato elemental de tres anos. Unha vez que rematou, e debido a que a economía familiar non era favorable, deron por finalizados os seus estudos. A pesar diso, botou un ano máis en Lugo que aproveitou para aprender a escribir a máquina. Feito que lle será de utilidade no futuro. Ao seu regreso a Láncara, no 1928, supuxo a volta a vida rural, e a tarefa que máis agradaba ao mozo Piñeiro era ir coas vacas a leira que aproveitaba para ler; pois xunto cos seus libros de texto regresou cun bo feixe de libros de temáticas variadas: cómics, libros en verso... destaca unha

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[12] *Ibídem*, p. 343.

[13] Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, Galaxia: Vigo, 2002, p. 20.

Antología de poetas gallegos de Álvaro de las Casas, pois foi a primeira vez que lía algo na súa lingua:

> "O primeiro poema, 'O cementerio de Adina', era de Rosalía de Castro e estaba escrito en galego. Iso para min foi unha auténtica sorpresa, porque supuxo o primeiro contacto espiritual cunha Galicia máis transcendente, desligada da realidade inmediata en que vivía mergullado. Aquel poema fíxome pensar moito por que fora escrito na lingua que falabamos entre nós, e de que tanto se burlara o mestre cando iamos á escola"[14].

O propio Ramón Piñeiro, confesaralle máis tarde nunha conversa con Víctor F. Freixanes, que o que lle sorprendeu e que fora escrito na 'fala popular'[15], pois o galego era a lingua dos campesiños e mariñeiros, pero lonxe quedaba de ser lingua de cultura. Ademais de ler, Piñeiro tiña tempo para fantasiar, observar a natureza e para reflexionar; sentíase imbricado co seu entorno. Deste xeito veu a súa mente un segundo problema intelectual: a idea de infinito, producindo nel "unha sensación dolorosa, de tortura íntima, pois non conseguía entender o significado de aquel enigma"[16]. Por esta época, acompaña a Piñeiro unha especie de crise de tipo relixioso, que el dicía que nada tiña que ver coa igrexa ou cos curas senón "algo máis transcendente, como nacido dun proceso interior, de tipo íntimo"[17]. ¿Estamos ante o primeiros signos da saudade? Sexa saudade ou non isto que experimenta Piñeiro, o certo e que estaba a pasar por unha crise mística da que as lecturas de seu pai tiveron a culpa e a solución á mesma.

Como xa dixemos, seu pai pertenceu a unha casa economicamente boa, aínda que tras a morte de seus pais a riqueza minguou. Salvador era un home inquieto intelectualmente o que o levou a mercar unha gran cantidade de libros aos que tiña acceso Piñeiro[18]. Así mesmo, grazas a que seu pai recibía o periódico, empezouse a interesar pola prensa, pois era unha boa ferramenta de abrirse ao mundo. Este feito, tamén lle permitiu superar ese carácter retraído de cando neno ao empezar a comentar

[14] Monteagudo, H. (ed.), *Ramón Piñeiro. A vontade da intelixencia*, Vigo: Galaxia /Fundación Penzol, 2015, p. 16.

[15] Cfr. Freixanes, V., *Unha ducia de galegos,* Vigo: Galaxia, 1976, p. 107.

[16] Piñeiro, R., *Da miña acordanza,* p. 30.

[17] *Ibidem.*

[18] Salvador emigrara a Madrid cun amigo, que máis tarde será o seu cuñado, onde montaron un ultramarinos. Nesa época foi onde Salvador desenvolveu esa faceta intelectual, incluso chegando a converterse en secretario dun club liberal. Posteriormente tamén viaxou a Barcelona onde mercou libros e revistas.

os sucesos ou problemas políticos á saída da misa; ou incluso ao axudarlle aos seus veciños a cartearse cos seus parentes do estranxeiro. Quizais sexa o comezo desa afección pola correspondencia que acompañará a Piñeiro durante toda a súa vida.

En 1930, xa con quince anos, ese neno inquieto intelectualmente que empezaba a ter constancia dos grandes pensadores da época como Ortega y Gasset ou Valle-Inclán, foi enviado a traballar a Sarria. Seus pais conseguiron que o comercial Pedro Cortiñas, amigo de seu pai, o empregase como oficinista, levando a contabilidade e a correspondencia. Coa proclamación da II República, o 14 de abril do 1931, xa estaba completamente instalado en Sarria na casa do seu xefe, que o consideraba un máis da familia. A súa estancia en Sarria o pon en contacto con outros dos grandes eidos da súa vida: o galeguismo. Ramón Piñeiro, mozo inquedo intelectualmente, aproveitaba que na casa do seu xefe se recibía diariamente o xornal *El Sol*, onde colaboraban grandes persoeiros do ámbito cultural como Ortega y Gasset, e que lle permitía estar o corrente do mundo da cultura e da política. Por outra banda, el mercaba *El Pueblo Gallego* que o pon en relación directa coas figuras máis senlleiras do galeguismo, chamando especialmente a súa atención un artigo de Otero Pedrayo titulado "A dor de Pytheas" , que aínda que no seu momento non conseguiu comprendelo gardouno con agarimo no seu ser, chegando a facer varias lecturas do mesmo. Outro dos fitos que farían patente esa simpatía polo galeguismo, foi o presenciar un mitin na campaña electoral ás Cortes Constituíntes, que se celebrarían en xuño dese mesmo ano e onde sairían elixidos Otero Pedrayo e Castelao. Nese mitin participou Lois Peña Novo en galego e Ánxel Fole en castelán, causando en Piñeiro unha total fascinación e compromiso co que eles defendían. Este sentía tal identificación co galeguismo que seguía o que ocorría no ámbito político, facendo súas as vitorias e as derrotas como se formará parte do movemento. De xeito que Ramón Piñeiro sinala que foron dous os fitos que cobraron especial relevancia para el nesa época, fundamentalmente porque sentíase partícipe dese galeguismo: a aprobación do proxecto de Estatuto de Autonomía do Seminario de Estudios Galegos, e a nova do diario "O Sol" que daba conta do banquete galeguista celebrado en *La Bombilla*, destacando o discurso pronunciado con absoluta firmeza por Ramón Otero Pedrayo[19].

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[19] Cfr. Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, pp. 37-38; e tamén: Freixanes, V., *Unha ducia de galegos*, p. 108.

A finais de 1931, Piñeiro regresa a Láncara para marchar no 32 a cursar os tres anos de bacharelato superior en Lugo. Ao pouco de chegar, vai asistir a un mitin galeguista no Teatro Principal, onde van intervir Valentín Paz-Andrade, Ramón Suárez Picallo e Alfonso D. Rodríguez Castelao; quedando impresionado coas palabras deste último. Encontrámonos cun Ramón Piñeiro entregado a causa galeguista, sendo nestes anos de estudo onde vai iniciar os seus primeiros contactos cos membros do galeguismo, o primeiro deles foi Ramón Martínez López, que era catedrático no instituto onde estudaba Piñeiro, e seguidamente entra en contacto con outros alumnos coas mesma inquedanzas. Todo isto vai desembocar na creación das Mocidades Galeguistas de Lugo, onde Piñeiro vai ser un dos seus ferventes militantes, xunto con outros mozos como o poeta Lorenzo Varela, Antón Figueroa, Xosé Mouriz, Luís García Pardo, J. Acuña, Andrés Rubinos, Díaz Castro Verde, entre outros. Grazas a unha iniciativa deste grupo, convidaron a Ramón Otero Pedrayo para dar unha conferencia no instituto. Foi aí cando o puido coñecer e formularlle todas esas cuestións que tanto lle preocupaban. Otero Pedrayo quedou abraiado con aquel mozo, tanto foi así que aos seu coñecidos díxolle: "Coñecín en Lugo un rapaz que é un verdadeiro Erasmo"[20].

Estes foron os comezos dunha longa andadura polo galeguismo, pois Piñeiro tiña claro que "o que me interesaba politicamente de verdade era o galeguismo"[21]. Neses anos, foi entrando en contacto con máis personalidades: coñeceu ao marxista Pepe Gaioso grazas a un compañeiro seu; tamén a Ánxel Fole do que quedara fascinado naquel mitin de Sarria, que se converterá no seu mestre, que convencerá de que escriba en galego e a quen lle entregaría a ficha para ingresar no Partido Galeguista[22]; e ademais deles dous, exerceu gran influencia nel Luís Pimentel. Pouco a pouco, Piñeiro foise relacionando non só cos galeguistas de Lugo senón cos de toda Galicia, levándoo a participar en diversas actividades e actos do partido galeguista malia a súa corta idade. Tal era o grao de implicación de Piñeiro co galeguismo que en 1933, con tan só 18, exerceu de representante dos galeguistas de Lugo nun congreso do Partido Galeguista de Santiago para a preparación das eleccións, a petición do propio presidente da delegación de Lugo, Reinaldo Gómez, que non podía asistir. Vai exercer como secretario de actas da mesa, que vai a presidir Manuel Peña Rey, momento no que vai

[20] Monteagudo, H. (ed.), *Ramón Piñeiro. A vontade da intelixencia*, p. 20.

[21] Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, p. 40.

[22] Cfr. Freixanes, V., *Unha ducia de galegos*, p. 113.

coñecer persoalmente a Castelao, quen o vai propoñer como membro da comisión que lle faría a proposta ao doutor Alonso Hortas para presidir o Partido Galeguista de Lugo.

Trala súa visita a Santiago, Piñeiro vai enfermar de tuberculose, o que fará que durante un tempo garde repouso, mais só das súas obrigas educativas, posto que dedicará o seu tempo a intensificar a súa actividade galeguista e ler, sobre todo, prensa relacionada co galeguismo: a *Revista Nós, A Nosa Terra* ou o *Heraldo de Ourense*. Este período de enfermidade serviulle para informarse e intensificar a súa actividade co partido, compartindo moito do seu tempo con Ánxel Fole, co que compartía o seu interese pola filoloxía. Foi aquí cando empezou a xermolar en Piñeiro a preocupación para lingua, pola necesidade de arranxar e superar todos eses problemas que o galego tiña por non contar cunha norma culta como sucedida co castelán: "Toda aquela diversidade de formas, ás veces contraditorias e arbitrarias, cheas de vulgarismos e castelanismos, facíame pensar na necesidade de resolvelos filoloxicamente, como unha actividade fundamental da política galeguista"[23]. Tomando a decisión de que, ao rematar os seus estudos, vai estudar filoloxía románica.

Nesa época vai coñecer ao poeta Ramón Cabanillas en Lugo, aproveitando que se acercou para ver a Pepe Benito, o maior cacique de Galicia segundo Piñeiro, posto que nese intre estaban vendo o caciquismo. Dende ese momento, seguirán coincidindo nas noites de tertulia onde se reunía co periodista Xerardo Álvarez Gallego e o político Manuel Portela Valladares.

Con 19 anos vai a ler a *Teoría do nacionalismo galego* de Vicente Risco que lle causaría unha impresión, non pola defensa que facía do nacionalismo senón pola forma en que ourensán reivindicaba e defendía os intereses e dereitos de Galicia. O de Láncara estaba máis preto do federalismo que do nacionalismo, de feito incluso leu *El federalismo* de Pi y Margall, aínda que confesa quedar decepcionado polo carácter formal do texto. Mais naqueles anos o grande interese de Piñeiro estaba no galeguismo e "a defensa dos dereitos políticos de Galicia, que eu resumía na defensa da súa personalidade cultural e no exercicio do autogoberno"[24], e traballará arreo para acadar os seus ideais políticos sendo partícipe da vida interna do galeguismo e intervindo nos distintos mitins, como o segundo Mitin das Arengas celebrado en 1935 e no que se

[23] Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, p. 44.

[24] *Ibídem*, p. 48.

presentou por sorpresa Castelao que se atopaba exiliado naquela época en Badaxoz[25]. Un ano máis tarde vai ser o secretario do Comité Provincial do Estatuto de Autonomía, aínda que Piñeiro, a diferenza de Alexandre Bóveda, coidaba que chegaba dunha forma prematura ao non haber un movemento galeguista forte[26]. O Estatuto de Autonomía sería aprobado plebiscitariamente o 28 de xuño de 1936.

B) A Guerra Civil, a clandestinidade e o cárcere (1936-1949)

Ramón Piñeiro vai asistir como representante do Partido Galeguista á constitución dun comité asesor no que debían estar representados todos os partidos, despois da sublevación do exército en África o 18 de xullo de 1936. A elección de Piñeiro veu fundamentada pola súa participación no Comité Provincial do Estatuto e pola boa relación que mantén co resto de partidos, algo que vai ser de vital importancia cando se celebren as primeiras elección autonómicas en Galicia en 1981. Nese intre só procuraban noticias telefónicas, mais cando se produce a sublevación de Valladolid, a comunicación vese interferida, aínda que conseguen establecer unha comunicación clandestina co ministerio da Gobernación. Interferindo como representante dos catro gobernadores civís, o alcalde de Lugo, Francisco Lamas López solicitou que se nomease un Gobernador Xeral de Galicia, para facilitar a toma de decisións. A resposta foi negativa xunto coa recomendación de que se abstiveran de facer nada ao respecto. Ante esta situación optaron por poñerse en contacto co coronel xefe do rexemento, Alberto Caso Agüero. O pacto que se acadou foi que no momento en que se producise a sublevación avisaría con dúas horas de antelación, mentres que o gobernador civil garantise a orde pública. Mais este viuse quebrado por ambas partes. Cando o coronel avisou ao Gobernador de que o coronel da Garda Civil se faría cargo do Goberno Civil, apenas colgar o telefono entrou apresuradamente a voz de: "¡Ya saben a lo que

[25] O Mitin das Arengas era un acto promovido polos galeguistas celebrado o 25 de xullo dos anos 1934 e 1935 na Praza da Quintana (Santiago de Compostela). A idea foi de Xerardo Álvarez Gallego, materializándose no devandito mitin onde a dirección do partido convocaba a vinte oradores para participar, a Piñeiro o propuxo Otero Pedrayo. Con respecto á data na que participou o de Láncara parece non haber unanimidade, aquí faise referencia a data que el mesmo sinala na súa obra autobiográfica *Da miña acordanza*, e que tendo en conta a mención á participación inesperada de Castelao sería o segundo dos mitins celebrado en 1935. Cfr. Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, p. 49. No entanto, Henrique Monteagudo en *Ramón Piñeiro. A vontade da intelixencia* sinala que Piñeiro vai participar no primeiro dos mitins, e polo tanto sería un ano antes da data sinalada, 1934. Cfr. Monteagudo, H. (ed.), *Ramón Piñeiro. A vontade da intelixencia,* p. 26.

[26] Alexandre Bóveda consideraba que o ter un Estatuto de Autonomía ía propiciar un forte movemento galeguista.

vengo!¡Quedan ustedes detenidos!"[27]. Piñeiro atopábase alí xunto o alcalde de Lugo, aínda que este con certa pericia e axuda dun "vello coñecido" consigue fuxir para así poder informar aos seus compañeiros, que se atopaban na sede do Partido Galeguista, de que se había decretado o estado de guerra. Comezaba unha época crítica para os galeguistas. Aínda que nos primeiros días evitaron as detencións dos membros de Santiago porque o fillo do novo gobernador civil era galeguista e o novo gobernador militar tiña amizade co presidente do partido, esta situación de benevolencia non duraría demasiado, tanto é así, que Piñeiro debeu fuxir primeiro a Lugo e despois a Láncara, a súa vila natal, tras unha denuncia falsa. En Láncara foron moitos os que lle axudaron a evitar a detención, aínda que finalmente viríase obrigado a fuxir de novo a Lugo, onde se vai saber da morte, ou mellor, do asasinato de moitos compañeiros, como a do alcalde de Santiago, Ánxel Casal, detido en Vilantime (Arzúa) un 4 de agosto e posteriormente asasinado por unha partida de falanxistas, atopándose o seu corpo o 19 de agosto de 1936 nunha fosa en Teo.

Por ese intre, a quinta de Piñeiro foi chamada a filas e atopou neste feito a posibilidade de salvar a vida, polo que se alista no exército. No entanto, a atmósfera non era moi propicia para aqueles que estaban vinculados á política, como era o caso de Piñeiro, que antes de marchar ao fronte vaise reunir cun amigo das Mocedades Galeguistas, que lle vai aconsellar evitar falar de política e que tivera desconfianza de todos, posto que non podían estar seguros de quen sería un informador do réxime. Falaba con pleno coñecemento do que dicía, posto que el mesmo era membro do Servizo de Información Franquista e pola amizade que os unía non o delatou. O propio Piñeiro vai considerar que, no seu caso, tivo moita sorte durante a guerra posto que se salvou de moitos momentos de perigo. Mais a guerra significa moito máis que estar nun constante perigo de morte, a guerra tamén significa vivir os horrores derivados dos distintos conflitos bélicos, significa ver o sufrimento dos outros, vivilo e seguir adiante intentando que non lle afectase. Sinala o de Láncara como moitos do seus compañeiros de batallón foron perdendo os escrúpulos e volvéndose insensibles: "eu vía cómo algúns rapaces coma min, fillos de campesiños, (...), incapaces de facerlle mal a ninguén, de repente, conforme a guerra avanzaba, apuntábanse voluntarios para fusilar prisioneiros, só coa idea de quitarlle despois as botas ou a cazadora"[28]. Esta frialdade e pasividade

[27] Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, p. 53.
[28] *Ibídem*, p. 59.

dos seus compañeiros vai causar en Piñeiro unha forte conmoción, tanto é así que cae nunha forte depresión da que consigue saír grazas a axuda dos seus amigos e achegados. Piñeiro necesitaba respostas que lle permitisen entender todo o acontecido neses 30 meses de guerra, nacendo nel un interese pola filosofía, como a mellor disciplina para a procura do entendemento, abandonando a súa primeira intención de estudar filoloxía: "entón acentuouse en min a necesidade de comprender por qué os seres humanos eran así, por qué se comportaban como feras. Deste xeito fun pasando do plano inmediato, que refugaba por absurdo, ao plano da transcendencia, onde buscaba os cimentos que me faltaban"[29]. El mesmo vai recoñecer que non procura na filosofía un afán de explicación da realidade que nos rodea, senón máis ben comprender ou entender como o ser humano pode devir, empregando a locución latina que emprega Hobbes, un "*homo homini lupus*", necesita unha explicación racional que xustifique o porque de toda esa crueldade. Este será o motivo polo que, despois de ter rematado a guerra en 1939, regresara a Lugo con la intención de ingresar na Facultade de Filosofía e Letras.

Xa coa Guerra Civil rematada vai xurdir outra cuestión: a reconstrución do Partido Galeguista. Será nunha viaxe a Santiago de Compostela cando vaia a coincidir con Xaime Isla Couto e Marino Dónega, varios compañeiros das Mocedades Galeguistas. Estes consideraban que debería comezar a labor de reconstrución do partido, fronte a un Piñeiro moito máis conservador que considera máis axeitado observar como evolucionaban os acontecementos, posto que prevía que o comezo da Guerra Mundial era inminente. Piñeiro non se equivocaba, unha vez estalou, os galeguistas seguían o curso da batalla bélica a través da BBC de Londres, comezando a crer que a derrota alemá ía a supor tamén a derrota de Franco. En 1942, vaino visitar Servando Gómez-Aller de la Vallina, secretario do Grupo Galeguista de Lugo, para trasladarlle o desexo de Francisco Fernández del Riego e Ramón de Valenzuela de falar con el por ter o desexo de comezar a reconstrución do Partido Galeguista. O certo é que o proxecto de reconstrución non era sinxelo posto que había distintas propostas ao respecto. Piñeiro viaxaría a Vigo para escoitar as distintas posturas. En primeiro lugar,

[29] *Ibídem,* p. 60. Nunha conversa con Víctor Freixanes volve facer fincapé sobre isto: "A existencia da guerra producíume unha profunda crise interior, e a Filosofía eu diría que foi como a percura de senso á existencia. A brutal irracionalidade dunha guerra fratricida tivera poder para barrenar moitas das ideas e crenzas que servían de base ao entusiasmo xuvenil e eu necesitaba, agora, reconstruír reflexivamente novas bases para entender a vida, que non era cousa doada", para engadir a continuación que a súa preocupación filosófica "xurdía dunha necesidade íntima máis que académica. (...) non me guiaba a intención de explicar senón a necesidade de entender". Freixanes, V., *Unha ducia de galegos*, p. 120.

vai visitar a Ramón de Valenzuela que pretendía a reconstrución do Partido Galeguista dentro da Unión Nacional, un partido de corte comunista, algo que non compartía Piñeiro, polo que rexeitou a proposta. Máis tarde, vai falar con Fernández de Riego que o pon ao tanto dos seus contactos co arquitecto galeguista Manuel Gómez Román, e decide sumarse de inmediato a esa iniciativa. A súa labor ía consistir en poñerse en contacto cos superviventes para coñecer a súa opinión en relación a reconstrución do partido, tarefa nada sinxela posto que os contactos só se podían manter con aqueles que consideraban de absoluta confianza: Vicente Bóveda e Manuel Peña Rey en Ourense; Ánxel Fole en Lugo; e Camilo e Cesario Saco en Monforte, entre outros. Tras esta primeira toma de contacto, e con dúas ducias de persoas dispostas a colaborar, celebrase en 1943 unha asemblea en Coruxo, na casa de veraneo de Fernández del Riego, onde se vai a constituír unha especie de comité de dirección, ademais de acordarse establecer relacións cos vascos e cataláns e con aqueles movementos que se mostrarán contrarias o réxime franquista para así axuntar forzas para reivindicar a autonomía de Galicia, aprobada en 1936.

Coa intencionalidade de formalizar estas actuación deciden establecer un comité executivo conformado por seis membros, onde Piñeiro ocuparía o cargo de Secretario Político[30]. Era preciso establecer contacto co galeguismo do exterior, algo que se produce cando Piñeiro se traslada a Madrid no 1942 para cursar os seus estudos da especialidade de Filosofía e logra establecer contacto cos vascos que posibilitan a comunicación con Bos Aires. Grazas a estes, inicia a correspondencia con Castelao, informándolle da reorganización do galeguismo ademais de recoñecelo como o representante da delegación galega en Bos Aires[31]. A pesar disto, por precaución seguían utilizando como mediadores aos vascos, ao ser a forma máis segura de comunicación, e incluso foron eles os que lle fixeron chegar o primeiro exemplar de *Sempre en Galiza*. Na procura dunha relación moito máis directa co galeguismo do

[30] O comité estaba formado por: Manuel Gómez Román (Secretario Xeral), Ramón Piñeiro (Secretario Político), Xosé Meixide (Secretario de Organización), Cesáreo Saco (Secretario de Información), Xaime Isla Couto (Secretario Técnico) e Francisco Fernández del Riego (Secretario Exterior e de Propaganda).

[31] O primeiro en escribir fora Castelao, que, por mediación dos vascos, fíxolles chegar unha carta a Valentín Paz-Andrade e outra a Ramón Otero Pedrayo. Escribíalle Castelao ao de Trasalba o seguinte: "Hai unhas cantas persoas coma ti, Gómez Román, Valentín Paz-Andrade ou Plácido Castro, que sodes os que podedes reorganizar aí o galeguismo. É unha hora de sacrificios, pero é unha hora en que temos que cumprir co noso deber". Piñeiro, R., *Da miña acordanza,* p. 67.

exterior valéronse das *anduriñas*, xentes do mar con forte convicción galeguista que actuaban de mensaxeiros entre as dúas beiras do océano.

No que respecta aos seus estudios universitarios, razón pola cal se traslada a Madrid, confesa que non lle vai supoñer moito no que respecta a súa preparación intelectual, mesmo a chega a cualificar como un capítulo secundario da súa vida. El chega ao berce da Escola de Madrid, mais xa pouco queda das súas orixes: xa non estaba nin Ortega y Gasset nin Xavier Zubiri, tampouco José Gaos, e, Manuel García Morente, do que afirmaba ser o profesor que máis o cativou, morreu cando el estaba no segundo curso, vía que a Universidade á que chegaba estaba dominada polo conservadorismo escolástico, polo tanto envolta nunha atmosfera absolutamente pechada. A Facultade de Filosofía de Madrid, a que viu nacer a grandes pensadores da nosa historia da filosofía, templo do saber non alentaba á reflexión, á crítica ao saber, senón á lectura duns cuantos manuais, faltáballe entusiasmo. A formación que el consideraba que lle ía ofrecer as ferramentas para comprender a realidade non cubriu as súas expectativas. Parece que a súa decepción en torno a formación filosófica se viu suplida polo seu firme compromiso político, que entendía como un "imperativo moral", centrando os seus esforzos no Partido Galeguista na clandestinidade: "O horizonte no que nos moviamos entón os grupos da oposición democrática era o da restauración da legalidade republicana liquidada pola sublevación de Franco e os militares en 1936 e , no caso concreto dos galegos, a reivindicación da autonomía, votada e aprobada en plebiscito dentro daquela mesma legalidade"[32]. Piñeiro, polo tanto, dende 1943, vai colaborar cos resto de galeguistas en Madrid para que o grupo de Galicia adquira más relevancia entre os grupos da oposición democrática, fundando o Partido Galeguista de Madrid do que formaría parte Fermín Penzol ou Xosé Ramón Fernández-Oxea (*Ben-cho-sei)*, entre outros. En 1944 créase a Alianza Nacional de Forzas Democráticas, coa que contactará o de Láncara grazas aos anarquistas galegos.

Unha vez rematou a II Guerra Mundial, había tres grandes posturas con respecto ao problema español, lembremos que había a esperanza de que a caída de Hitler significara a caída de Franco:

- Americanos: como país republicano, propiciaban a restauración da lexitimidade republicana.

[32] Piñeiro, R., *Da miña acordanza,* p. 71.

- Británicos: como país monárquico, consideraban que como non podían reverter o final da Guerra Civil, a solución pasaba por constituír unha monarquía democrática na persoa de D. Juan de Borbón.
- Franceses: mantiñan unha postura ambigua debido ao seu enfraquecemento militar. Vanse manter a expectativa das outras dúas posturas.

En definitiva, os americanos negociaban co exilio, fronte aos británicos que negociaban co interior. Segundo se está desenvolvendo a situación, os membros da Alianza decidiron reunirse en Santiago, onde acordaron verse cos representantes das institucións de ambas posturas. Máis concretamente, acordaron visitar ao goberno republicano no exterior aproveitando que estaban en París, e así tamén reclamar un representante galego, ao igual que o tiñan vascos e cataláns, xa que fora presentado o Estatuto nas Cortes. Aducían que, a pesar de que o galeguismo non tiña moita forza política, si que gozaba de gran prestixio debido aos integrantes que o compoñían, por iso debía de contar cun representante: "ese era o noso obxectivo político, que Castelao fose incorporado ao goberno como representante dos demócratas galegos do interior e dos dereitos de Galicia como pobo, apoiado ademais por grupos políticos de todas as tendencias"[33]. A proposta foi aceptada por todos os grupos galegos, e encomendóuselle a Piñeiro que fora el quen viaxara a París para reunirse cos goberno de Francisco Giral. Cruzaría a fronteira a pé por Navarra en marzo de 1946 con axuda dos vascos.

Xa en París, ponse en contacto con Castelao para explicarlle os obxectivos da súa viaxe: participar como representante de Galeuzca nos contactos co Goberno de Giral, despexar a situación dos galeguistas en Francia, e conseguir situar un galeguista no gabinete republicano: o propio Castelao. Este infórmalle de que José Antonio Aguirre ía propoñer a Manuel Portela Valladares, e, en tal caso, era preferible que fora o propio Piñeiro quen ocupase o posto pola "forza moral de ser un representante do interior"[34]. A pesar das discrepancias de Aguirre, e grazas ao apoio dos vascos e cataláns, foi aprobada a proposta de Piñeiro e dos galeguistas do interior. O goberno de Giral consideraba que a mellor solución pasaba por restablecer a República, e despois someter a referendum o destino do país: monarquía ou república. A proposta de Giral foi recibida con incredulidade por parte dos representantes do interior posto que denotaba que había un total descoñecemento de cal era a situación real de España.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[33] *Ibídem,* p. 75.

[34] *Ibídem,* p. 79.

Piñeiro vai sinalar que o réxime era o controlador de absolutamente todo e que o único espazo onde podían levar a cabo os seus plans era na clandestinidade, algo que tiña un custo moi alto: a súa liberdade. Custo que vai pagar o propio Piñeiro ao seu regreso de París. A inimizade de Giral e Castelao leva ao avogado Manuel de Irujo a intervir para mediar diante desta situación. Vai apelar a que Castelao tiña os apoios dos demócratas do interior e de non aceptar a súa proposta sería ir en contra da proposta unánime do interior creando certo malestar e tensión entre ambas partes[35]. Ante esta argumentación, Castelao foi aceptado no Goberno.

O 1 de abril regresa a Madrid, e levando alí 9 días, Piñeiro asiste a tertulia galeguista que se celebraba no café Granja El Henar, tal e como tiña por costume. Máis tarde diríxese ao café Pidoux da Gran Vía madrileña, onde, en torno as sete da tarde, irrompe a policía e é detido xunto con todos os alí presentes. Na madrugada dese mesmo día tamén apresaron aos irmáns Saco e a Koldo Mitxelena. No rexistro encontraron material diverso relacionado coa súa actividade política na clandestinidade, unha máquina de escribir e unha multicopista, todo detallado de forma exhaustiva no atestado policial datado do 13 de abril de 1946, onde se amosa a acusación de Piñeiro:

> "Ramón Piñeiro. Trátase dun suxeito dirixente do chamado Partido Separatista-Republicano Galego, que como delegado do mesmo, estaba en contacto co Comité Nacional da CNT e outras organizacións, que habían acordado admitir unha representación do citado partido no Consello Nacional da Alianza de Forzas Democráticas, sendo precisamente o designado para este cometido o Piñeiro. Tamén formaba parte como delegado o representante do Bloque de Partidos Separatistas coñecido por o Pacto de 'Galeusca' (digo), 'Galeusca', é dicir, Galicia, Euskadi e Cataluña, e na súa representación fixo o Piñeiro unha viaxe clandestina a Francia en unión dos representantes dos outros partidos de Euskadi e Cataluña, para poder poñerse en contacto co 'Gobierno de Giral' e cos representantes doutras organizacións do país, para informarlles da política interior de España; deste viaxe regresou a Madrid uns días antes da súa detención. (...) O tan repetido Piñeiro era o Secretario Político do 'Consello Galego', e usaba o nome conspirativo de 'Santiago', nome que aparece en varios documentos recollidos"[36].

Piñeiro fíxose cargo de todo para intentar salvar aos seus compañeiros, pero de pouco serviu, tan só para que non se viran afectadas as actividades do Partido

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[35] Cfr. *Ibídem*, p. 87. Tamén en: Freixanes, V.F., *Unha ducia de galegos*, p. 126.

[36] Dasilva, X. M., *Proceso e encarcelamento de Ramón Piñeiro (1946-1949)*, Vigo: Galaxia, 2011, pp. 204-205.

Galeguista. Recolle Xavier Castro un documento do 18 de xuño de 1946 o seguinte sobre a declaración de Piñeiro:

> "As decraracións que prestou foron moitas e moi longas pois os interrogatorios tiña motivos moi compricados e bastante heteroxéneos. Non embargantes ao tratar de sintetizalos fóronse tamén simplificando. Nelas vese ben craro que Ramón e galeguista, que aituou de xeito excrusivamente persoal e que a sua laboura na Franza, agás de varias conversas reduciuse a xestións feitas co grupo galeguista de Plá para arredalo da súa alianza cos comunista e orientalo a Galeusca"[37].

A pesar dos fortes interrogatorios aos que foi sometido durante os vinte e seis días que pasou na Dirección Xeral de Seguridade, non houbo agresión física, aínda que si psicolóxica ao facelo testemuña das múltiples agresións a outros reos, concretamente dunha muller socialista duns sesenta anos á que moían a paus antes dos seus interrogatorios. Pensa Piñeiro que esa 'consideración' cara el dos gardas debíase á mediación do nacionalismo vasco para protexer a Koldo Mitxelena e aos que foran detidos con el. Foron condenados a seis anos de cadea. En Prisión, para vencer a rutina carceraria, ocupábanse con diversas actividades culturais: Piñeiro impartía clases de Filosofía aos presos e Cesáreo Saco gramática galega, e chegarían a pedirlle que dera tamén clases de gramática castelá; e tamén daban charlas sobre a personalidade cultural, historia, xeografía, economía e evolución das loitas sociais en Galicia. Piñeiro comunicábase dende a cárcere grazas a mediación de Isabel Algarra, muller de Xosé Ramón Fernández-Oxea (*Ben-Cho-Sei)* que era funcionaria do ministerio de Xustiza que dicía ser a súa curmán[38]. Tamén aproveitou para ler, grazas aos libros que conseguía, fundamentalmente, a través de Fermín Penzol. Aínda que tamén, grazas a grande amizade que forxou con Mitxelena, que conservarían ata a súa morte, pasaban horas parolando dos máis diversos temas, e tamén lle prestaba libros de lingüística, materia de grande interese para o de Láncara antes da guerra.

Pero a detención de Piñeiro non impediu o movemento político. En xaneiro de 1947, produciuse un cambio no goberno do exilio en París como consecuencia da estratexia inglesa de restaurar a democracia a través dunha monarquía parlamentaria. Isto vai supoñer a caída do goberno de Giral e a súa substitución polo gabinete do

[37] Castro, X. (ed.), *Castelao e os galeguistas do interior. Cartas e documentos (1943-1954),* Vigo: Galaxia, 2000, p. 328.

[38] A primeira carta que Piñeiro envía dende a prisión de Alcalá de Henares data do 7 de maio de 1946 e está recollida en: Casares, C., *Ramón Piñeiro. Unha vida por Galicia,* Vigo: Galaxia, 2005, pp. 85-86. A carta está escrita en vistas de que ía ser lida e limitase a tranquilizar a familia e narrar o motivo da detención, nada que el mesmo non lle contara a policía.

socialista Rodolfo Llopis. Os vascos e cataláns van defender este novo goberno, pero Castelao era partidario dos ideais republicanos polo que se puxo en contra destes quedando illado, e ademais deixando de ser representante no goberno de Llopis, quedando Galicia sen representación algunha. Esta situación causou un grande malestar no galeguismo do interior e que se lle traslada a Castelao mediante un escrito político redactado por Fermín Penzol e falsamente atribuído a Piñeiro. Nese escrito trasladábanlle dúas ideas fundamentais: a primeira a necesidade de acabar co franquismo, xa fora mediante a democracia ou ben coa república; e, a segunda, a importancia de non perder ese posto de responsabilidade e prestixio que el ostentara e que tanto lle custara acadar, ao propio Piñeiro os anos na cadea. A Castelao non lle vai gustar este escrito e, segundo Piñeiro, vai adoptar unha postura "máis ideolóxica que política"[39]. Toda esta situación vaino levar ao seu illamento. Este foi o comezo da polémica entre o galeguismo interior e o do exterior, algo que se produciu sobre todo a raíz do pasamento de Castelao en 1950, morte que se vive de forma colectiva e que conmove a Piñeiro que lle dedica un fermoso texto, onde recoñece que "a alma galega descubriuse a si mesma , coa súa nidia pureza esencial, na personalidade humana de Castelao, que exerce, mesmamente por iso, a enorme atracción suxestiva da súa forza reveladora. Personalidade egrexia, desas que xorden excepcionalmente para dar luz espiritual na vida escura dos pobos"[40].

C) A liberdade vixiada e a fundación de Galaxia: Unha nova estratexia do galeguismo (1950-1975)

Será a comezos de 1949 cando é liberado do cárcere, así llo fai saber o 17 de febreiro nunha carta a Fermín Penzol: "Non é unha crise de saudade o que hoxe me move a che escribir, como viña sucedendo deica agora. Trátase somente de che comunicar unha boa nova: a miña saída inminente da cadea. Dentro de dezasete días, se non hai contratempos, estarei na rúa"[41]. Unha vez en liberdade vixiada, regresa a Lugo e retoma os contactos con Otero Pedrayo, Fermín Penzol, Marino Dónega, Xaime Isla Couto, Francisco Fernández del Riego, entre outros. Tamén asistirá a unha reunión en

[39] Piñeiro, R., *Da miña acordanza,* p. 97.

[40] Piñeiro, R., "Castelao", en: Piñeiro, R., *Olladas no futuro*, Vigo: Galaxia, 2008, p. 22.

[41] Fernández del Riego, F., *Un epistolario de Ramón Piñeiro*, Vigo: Galaxia, 2000, p. 23.

Vigo do Comité Executivo do Partido Galeguista e iniciarán o traballo de reconstrución do galeguismo. Nesta época trasladarase a vivir a Santiago ao famoso número 15 da rúa Xelmírez, vivenda que lle facilita o médico humanista Domingo García-Sabell.

Era hora de dar un xiro a política galeguista, a loita dende a clandestinidade que se viña facendo non estaba producindo efecto, e máis dende que o ideal da restauración democrática non se ía producir porque Franco empezou a ser recoñecido internacionalmente e a postura británica de forzar a saída do ditador a través dunha monarquía non era posible. Decatáronse de que debían buscar outra forma de chegar ao pobo e de facelo conscientes da súa peculiaridade propia, posto que "Galicia como cultura, como historia, como realidade propia e singular non existía. Había, polo tanto, un baleiro nas novas xeracións, que estaban sendo formadas como súbditas do Estado español, pero non como galegas"[42]. Era necesario, polo tanto, a creación dunha conciencia galeguista, espertar unha responsabilidade social co seu pobo, que se sentisen parte desa historia, cultura e lingua para que loitasen pola súa supervivencia e polo seu recoñecemento público, "aprenderlles a ver Galicia con ollos de galegos"[43]. Esta encomenda de galeguizar Galicia debía ser pública e legal e non tralas sombras da clandestinidade, e así xurde a idea de crear unha empresa editorial: Galaxia. Aínda que a editora se materializa nos anos 50, o proxecto xa estaba presente dende uns anos atrás como así o pon de manifesto unha carta de Piñeiro a Fernández del Riego escrita dende prisión o 18 de maio de 1948, onde lle solicita que lle fale "da nova editorial galega e das vosas inquedanzas i esforzos para que esta empresa acade a envergadura e a consistencia necesaria para que se asegure un influxo cultural pertinente i eficaz"[44]. Este movemento político dende a acción cultural era algo que xa estaba presente e aceptado por varios pensadores desa época, posto que era algo que se viña facendo, destacando o suplemento semanal sobre Galicia no periódico *La Noche* que saíu a luz dende o 15 de outubro de 1949 ata o 28 de xaneiro de 1950, que trala morte de Castelao publicáronse unha serie de artigos na súa homenaxe no suplemento, e poucos días despois a censura paralizou o proxecto. Meses máis tarde é cando nace Galaxia cuns obxectivos claros que Víctor F. Freixanes sintetiza en: "a cultura galega, a dignidade e o uso do idioma, a

[42] Piñeiro, R., *Da miña acordanza,* p. 102.

[43] *Ibidem.*

[44] Fernández del Riego, F., *Un epistolario de Ramón Piñeiro*, p. 19.

causa da liberdade e a democracia, galeguismo e europeísmo"[45]. A idea foi de Xaime Illa coa colaboración de Francisco Fernández del Riego, constituíndo a editora como unha sociedade mercantil cun primeiro consello de administración que viría a representar ao galeguismo. O certo é que o nacemento de Galaxia está envolta nun halo de simbolismo dende o seu nome que "aludía, por unha banda, á Galaxia de Gutenberg pero tamén evocaba a Vía Láctea ou o Camiño de Santiago que se representaba no logotipo da editorial, un firmamento aberto cara ao infindo que ninguén podía coutar"[46], ata os membros dese primeiro consello de administración presidido por Ramón Otero Pedrayo e onde Piñeiro ocuparía o posto de director literario, que viña ser case a dirección do partido galeguista[47]. O de Láncara confesa que no comezo do proxecto non estivo moi involucrado por dous motivos: o primeiro porque consideraba que o feito de poñer galeguistas ao fronte da editora podía ser visto como unha provocación, poñendo nunha situación delicada a cada un dos membros do consello de administración; e por outro lado porque Piñeiro aínda se atopaba en liberdade vixiada e tiña que presentarse todos os meses en Madrid e incluso se operou de cataratas en Valdecilla (Cantabria). Sinala Antón Vidal Andión que "iso non significa que Piñeiro non colaborase para crear Galaxia, (...), senón que Piñeiro sempre foi un home moi reflexivo, ao contrario que Xaime Isla, que era un soñador de ideas"[48].

Deste xeito, un 25 de xullo de 1950 asínase a acta fundacional de Galaxia nos baixos do Hotel Compostela. Como mencionamos, Piñeiro vai ocupar o posto de director literario e vai ser asignado a Santiago de Compostela para que entrase en

[45] Freixanes, V.F., "70 anos de Editorial Galaxia. Un proxecto estratéxico", pp. 14-23, en: *Grial: revista galega de cultura,* nº 225-226, 2020, p. 19.

[46] Agís Villaverde, M., *Historia do pensamento galego contemporáneo,* A Coruña: Deputación Provincial da Coruña, 2016, p. 46. Recolle Antón Vidal Andión, actual presidente da Editorial Galaxia, no seu artigo "O modelo de gobernanza da Editorial Galaxia. Xaime Isla, o enxeñeiro da idea", o fragmento dun programa fundacional onde parece explicarse o motivo do nome: "o nome de Galaxia e o seu significado, que non só abrangue os problemas do noso país e das súas xentes, senón tamén a raiceira máis universalmente profunda dos valores humanos no que tais problemas atopan a súa cabal liberación, quere dicirse que a nosa inquedanza non procurase unha auténtica dimensión de universalidade para as raíces orixinais que trata de afondar, nada sería salvo inútil vaidade local. (Velaí a plena xustificación para a empresa, a constelación da 'Galaxia', nome e camiño da nosa terra a través de todos os ceos)". Vidal Andión, A., "O modelo de gobernanza da Editorial Galaxia. Xaime Isla, o enxeñeiro da idea", pp. 8-13, en: *Grial: Revista galega de cultura,* nº 225-226, 2020, p. 9.

[47] O consello de administración foi o seguinte: Presidente: Ramón Otero Pedrayo; Vicepresidente: Manuel Gómez Román; Secretario: Francisco Fernández del Riego; Vocais: Xesús Ferro Couselo, Antonio Fernández López e Sebastián Martínez-Risco; Conselleiro-Delegado: Xaime Isla Couto; e Director Literario: Ramón Piñeiro López.

[48] Vidal Andión, A., "O modelo de gobernanza da Editorial Galaxia. Xaime Isla, o enxeñeiro da idea", p. 10.

contacto cos universitarios que arribaban para cursar os seus estudos. Era hora de "dar a batalla polo prestixio da lingua amudecida e desprezada", tal e como afirmou Francisco Fernández del Riego, "cumpría establecer a continuidade xeracional atricada, artellando ideas sobre uns e outros, para que a identidade do pobo non se perdese"[49], por iso Galaxia se vai propoñer, como primeira medida a edición de libros que tiveran un valor significativo para a historia e cultura de Galicia. O primeiro libro que sae do prelo da editorial Galaxia foi *Antífona da cantiga* de Ramón Cabanillas, financiado por Álvaro Gil. Mais a súa intención era publicar en primeiro lugar o primeiro número da Colección Grial, que ía ser unha revista camuflada en forma de colección de libros para sortear a prohibición do lanzamento de novas publicacións periódicas que non foran en castelán. Este primeiro número levaba por título *Presencia de Galicia*¸ toda unha declaración de intencións, e o primeiro dos escritos será o de Piñeiro: "Significado metafísico da saudade". A súa experiencia no cárcere, a lectura do ensaio *El instinto de la muerte* de Nóvoa Santos, unida a consideración de que vía na saudade unha dimensión humana que quedaba marxinada da reflexión filosófica pero que viña ser o definitorio da nosa personalidade, leva ao de Láncara á elaboración do devandito artigo, apoiándose nas lecturas da fenomenoloxía e a filosofía de Heidegger. Este ensaio tivo unha grande acollida tanto en Galicia como fora dela. O profesor da Universidade de Coimbra, Joaquin de Carvalho, que estaba en Vigo por esas datas mercou o número e quedou tan impresionado polo escrito que escribiu a Galaxia para solicitar permiso para reproducilo na súa *Revista Filosófica.* Así mesmo, os saudosistas portugueses acordaron a celebración dun curso sobre a saudade, ao que foi convidado Piñeiro pero ao que non puido acudir ao carecer de pasaporte por estar aínda en liberdade vixiada. Tamén en Madrid tivo unha acollida grande onde moitos dos médicos humanistas se interesaron polo artigo, así como o propio Zubiri. Tal foi o éxito que a editora se propuxo a elaboración e publicación dun volume colectivo que tratase de forma monográfica sobre a saudade, algo que sucederá en 1953 baixo o título de *La saudade*.

Polo que respecta á Colección Grial só viron a luz catro números, porque despois de que o director do diario *Pueblo,* Juan Aparicio, tivera constancia deles, e tras ser nomeado director xeral de prensa, prohibiu a súa publicación alegando que se trataba dunha publicación periódica. Ante esta situación, a Piñeiro ocorréuselle a idea de publicar libros colectivos, pero sen incluílos en ningunha colección, que tan só foran

[49] Fernández del Riego, F., *A xeración Galaxia,* Vigo: Galaxia, 1996, p. 46.

recoñecidos polo seu título. El mesmo elabora unha lista de sete temas que daban unha imaxe global do que era Galicia. O primeiro foi o dedicado a Rosalía de Castro como símbolo de Galicia e onde se facía unha presentación da poeta con carácter europeo, comparándoa con Hölderlin: *7 ensayos sobre Rosalía*; o segundo sería o volume dedicado a saudade debido a grande repercusión que tivo o artigo de Piñeiro, do que antes falamos; o terceiro dedicado á paisaxe e á cultura, posto que o de Láncara consideraba que este tiña moito que ver coa nosa sensibilidade; o cuarto sobre o humor, libro que despois de estar rematado non foi do agrado de Piñeiro e nunca viu a luz, aínda que lle encomendou a Celestino Fernández de la Vega que se ocupara deste tema nun libro seu, que ao final se materializaría en *O segredo do humor*. Dos tres libros restantes non se pronunciou Piñeiro.

De forma paralela a súa labor en Galaxia, Piñeiro ía cumprindo coa tarea de entrar en contacto coas novas xeracións que chegaban a Santiago. O que buscaban era facer cidadáns galeguistas, de xeito que cando foran escoller a súa ideoloxía puidera haber socialistas galeguistas, demócratas cristiáns galeguistas e comunistas galeguistas: sería este o primeiro paso cara unha galeguización dos partidos políticos: "Para nos, o galeguismo non debía ser unha adscrición a un partido ou a posesión dunha ficha, senón a conciencia moral de todos os galegos, un imperativo ético que comprometese non ideoloxicamente, senón moralmente. O importante era que a ideoloxía, fose cal fose, supuxese a aceptación do galeguismo"[50]. O galeguismo, polo tanto, non podía ser visto como unha determinada posición política senón como a conciencia moral de todos os galegos. Se o galeguismo se inscribe nunha determinada corrente ideolóxica, aparte de poñerse en contra do resto de partidos, incluso algún galeguista podería non sentirse identificado con esa corrente, por iso o galeguismo debía estar presente en todos os partidos, con independencia de cal fora a súa ideoloxía.

Nestes anos, e coa súa pretensión non só de recuperar a cultura galega senón de proxectala a nivel europeo, levouse a cabo a tradución da obra de Heidegger *Da esencia da verdade* por Ramón Piñeiro e Celestino Fernández de la Vega, algo que causou unha grande repercusión porque era a primeira tradución desta obra que se facía en España, incluso antes que a española, mais a súa publicación non foi doada debido a censura. Finalmente, grazas a que ía prologada cunha carta do propio Heidegger e aproveitando

[50] Piñeiro, R., *Da miña acordanza,* p. 112.

que en 1954 se celebraba unha conferencia xeral da Unesco en Montevideo e enviaron un informe onde se relataba a persecución que viñan sufrindo a lingua galega, impedíndoselle a publicación de obras que non foran escritas en castelán, o idioma oficial. Esta historia rematou ben e puido ser publicada nese mesmo ano. Así mesmo, e ante a repercusión que tivo ese escrito de *Denuncia diante da Unesco da persecución do idioma galego pol-o Estado Hespañol*, que fora impreso en Galego, Francés e Inglés, tamén foi aprobada a publicación da Obra Completa de Curros Enríquez, ademais da proposta da creación dunha cátedra de cultura galega na Universidade de Madrid[51]. Piñeiro viu nesta publicación un fito importante tanto para o prestixio de Galaxia como para a súa labor de dotar de prestixio a nosa lingua. Galaxia, dende o momento mesmo do seu nacemento, marcará a súa política lingüística, que estaba caracterizada pola defensa sen condicións do idioma, posto que "se aos galegos se nos distinguía como unidade peculiar dentro da familia europea, non era nin pola soberanía política, nin pola realización de grandes fitos históricos, nin polas nosas riquezas, senón polo noso idioma"[52]. Mais o galego tiña un grave problema posto que era a única lingua romance que carecía de estudos científicos, por iso entre os proxectos de Galaxia estaba a elaboración dun Gran Dicionario Galego que se materializaría en 1958, coa axuda da Casa de Galicia de Caracas, coa publicación do *Diccionario enciclopédico gallego-castellano* de Eladio Rodríguez González que permanecía aínda inédito. Nestes anos, e tamén coa finalidade de promover o galeguismo publicáronse diversas obras como *Historia de Galicia* de Vicente Risco, *Gramática galega* de Ricardo Carballo Calero, ou a *Escolma de poesía galega*, entre outras publicacións ademais dos primeiros discos de música moderna en galego, así como a tradución ao galego de *We shall overcome* (Venceremos nós)[53]. No entanto, reconstruír a conciencia galega non só podía levarse a cabo dende as humanidades, senón que debía facerse dende todos os ámbitos, razón

[51] Monteagudo, H. (de.), *Ramón Piñeiro. A vontade da intelixencia*, p. 73.

[52] Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, p. 114.

[53] Esta canción vai ser moi representativa dentro do galeguismo, tanto é así que vai a ser un dos motivos da detención de Xaime Isla, o doutor ourensán Carlos Guitián Rodríguez e Fidel Villar, membro do coro vigués *Ondas do Mar de Vigo*, a saída da celebración da Misa de Rosalía de 1969. Todos eles foron detidos por cantar o "Venceremos nós" e os gritos de "Viva Galicia ceibe". A Misa de Rosalía é un dos actos máis significativos do galeguismo, celebrouse por primeira vez no Panteón de Galegos ilustres de San Domingos de Bonaval, onde descansan os restos da poeta, en 1932 grazas a organización de Xosé Mosquera Pérez, 'o vello dos contos', e Manuel Beiras García; a partir de 1965 celebrarase en galego grazas ao permiso do cardeal Quiroga, sendo a primeira misa "oficial" en galego. Cfr. Agís Villaverde, M., *Xaime Isla Couto, entre Galiza ceibe e o venceremos nós. Os feitos acaecidos na Misa de Rosalía de 1969*, Fundación Isla Couto, Edición en Epub, 2019. Tamén Xosé Luís Pastoriza Rozas se ocupa de esta cuestión en: Pastoriza Rozas, X. L., *Xaime Isla. Raíz e utopía de* Galicia, Vigo: Fundación Isla Couto/ Editorial Galaxia, 2015, p. 70

pola cal nace a *Revista de Economía de Galicia* con Xaime Isla ao fronte, e máis tarde con Xosé Manuel Beiras de Subdirector. En 1963, cando Manuel Fraga se pon a fronte do Ministerio de Información, comezáronse a dar permisos para as publicacións periódicas, volvéndose a publicar a *Revista de Occidente*, cuxa publicación se vira interrompida pola guerra, e outras revistas. Dende Galaxia vai nacer *Grial,* publicación onde van colaborar moi diversas ideoloxías do galeguismo e que tiña como misión facer visible a cultura no resto do mundo e tamén traer outras culturas a Galicia por medio da nosa lingua. Grial "Abriu portas e fiestras para que todo o mundo entrase e falase, segundo o seu leal saber, entender e sentir. Coincidía en situar o escritor no medio do mundo, sometido a tódalas correntes, empurrado e limitado por elas"[54]. Acadará un grande prestixio nacional e internacional.

O 7 de abril de 1963 vaise constituír a Fundación Penzol ligada coa Editorial Galaxia. No ano 1954, Fermín Luís Fernández Penzol-Labandera manifestou a súa idea de doar a súa biblioteca para poñela ao servizo de Galicia, xa que coidaba que ía ser moito máis útil que estando na súa casa. Con tal motivo, viaxa a Santiago de Compostela para encontrarse con Piñeiro, que considerou que a mellor forma era por medio dunha fundación. Deste xeito, Penzol deixa a Galaxia como depositaria da biblioteca, encomendándolle a súa custodia e administración, baixo o padroado da Fundación. Deciden que sexa Vigo a cidade que dea acubillo á fundación pois a pesar de ser unha cidade importante, carecía de institucións culturais galegas e era unha boa forma de dotala dunha institución de referencia. O padroado da Fundación estaba presidido polo propio Fermín Penzol e contaba con Ramón Piñeiro como un dos vogais[55].

Durante estes anos produciuse unha discrepancia entre o galeguismo do interior e o do exterior, á que apuntamos antes e que agora amosaremos moi brevemente. A pesar de que os presupostos políticos coincidían, non o facían formalmente, sobre todo dende a creación do Consello de Galicia de Bos Aires. A discrepancia viña, polo tanto,

[54] Fernández del Riego, F., *A xeración Galaxia*, p. 70.

[55] A composición do padroado será a seguinte: Presidente: Fermín Fernández-Penzol; Vicepresidente: Ramón Otero Pedrayo; Secretario: Ramiro Isla Couto; Vogais: Manuel Gómez Román, Domingo García-Sabell, Antonio Fernández López, Ricardo Carballo Calero, Xesús Ferro Couselo, Ramón Piñeiro López, Francisco Fernández del Riego, Xosé Luís Franco Grande e Xerardo Fernández Albor. O propio Francisco Fernández del Riego dedica un capítulo a explicar todas as vicisitudes de como se levou a cabo a creación da Fundación Penzol en: Fernández del Riego, F., *A xeración Galaxia*, pp. 109-116.

polo papel que este tiña dentro do galeguismo, algo que lle trasladaron dende o interior cun escrito elaborado polo propio Piñeiro[56]. Así mesmo, aínda que esta era a principal das súas discrepancias, existían outras que sintetizamos no seguinte cadro coa pertinente contestación por parte do galeguismo do interior:

Acusacións do galeguismo do exterior	**Resposta por parte do galeguismo do interior**
Carecer de política.	Esta acusación sirve para ilustrar o descoñecemento do Consello de Galicia de Bos Aires en materia de política galega.
A existencia de galeguistas do interior que dicían sentirse illados.	Se hai galeguistas illados será pola súa propia vontade, porque non había dificultades para falar cos distintos membros do galeguismo, que ademais encontrábanse sementados por toda Galicia.
Non promover folgas obreiras.	O galeguismo non ten nin terá unha organización obreira sindical.
A relación de Ramón Piñeiro con "certa duquesa monárquica".	Estanse referindo á duquesa Luisa Narváez Macías (duquesa de Valencia) que estivo presa por propaganda antifranquista, e encabezara un grupo monárquico que era partidario da negociación entre Don Juan e as esquerdas democráticas.
O galeguismo do interior intenta diminuír a figura política de Castealo en favor da súa faceta de artista e de escritor.	Concibían a Castelao como un símbolo de Galicia e foron moitos e variados os escritos publicados onde o galeguismo o recoñecía publicamente, basta recordar o texto do propio Piñeiro.
Tiñan unha maior preocupación pola cultura que pola política (culturalismo).	En realidade o culturalismo formaba parte da súa estratexia política. Ademais: • Os intelectuais galeguistas podían ser ambas cousas. • Non todos os galeguistas son intelectuais.

Seguindo no ámbito político, será nos anos sesenta onde comeza a xurdir unha nova política, propiciada, en grande medida, pola discrepancia ao réxime que empezan a amosar as novas xeracións universitarias, posto que existía un denominador común: por

[56] Este escrito así como outros relacionados coa disputa están reproducidos na súa obra autobiográfica: Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, pp. 123-157.

un lado, o seu antifranquismo, e, por outro, a súa pretensión de asumir a personalidade histórica e política de Galicia e a súa reivindicación da lingua e a cultura galega. Estábase camiñando cara a unha maioría de idade da política galega, posto que o pluralismo ideolóxico galeguista que se foi formando durante este anos de traballo de Galicia, converteuse pouco a pouco nun pluralismo de partidos, cuxo principal obxectivo era dotar dun Estatuto de Autonomía propio a esta nova Galicia. Isto vai propiciar o nacemento de novos partidos tanto no ámbito local, é dicir, na propia Galicia con unha raíz claramente galeguista, como foi o caso do Partido Socialista Galego (PSG)[57]; e noutros casos no ámbito estatal que buscaba actuar en Galicia asimilando a conciencia galega para non actuar de costas a ela. Isto vai supoñer a continuidade do camiño emprendido polo Partido Galeguista (1931-36) que foi o primeiro paso cara unha política autenticamente galega, sendo a creación dos partidos políticos entre os anos 60-70 un novo paso cara a esa Galicia politicamente recoñecida e representada. Mais este avance no galeguismo político vai traer consigo un nova disputa: a reconstrución do Partido Galeguista. Piñeiro estaba convencido de que o Partido Galeguista xa cumprira a súa labor, e fronte a opinión de moitos galeguistas da Galicia do exterior, vai soster que o galeguismo debe ir máis alá da defensa da República, e continuar o novo camiño que se estaba a emprender: "Ninguén sabe o que pasará no futuro político español, máis todo o mundo sabe (...) que, pase o que pase, a única cousa que non pode ocorrer é a volta ó pasado"[58]. A nova encomenda do galeguismo, e incluso do que fora o Partido Galeguista, era contribuír á galeguización de todos os partidos e manter viva a conciencia galega que permanecera na penumbra daquela *longa noite de pedra*, e non tanto reorganizarse como partido político. Coidaba Piñeiro, tal e como xa apuntamos, que encerrar ao galeguismo nun partido ía supoñer poñerse en contra a todos os demais, no entanto, "transformar o galeguismo na conciencia xenérica

[57] Ramón Piñeiro foi o encargado de trasladar aos socialistas galeguistas a intención dos cataláns de formar un novo partido socialista. Ante esta nova perspectiva, en 1963 fúndase o Partido Socialista Galego. Así mesmo, tamén se empezan a organizar politicamente os galeguistas cristiáns, onde Piñeiro volveu intervir establecendo os contactos cos vascos e cataláns. Estas relacións vanlle custar a Piñeiro poñerse de novo no punto de mira da policía tal e como se pode deducir do intercambio epistolar con Basilio Losada, que en unha carta do 14 de xullo de 1962 (a enviada de xeito clandestino a través de Carlos Herrero para evitar á policía) coméntalle o catalán dunha recente visita da policía preguntándolle pola súa relación co de Láncara, ao que a Dirección General de Seguridade consideraba "elemento perigoso pola súa constante actividade política e especialmente polo seu prestixio intelectual". Piñeiro, R. e Losada, B., *Do sentimento á conciencia de Galicia. Correspondencia (1961-1984),* Vigo: Galaxia, 2009, pp. 139-142. Tamén se recolle, nas seguintes páxinas, a carta que foi enviada de xeito oficial, consciente de que ía ser lida pola policía, onde Basilio Losada relata os feitos pero dun xeito superficial.

[58] Isla Couto, X.: "Ramón e Galaxia", en: AA.VV.: *Homenaxe a Ramón Piñeiro,* A Coruña: Fundación Caixa Galicia, 1991, p.55.

de Galicia e lograr así que a sociedade galega crease ela mesma as correntes políticas que denominaban en Europa, que dominarían en España e que inevitablemente dominarían tamén na propia Galicia"[59] lograría acadar os ideais subxacentes do Partido Galeguista. O galeguismo debía entenderse non como partido político senón parte dos partidos políticos galeguistas, cumpríndose un dos obxectivos marcados: o galeguismo como compromiso moral de todos os galegos, "a partir dese momento, a responsabilidade do futuro xa non lle correspondía ao pequeno grupo de galeguistas que reconstruíran o galeguismo na clandestinidade despois da guerra e que crearan Galaxia en 1950, senón aos protagonistas políticos das novas formacións"[60], producíase, deste modo, un traspaso xeracional.

En 1966, vai participar no VI Coloquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros celebrado nas Universidades de Harvard e Columbia, onde vai falar da vinculación do galego coas raíces luso-brasileiras e como as tres estarían unidas dende o ámbito cultural. Un ano máis tarde, en 1967, Emilio González López, director da Escola Graduada Española de Middlebury College (Vermont, EE.UU.), convidouno a impartir un curso de verán sobre Unamuno. Aínda que temeroso por ser lego na experiencia docente, aceptou e quedou moi satisfeito coa experiencia posto que, como a súa materia era de carácter optativo, só acudía aquel alumnado que estaba interesado nesta temática, facendo desta unha experiencia enriquecedora para ambas partes. Será profesor en Vermont ata 1970, ano da xubilación de Emilio González López. Foi tamén neste ano, o 25 de novembro de 1967, cando se produce o seu ingreso na Real Academia Galega a proposta de Ricardo Carballo Calero, Domingo García-Sabell, quen fará a resposta ao seu discurso de entrada, e Julio Rodríguez Yordi. Piñeiro vía a Real Academia Galega como unhas das grandes institucións de Galicia por ser "un órgano 'oficial' da nosa cultura, dispón da mellor e máis completa biblioteca galega que se coñece, pola súa continuidade (ten máis de medio século de vida) foi recollendo no seu seo as distintas etapas da nosa vida cultural (Precursores, Irmandades da Fala, Grupo Nós, Seminario de Estudos Galegos, Galaxia...)[61]. No seu discurso de entrada *A lingoaxe i as língoas* fai unha defensa do idioma por ser a maior construción cultural dun pobo, ademais de denunciar a súa marxinación e os prexuízos existentes arredor del.

[59] Piñeiro, R., *Da miña Acordanza*, p. 160.

[60] *Ibídem*, p. 164.

[61] Monteagudo, H. (ed.), *Ramón Piñeiro. A vontade da intelixencia*, p. 87.

D) A súa participación política e institucional: a partir da transición (1975-1990)

Os sucesivos acontecementos da vida de Ramón Piñeiro, tras o pasamento de Franco en 1975, foron os resultados da suma das múltiples achegas feitas ao longo de estes anos. Nunha Galicia consciente de posuír unha identidade propia e onde a creación dos distintos partidos políticos é unha realidade, e despois da realización dunhas eleccións libres en 1977 e a posterior aprobación da Constitución de 1978, faise necesaria a aprobación dun Estatuto de Autonomía de primeira para dotar a Galicia da autoridade política que merecía, motivo polo cal en 1980 nace o grupo de debate e opinión *Realidade Galega*, formado por un grupo de galeguistas, entre os que se encontraba Ramón Piñeiro, Xaime Isla, García-Sabell, Agustín Sixto Seco ou Xerardo Fernández Albor, entre outros. Estes consideraban que debía ser o pobo galego quen reclamase ese estatuto de autonomía, mais líderes do partido maioritario a nivel estatal, como UCD, non estaba moi de acordo co isto e intentaron frear as pretensións do autogoberno galego mediante o que foi coñecido como o *Estatuto da aldraxe*[62]. O descontento foi xeral e o pobo de Galicia saíu as rúas berrando contra o que estaba sendo aprobado. Con anterioridade, no ano 1979 a chamada *Comisión dos dezaseis*, presidida polo Dr. Manuel Reimóndez Portela e que tiña como secretario ao profesor de Dereito da USC Francisco Puy Muñoz, entregara o texto do Anteproxecto de Estatuto ao presidente preautonómico Antonio Rosón. Un texto, por certo, que tampouco contou con boa receptividade por parte dun sector da esquerda. É precisamente o profesor Puy Muñoz quen nun traballo sobre o tema nos lembra as dificultades do proceso:

> "Galicia tivo que pelexar moi duramente e correndo moitos riscos a fin de alcanzar ese dereito de nova creación, fronte a un Goberno central que non quería máis autonomías que as dúas primeiras, e que creu que dobregando a Galicia, sentaría o precedente que aplicaría a todas as outras, disuadíndoas de controversias. Pero como acabo de dicir, a reivindicación autonómica leal e enérxica do pobo galego obrigou ao goberno a aceptar un Estatuto Galego de Autonomía"[63].

Finalmente, o texto dun Estatuto de Autonomía de Galicia *de primeira* conséguese aprobar por unanimidade da Comisión Constitucional do Congreso o 22 de outubro de 1980, posto que contaba co consenso de todas as forzas políticas, e

[62] O 22 de novembro de 1979, no Congreso dos Diputados "apróbase" un Estatuto de Autonomía para Galicia que pouco tiña que ver co que entrara o 28 de xuño para ser ratificado. O novo Estatuto, moito máis minguado que o orixinal, ía relegar a Galicia a unha autonomía de terceira.

[63] Puy Muñoz, F. "A Comisión dos 16 no amencer da Autonomía", en Agís Villaverde, M., Barcia González, J., Carolo Tosar, R. *Xerardo Fernández Albor e o seu* tempo. *Cen anos dun presidente*, Vigo: Galaxia, 2018, p. 248.

posteriormente será ratificado mediante un referendo o 21 de decembro cunha elevada abstención. No entanto, quedaba aprobado o Estatuto de Autonomía de Galicia.

Pero era necesario dar un paso máis, había que dotar dun Goberno autonómico a Galicia. Ramón Piñeiro estaba convencido de que a mellor das estratexias para que o galeguismo terminase de calar nos partidos políticos era integrar galeguistas independentes en todos eles, de xeito que gañase o partido que gañase o gran vencedor sería o galeguismo e o pobo galego. Ante esta situación tanto Ramón Piñeiro como unha parte dos galeguistas históricos tomaron a determinación integrarse nas listas do PSdeG-PSOE e UCD e concorrer nas primeiras eleccións autonómicas. Así o relata o que sería o primeiro presidente da Galicia autonómica, Xerardo Fernández Albor:

> "E foi Piñeiro no Hostal dos Reis Católicos, lémbroo ben, nunha voda dunha filla de Agustín Sixto, alí na entrada do hotel, díxome: Mira, tes que facer isto, non hai máis remedio. Eu podo ir tamén pero ti tes que ir polo sector da dereita. Eu irei cos socialistas'. Contesteille: 'Moi ben'"[64]

Albor entra a formar parte de Alianza Popular encabezando a candidatura da provincia A Coruña, e nas listas do PSOE integráronse como independentes Benxamín Casal, Alfredo Conde, Carlos Casares e o propio Ramón Piñeiro. Contra todo prognóstico, Alianza Popular gañoulle as eleccións a unha popular UCD, cun total de 26 deputados. Así, na sesión de investidura celebrada no Parlamento Galego os días 7 e 8 de xaneiro de 1982, foi investido como primeiro Presidente da Xunta de Galicia co apoio de Alianza Popular e máis dos galeguistas independentes do PSOE, pois afirma Piñeiro nese debate de investidura: "Nós consideramos un deber galeguista que a Presidencia da Xunta como Institución, fose cal for o candidato, debe aparecer dotada da maior autoridade política"[65]. Desta forma, o galeguismo non só ía estar presente no Parlamento de Galicia senón que tamén ía ocupar a Presidencia, como así se amosa no discurso de investidura de Fernández Albor:

> "Quero adica-las miñas primeiras verbas – pronuncia con solemnidade Xerardo- a render unha fonda e sentida homenaxe a cantos galegos de onte e de hoxe contribuíron á defensa da identidade de Galicia e a crea-las

[64] Agís Villaverde, M., "Xerardo Fernández Albor: un galeguista na presidencia da Xunta de Galicia", en: AA. VV, *Galicia, 25 anos despois. Homenaxe a Xerardo Fernández Albor*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2009, p. 109. Extracto dunha entrevista realizada por Marcelino Agís ao ex-presidente da Xunta o 15 de novembro de 2008.

[65] Resposta parlamentaria de Ramón Piñeiro López na sesión de investidura do día 7 de xaneiro de 1982, recollida en Fernández Albor, X., "Galeguismo e Democracia: as miñas lembranzas de Ramón Piñeiro", en: VV.AA., *Galicia, 25 anos despois. Homenaxe a Xerardo Fernández Albor,* Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2009, p. 39.

> condicións xurídicas, políticas, económicas e sociais para que hoxe accedamos ó autogoberno"[66].

Xa constituído o primeiro goberno autonómico era preciso comezar a traballar en prol de Galicia, tarefa a que se vai a entregar Piñeiro como parlamentario. O de Láncara tiña feito este labor como membro da Real Academia Galega e do Instituto da Lingua Galega, que elaborou as *Normas ortográficas e morfolóxicas do idioma galego* que foron aprobadas en 1982 e oficializadas pola Xunta de Galicia no 2003, posteriormente reformadas e actualizadas e que están vixentes na actualidade. En 1983 participou na creación do Consello de Cultura Galega do que foi elixido presidente por decisión dos seus membros como recoñecemento a súa importante labor na vida cultural e política da Galicia do século XX, cargo que ocupará ata a súa morte en 1990. Tamén no 1982 foi aprobada por unanimidade a Lei de Normalización Lingüística, lei que sen dubida fixo avanzar os ideais galeguistas que dende os séculos XIX e XX pretendían facer da cultura galega, da súa historia e da súa lingua a identidade recoñecida por todos os galegos e galegas. A aprobación foi, sen lugar a dubidas, grazas ao compromiso dos galeguistas históricos que decidiron formar parte de esa primeira lexislatura para poder acadar o que tantos anos levaban loitando. Piñeiro expresouno así:

> "A presenza dos catro independentes no primeiro Parlamento galego non só tivo un carácter simbólico, senón que serviu para resolver problemas políticos importantes, como o consenso que se conseguiu cunha lei que para nos resultaba substancial de cara o futuro da construción de Galicia como pais, como foi a Lei de Normalización Lingüística. (...) as demais forzas parlamentarias vían en nós a un grupo de persoas preocupadas pola entidade real dos problemas, que nos interesaban en si, na súa dimensión obxectiva, máis alá das consideracións lexítimas que levan ós partidos a opoñerse, por razóns de táctica política, ás propostas dos seus adversarios. En conxunto, eu vivín aqueles catro anos da primeira lexislatura con moito interese e coa ilusión de estar contribuíndo a poñer as bases dun futuro de Galicia polo que os galeguistas loitaramos ó longo de tantos anos"[67].

Piñeiro estivo traballando arreo durante a súa vida para poder ver crecer a Galicia como unha Autonomía forte e leda en todos os ámbitos: cultural, político, educativo, etc., formando parte da comisión que vai realizar as supervisión lingüísticas

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[66] Fernández Albor, X., *Os discursos parlamentarios de Xerardo Fernández Albor: primeira e segunda lexislatura: 1981-1987,* Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia, 2015, p. 25.

[67] Piñeiro, R., *Da miña acordanza,* pp. 218-219.

da edición en galego do *Misal* e da *Biblia* que se publicarán en 1987 e 1989 respectivamente[68].

Ramón Piñeiro López fina o 27 de agosto de 1990, pero o seu legado político, cultural e tamén filosófico perdura, se cadra porque soubo anticipar en cada un destes ámbitos as ideas do futuro e das correntes do pensamento contemporáneo, que a continuación repasaremos.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[68] Cfr. Monteagudo, H., "A contribución de Ramón Piñeiro á defensa e ilustración da lingua galega", pp. 481-516, *Boletín Oficial da Real Academia Galega*, nº 376, 2015, pp. 511-512.

CAPÍTULO II:

PRINCIPAIS INFLUENCIAS NO SEU PENSAMENTO

> "A vida espiritual dos pobos acada forma expresiva nas creacións da súa cultura. Reflíctese nas obras das grandes figuras creadoras e tamén na orientación das preferencias colectivas, que actúa como busola ultra sensible diante dos valores xenuinamente autóctonos. Cada grande autor ou grande artista, ilumina coa súa obra unha zona da realidade común da que todos participan, aínda que para moitos sexa unha participación puramente inconsciente"[69].

A) A recepción da fenomenoloxía en Galicia: Domingo García-Sabell

Ao longo da historia da filosofía, sempre lle foi recoñecido ao ser humano o seu o carácter racional, derivado das constantes definicións que se facían dese *bípede implume* de Platón[70]. O ser humano foi definido despois por Aristóteles e por outros autores como un ser racional, o seu carácter distintivo era a súa razón e, como tal, se erguía como cumio da creación, esquecéndose na maioría das ocasións do seu lado emocional, sentimental, e se se facía referencia a el era para resaltar o seu aspecto pernicioso. Platón, un dos filósofos máis importantes da Grecia clásica, advertíanos do perigo de caer na escravitude das paixóns. Así, na súa concepción antropolóxica, a alma concupiscible debía ser reprendida pola alma racional. Aristóteles vaille conferir certa importancia ás paixóns e aos sentimentos defendendo que cada un deles cumpre unha utilidade ou función. Con todo, aínda que nos pode parecer que existe un cambio de perspectiva, algo que tampouco nos podería estrañar posto que rompe con moitas das doutrinas do seu mestre, non o é tanto. O estaxirita basea a súa concepción ética na virtude (*areté*), á que se chega mediante un uso mesurado das paixóns humanas, lembremos a máxima: "a virtude está no xusto medio" entre o exceso e o defecto[71]. Se

[69] Piñeiro, R., "Tres imaxes de Galicia", en: Piñeiro, R., *Olladas no futuro,* p. 79.

[70] O historiador Diógenes Laercio é quen recolle esta definición do ser humano por parte do filósofo grego: "Platón deu á súa definición de que 'el ser humano es un bípede implume' y optuvo aplausos". Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres,* VI, 42.

[71] A cita exacta é a seguinte: "a virtude, como a natureza, é máis exacta e mellor que toda arte, terá que tender ao termo medio". *Ética a Nicómaco,* II, 6, 1106b 15-16.

ben recoñece unha certa importancia aos sentimentos, couta a súa extensión poñendo a énfase na razón: "que temos que actuar consonte á recta razón é comunmente aceptado e dámolo por suposto", ademais de establecer nela a consecución da felicidade do ser humano. Todo isto vese sintetizado da definición que fai de ser humano como "animal con logos", a pesar de que lle recoñece a súa parte de animalidade, e, polo tanto, de alma sensitiva, o que o caracteriza como tal e ter logos.

Na Idade Media e o Renacemento vai ocorrer algo semellante pois serán épocas onde se fará mención aos sentimentos e ás paixóns. Lembremos, por citar un caso, o gran papel que ocupa o amor dentro da filosofía de Santo Agostiño, algo que comprobamos nunha das súas citas máis coñecidas: "Dous amores deron orixe a dúas cidades"[72]. Porén nestas épocas históricas sentimentos e paixón van adquirir unha connotación pexorativa posto que forman parte do corpo e están asociadas aos instintos e, polo tanto, eran fonte de pecado, sendo a temperanza a que gozaba dunha mellor consideración.

Esta dicotomía entre razón e paixón – sentimentos non só se produce na filosofía, senón que estaba presente nas manifestacións artísticas. Fronte a épocas onde as emocións parecen ser as guieiras dos trazos dunha maxestosa obra de arte, por ser o reflexo da sensibilidade do ser humano e do artista, como ocorre co románico, o barroco ou o romanticismo, por exemplo; existen outras nas que a razón volve tomar as rendas, a verticalidade, o predominio das liñas rectas, todo perfectamente medido e calculado sen lugar para o sentimentalismo, como o gótico ou o renacemento, entre outros[73].

Xa que logo, ata os inicios da modernidade, atopámonos cun paradigma racionalista onde impera a razón, neste período tamén incluímos ao primeiro Descartes defensor de que o único ser transcendente é o ser humano, sen esquecer que a primeira evidencia é o cogito "penso, logo existo". Mais na modernidade, ábrese unha nova etapa, que aínda que non vai ter un forte calado nas correntes filosóficas do momento, e máis tendo en conta que estamos nas portas da Ilustración, época de fe cega na razón, si que vai supoñer unha fenda nese esquecemento do lado sentimental do ser humano, abríndose un paradigma emotivista onde o ser humano é concibido a partir do desexo,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[72] Agustín, S., *De Civ. Dei*, XIV, 28.

[73] Guilera Agüera, L., *Más allá de la inteligencia emocional*, Madrid: Thomson, 2006, p. 94.

dos sentimentos e das paixóns, destacando pensadores como o último Descartes, Pascal, Spinoza ou Hume[74].

Desde este momento, os sentimentos van adquirir paulatinamente unha maior importancia, ao ser considerado o ser humano como suxeito da historia. Comézase, deste xeito, a poñer a énfase no corpo e, polo tanto, na parte emocional do individuo. Na contemporaneidade é fenomenoloxía a que vai propiciar este auxe de cambio de perspectiva ou, se así o queremos, de paradigma ao considerar ao ser humano como *homo patiens*. É máis, non podemos nin debemos reducir a nosa existencia á pura obxectividade da razón, porque xa desde tempos de Aristóteles aprendemos que somos seres sociais e como tal necesitamos do contacto cos outros: "eu son necesariamente un Eu que ten o seu Ti, o seu Nós e o seu Vos, son o Eu dos pronomes persoais"[75]. Todos pertencemos a unha comunidade de *eus*, porque cada un de nós somos un Eu, todos somos correlatos de aquilo ao que aludimos no mundo, e que temos asumido que pode ser experimentado por varios. Pois ben, esta relación intersubxectiva prodúcese desde a nosa corporalidade:

> "Desde que somos nacidos a este mundo intersubxectivo ningún de nós pode xa subtraerse a esta continua experiencia do encontro "cara a cara" co outro. Un encontro psicosomático no que os outros e eu, eu e os outros, valémonos dunhas vías ou medios de comunicación que xa veñen insertos na nosa propia bioloxía…"[76].

Os sentimentos serán eses mecanismos do que vén provisto todo novo ser humano e que forman unha parte fundamental no noso desenvolvemento psicosocial. Os sentimentos, tal e como se amosou ao longo deste percorrido, foron gañando terreo dentro da reflexión filosófica, dado que "os nosos sentimentos, as nosas aspiracións e os nosos anhelos máis profundos constitúen puntos de referencia ineludibles e a nosa especie debe gran parte da existencia á decisiva influencia das emocións nos asuntos humanos"[77]. A nosa racionalidade non pode estar rifada co noso sentir, non son dous

[74] Cfr. Lección maxistral que Luís Rodríguez Camarero pronunciou o 06 de maio de 2019 na Facultade de Filosofía da Universidade de Santiago de Compostela con motivo da festividade de San Isidoro de Sevilla, no curso académico 2018-19, titulada: *El desarrollo de la comprensión del ser humano y de los animales en la modernidad y la Ilustración*, p. 11.

[75] Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Barcelona: Crítica, 1991, p. 278.

[76] Pintos Peñaranda, M. L., "Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación", pp. 127-145, en: J. Arregui, & J. García González (coord.), *Significados Corporales,* Málaga: Universidad de Málaga, 2006, p. 132.

[77] Goleman, D., *Inteligencia emocional,* Barcelona: Salvat, 2004, p. 20.

ámbitos que se contrapoñen senón que se complementan. É máis, podemos afirmar, do mesmo xeito que o fai Goleman, que "todos nós temos dúas mentes, unha mente que pensa e outra mente que sente, e estas dúas formas fundamentais de coñecemento interactúan para construír a nosa vida mental"[78].

Parece clara, polo tanto, a importancia que van ter os sentimentos para a constitución do ser humano, ademais da inexistencia de contradición ao afirmar a nosa natureza de seres sentintes, xunto co noso aspecto racional. Mais cómpre que vaiamos focalizando á filosofía que nos é propia, pois a pesar do carácter universalista que pretende toda reflexión filosófica, o certo é que a historia da filosofía parece ser unha suma de múltiples filosofías particulares (filosofía grega, empirismo inglés, idealismo alemán, …). Ramón Piñeiro consideraba que a filosofía de cada pobo era a manifestación da súa actitude espiritual, ou o que ven ser o mesmo, era a resposta á manifestación da súa alma, sendo necesario trazar aquilo que nos caracteriza. Isto non é tarefa sinxela nese momento e é cuestionado por moitos a existencia dunha filosofía española, e mesmo dunha filosofía galega como é o noso caso, ao considerar que máis que filosofía atopamos misticismo. O erro quizás estea na forma en que a concibimos pois non podemos entendela como un corpo sistemático de pretensión metafísica, senón "por berros da alma, por explosións espontáneas de imaxes, de sentimentos e de ideas, por observacións do máis sutil e do máis profundo realismo interior", para concluír con total fervor:

> "se a filosofía é precisamente a sabedoría, é dicir, a arte de ordenar a conduta dun segundo principios, de orientar a vida cara á verdade, de pensar pura e profundamente o que se fai, e de facer tamén o que se pensa e o que se quere despois de pensalo; se a filosofía é máis intelectual que verbal, e máis espiritual que intelectual, se procede da alma e volve a ela, entón, si, incontestablemente hai unha filosofía española; si, España ten unha filosofía admirable entre todas"[79]

Tomando en consideración o ata aquí dito, e poñendo o noso punto de mira primeiro en Galicia, e posteriormente cando falemos do sentimento de Saudade, tamén en Portugal, podemos recorrer ao sentimento como eixo central da reflexión filosófica, por dous motivos: o primeiro é que a personalidade que lle é propia a Galicia, a cal a define e polo tanto vai perfilar a súa filosofía, é o sentimento; e, segundo, que dá solidez ao primeiro e vai definir a personalidade dun pobo, vai ser a conciencia do imaxinario

[78] *Ibídem*, p. 25

[79] Chevalier, J., "¿Existe una filosofía española?", *Revista de Filosofía*, IV, 1945, pp.589-594, p. 592.

colectivo. No caso da cultura galega, ao verse maltratada no plano institucional, fai que vaia desaparecendo unha conciencia colectiva como tal, mais, en troques, dálle valor no plano individual a través do sentimento.

O médico humanista Domingo García-Sabell prestou atención ao sentimento no ser humano, profundando na fenomenoloxía por ter reivindicado a corporalidade e, polo tanto, o sentir. Dentro do pensamento galego será el quen vai continuar con esta tradición. García-Sabell apela a que o ser humano vive nunha continua relación coa súa realidade, así ve a "Saudade como vía de comunicación, ou vivencia ordenadora do mundo"[80]. Por iso é polo que podemos falar da saudade como elemento histórico, cultural e filosófico. A súa concepción da saudade vai estar moi próxima ao pensamento fenomenolóxico debido a que vai recorrer á nosa condición *de homo patens*, é dicir, ao feito de que somos seres sentintes e, como tal, o sentimento forma parte da nosa forma de estar no mundo. A saudade preséntasenos como un elemento característico do noso pobo. Grazas a este, os membros da xeración Galaxia mergullaranse no pensamento fenomenolóxico e tentarán elaborar unha antropoloxía filosófica galega, pretensión que se verá reflectida nas primeiras publicacións da editora. Non deixa de ser significativo que a primeira publicación da editorial Galaxia, *Presencia de Galicia,* pertencente a Colección Grial, conteña o traballo de Piñeiro dedicado a saudade: "Significado metafísico da saudade". Tan só dous anos máis tarde sairía do prelo un monográfico dedicado a este sentimento. A elección non é casual senón que responde ao simbolismo presente nos inicios de Galaxia. Nada é deixado ao azar porque todo responde a ese plan político-cultural dos integrantes de Galaxia. O propio Piñeiro narrao así nunha conversa con Carlos Casares:

> "Nese momento acordeime eu da saudade, ¿comprendes? (...) Entón dixen, este, bueno, pois este tema é bastante así, así, bueno, simbólico e tal, e tópico, ¿verdá?, tal, a saudade. (...) Era unha dimensión humana que quedaba marxinada do pensamento filosófico, ¿verdá?, porque era moi reaccional, moi conceptual, moi así, buscando a obxectividá, ¿verdá?, pero prescindindo da intimidá, do mundo interior; o mundo exterior, o mundo obxectivo, o mundo racional, o mundo ideal, pero non dos sentimentos, da intimidade, o mundo da soedade persoal e tal. Entón, eu, claro, con aquela apertura que me deu a fenome..., aquel pouco, que aprendín na fenomenoloxía, eu decía, bueno pois esto non ten razón de ser, ¿verdá?, porque aquí hai tamén unha realidade que é ser como todo o demais e que é, e que ten, o núcleo teno aí nesa, nese

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[80] García-Sabell, D., "La saudade por dentro", en: AA. VV., *La saudade*, Vigo: Galaxia, 1953, p. 45.

> interior, no límite, no límite da intimidá, aí, é o que sintes aí, e sínteste e tal... E foi cando vin eu aí o tema, ¿non?"[81].

Envoltos no auxe da corrente fenomenolóxica, os estudos que se van presentar vense reflectidos desta nova aura. Así Carlos Fernández considera que, a pesar de que non hai evidencias directas, hai influencia do pensamento de Max Scheler e de Nicolai Hartmann, quizás, a través de García Morente que fora profesor do de Láncara en Madrid, e, segundo Carlos Casares, "foi o único profesor que cativou a Piñeiro tanto intelectualmente como humanamente"[82]. Máis alá de se hai unha influencia directa ou a través de terceiros, o certo é que podemos atopar certos paralelismos co pensamento fenomenolóxico. O primeiro deles é en torno ao dualismo Vida-Espírito e a súa unión a través do sentimento e da liberdade. Scheler coida que o espírito é o que lle confire sentido ao ser humano, máis alá da vida e a psique. O ser humano non pode comprender o mundo e o seu corpo dende unha parcela do propio mundo que pretende comprender senón que debe vir dende algo interno a este: o espírito. Neste sentido, o pensador de Láncara non pode concibir que o ser humano sexa un conglomerado de Vida e Espírito, sendo necesaria unha instancia que sirva como ponte intermediaria entre ambas: o sentimento de saudade, cuxo fundamento vai a ser a liberdade[83].

Por outro lado, e centrándonos no sentimento, Max Scheler, moi en consonancia con Pascal, vai considerar que aquilo que fai "perturbar a miña alma", se queremos empregar a terminoloxía moderna, produce en min un coñecemento, ou o que é o mesmo, o sentimento descóbrese como unha sorte de coñecemento:

> "Atópome nun mundo enorme de obxectos sensibles e espirituais que poñen en perpetuo movemento o meu corazón e as miñas paixóns. Sei que tanto os obxectos que coñezo pola percepción ou polo pensamento, como todo o que quero, elixo, fago, co que actúo ou o que levo a cabo, dependen do xogo deste movemento do meu corazón"[84].

Os sentimentos, polo tanto, serán unha fonte de coñecemento válida como o é a percepción, dado que o noso pensamento está marcado en certa medida polos nosos estados de ánimo, por exemplo, podemos percibir de distinta maneira un obxecto se

[81] Casares, C. [transcripción de Miruca Parga Valiña], *Conversas con Ramón Piñeiro*, Consello de Cultura Galega, p. 25. Dispoñible en: http://biblioteca.galiciana.gal/es/consulta/registro.do?id=17051.

[82] Casares, C., *Ramón Piñeiro. Unha vida por Galicia,* Vigo: Galaxia, 2005, p. 164.

[83] Cfr. Piñeiro, R., "Correspondencia con Rof Carballo", en: *Grial: revista galega de cultura*, nº 111, 1991, p. 428.

[84] Scheler, M., *Gramática de los sentimientos*, Barcelona: Crítica, 2003, p. 63.

estamos afectados por sentimentos distintos. Max Scheler vai distinguir catro tipos de sentimentos na súa *Ética:* os sentimentos sensibles que se localizan no corpo como pode ser a dor e o pracer; os sentimentos corporais e vitais que son máis xerais que os anteriores e carecen dunha localización concreta como pode ser o benestar ou malestar; os sentimentos psíquicos que son aqueles que están desligados do corpo, por exemplo as preocupacións; e, por último, os sentimentos anímicos e espirituais de carácter transcendente, por ser modos de ser como son a serenidade, a paz da alma ou a desesperación. A saudade estaría dentro destes últimos.

Os sentimentos anímicos e espirituais van gozar dunha característica que é vital para o estudo e comprensión do sentimento, e no noso caso particular, da saudade: a súa intencionalidade[85]. A intencionalidade do sentimento foi unha das grandes contribucións da fenomenoloxía. Husserl clamaba pola importancia de tomar en consideración a intencionalidade xurdida no suxeito sentinte: "toda intuición en que se dá algo orixinariamente é un fundamento de dereito do coñecemento; que todo o que se nos brinda orixinariamente (...) na 'intuición', hai que tomalo simplemente como se dá, pero tamén só dentro dos límites en que se dá"[86]. Algo que é imprescindible na análise que queremos elaborar en torno a saudade, posto que ela vai manifestar unha parte ou realidade concreta da nosa existencia. A intencionalidade vainos conceder acceso, por un lado, á realidade mesma e, por outro, ao suxeito que percibe e 'sinte' esa realidade, por iso a importancia que terá o estudo das distintas concepcións da saudade para a súa comprensión, posto que estas amosan a realidade persoal vivida por cada un dos pensadores e poetas que envorcaron os seus sentimentos a través das súas verbas: "sendo intencional, o sentimento fai presente a *realidade ;* pero, implicando o suxeito en tódalas súas dimensións, cualifica decisivamente esa presenza"[87]. Comprendéndose de esta fora a mutua implicación entre o sentir e o coñecer da que falaba Ricoeur[88],

[85] Cfr. Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós Editores, 2001, p. 367.

[86] Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* México: Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 58.

[87] Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, Trasalba (Ourense): Publicacións da Fundación Otero Pedrayo/Editorial Galaxia, 2003, p. 30.

[88] Paul Ricoeur en *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, dinos: "a aporía non está resolta; só foi trasladada a outra parte e por iso mesmo agravada; xa non está na epistemoloxía entre dúas modalidades do coñecer, senón que está entre a ontoloxía e a epistemoloxía tomadas en bloque". Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II,* México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 89.

porque dun xeito semellante á relación fe/razón da época medieval, o coñecemento sirve de luceiro para o sentir daqueles obxectos que o interpela. O sentimento é quen de descubrirlle a súa obxectividade, a súa forma de ser-no-mundo:

> "O sentimento —o amor, o odio— é, sen ningunha dúbida, intencional: é un sentir 'algo': o amable, o odioso. Pero esa intencionalidade resulta sumamente estraña pois, por unha banda, designa algunhas calidades sentidas nas cousas, nas persoas, no mundo e, por outra banda, manifesta, desvela a forma en que o eu resulta intimamente afectado. Este paradoxo é moi desconcertante: na mesma vivencia coinciden unha intención e unha afección, unha aspiración transcendente e a revelación dunha intimidade. É máis, cando apunta a unhas calidades sentidas no mundo é cando o sentimento manifesta un eu afectado. O aspecto afectivo do sentimento desvanécese en canto se esfuma o seu aspecto intencional ou, polo menos, aquel afúndese nunha escuridade indicible"[89].

Ricoeur amosa ese carácter ambivalente que ten o sentimento: por un lado posúe unha intencionalidade pero tamén presenta unha afección do suxeito, do eu, posto que ao ser o sentimento algo que lle afecta ao suxeito que o sinte posúe unha relación co mundo do que forma parte. Pero tal e como se ve reflectido no texto, se a intencionalidade do sentimento se desvanece ou se oculta, desaparece o seu aspecto afectivo. Polo que é posible establecer unha división entre o obxecto e o suxeito dentro do coñecemento. Vexámolo dende o punto de vista da filosofía de Ramón Piñeiro. O de Láncara establecerá dous tipos de coñecementos que el denomina obxectivos porque establecen ese corte entre obxecto e suxeito e, ademais, proporciónanos un coñecemento da realidade: a vontade e o intelecto. Pero ademais fala dun coñecemento onde non se produce esa dualidade: o sentimento. Piñeiro, en certo modo, parece completar iso ao que apuntaba Ricoeur, se o sentimento nos proporciona ese dobre coñecemento, non tería sentido non outorgarlle ese estatus. O sentimento revélase como unha forma de coñecemento.

Tendo en conta o ata aquí dito, podemos comprobar a existencia dunha recepción da corrente fenomenolóxica no pensamento de Galaxia. Ao fin e o cabo, estes pensadores foron receptores do que se viña facendo en Europa, e nese intre o médicos humanistas estaban interesados e cativados polo vínculo que fixo Husserl entre a ciencia e o mundo da vida (*Lebenswelt)*. En concreto, sinala Carlos Fernández, que este interese contribuíu a mellorar a coñecida como patoloxía psicosomática, pola que chegou o

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[89] Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004, p.102.

coñecemento desta corrente a Galicia da posguerra da man de Domingo García-Sabell[90]. O doente para Sabell non era un obxecto de estudo que presenta unha afección que debe ser tratada de forma mecánica ao igual que un mecánico repara o motor que deixou de funcionar, o doente é un suxeito que está inmerso nun mundo de vivencias e que o afectan directamente, coñecer o seu sentir axuda a curar a súa patoloxía. O doente é un suxeito con sentido pleno que sufre unha alteración provocada pola enfermidade, recobrar o sentido será a tarefa do médico. Este vai ser o proceder médico e filosófico de García-Sabell, e mostra diso é o estudo que fai sobre a saudade titulado "A saudade por dentro".

Así, a fenomenoloxía vai contar cun fundamento filosófico fundamental para estudo da saudade, a saber, a reflexión sobre o sentimento que vai a revelar o ser do ser humano:

> "Se o ser subtráese a calquera intento de representación, se o ser ocúltase cando queremos aprehenderlo conceptualmente, parece que só quede a posibilidade dun acceso afectivo ao espazo de xogo, ao horizonte de sentido aberto polo mesmo. Efectivamente, o acontecemento do ser manifféstase basicamente a partir de diferentes estados de ánimo como o espanto, a contención, o xúbilo, o asombro, a angustia, a preocupación, a éxtase ou o aburrimento"[91].

E nós, ao igual que o faría Ramón Piñeiro, engadiríamos como fundamental o concepto de saudade.

B) Heidegger e o existencialismo

O nacemento de Galaxia xorde nunha atmosfera onde a mirada se dirixía a Europa. Os pensadores da xeración Galaxia debían desenvolver a súa actividade intelectual en dous planos: por un lado resucitar e potenciar a cultura galega que de facto estaba presente pero quedaba asolagada polas imposicións impostas por un centralismo cultural; e, por outro lado, marcar o seu fito diferencial con respecto a "cultura oficial" e inserila dentro dese europeísmo, mostrar o europeísmo presente na

[90] Ramón López Vázquez fai un estudo da fenomenoloxía de Domingo García-Sabell en: López Vázquez, R., *Domingo García-Sabell e a fenomenoloxía*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia/Centro Ramón Piñeiro para Investigación en Humanidades, 2013.

[91] Escudero, J. A., "Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler", pp. 365-368, *Thémata. Revista de Filosofía,* nº 39, 2007, p. 68.

cultura galega. Consideraba Piñeiro que "eramos galegos pola nación, españois pola historia e europeos pola cultura"[92], polo tanto, tal e como sinala Francisco Fernández del Riego, "unha preocupación súa era a de lle dar significado europeo á cultura galega"[93]. Tanto o de Láncara como o resto de integrantes da xeración Galaxia buscaban darlle unha continuidade ao proxecto xa iniciado pola xeración Nós. Baste, neste senso, lembrar o "dialogo" que se establecía entre Risco, Otero Pedrayo ou Castelao cos grandes representantes do pensamento europeo da época[94]. Para isto era preciso mirar cara a Europa e analizar cal eran as correntes que estaban imperando nese momento: por un lado, a fenomenoloxía de Husserl, como acabamos de ver, e, por outro, o existencialismo de Heidegger. O primado da razón como núcleo da filosofía que pretendía ser rigorosa cambaleábase en detrimento dunha filosofía que recuperaba ou revitalizaba a parte sentimental do ser humano, e non por iso deixaba de ser rigorosa: apelan as razóns dos sentimentos.

Hai, polo tanto, entre os pensadores de Galaxia un interese común pola existencia individual, polo existencialismo: "no panorama filosófico de Europa conviven varias escolas e tendencias. Se entre todas elas queremos escoller unha como máis representativa da situación actual do espírito europeo, quizais teremos que nos quedar co Existencialismo"[95]. A filosofía de Heidegger vai ter, polo tanto, unha gran influencia neste pensamento galaxiano, e así mesmo no propio Ramón Piñeiro, posto que el mesmo recoñece o seu acercamento aos textos do pensador alemán a pesar da complexidade dos mesmos[96]. Por esta razón, cómpre saber en que medida se ve influenciada esta xeración por esta corrente filosófica, e como foi a recepción do filósofo de Friburgo en Galaxia, e máis concretamente en Piñeiro. Ben é certo que

[92] Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, p. 113.

[93] Fernández del Riego, F., *Camiño andado*, Vigo: Galaxia, 2003, p. 219. Sobre este tema, cómpre destacar a publicación: AA. VV., *O europeísmo en Ramón Piñeiro*, Baiona (Pontevedra): Igadi, 2009; en relación aos puntos onde incide o pensamento de Piñeiro na construción de ese pensamento europeo da cultura galega, é moi interesante o capítulo de Marcelino Agís e Xerardo Fernández Albor, "O significado europeo do pensamento de Ramón Piñeiro", pp. 73-99.

[94] Un exemplo é a obra de Risco, *Las tinieblas de Occidente*, que non foi publicada no momento da súa concepción porque nese intre apareceu *La decadencia de Occidente* de Spengler e considerou que a súa obra quedara obsoleta, permanecendo inédita ata anos despois da súa norte. Pero as referencias a representantes culturais europeos son moitas como pode ser Bergson, Max Scheler ou Gentile.

[95] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", en: Piñeiro, R., *Filosofía da saudade*, Vigo: Galaxia, 2009, p. 28.

[96] Na súa obra autobiográfica, *Da miña acordanza*, confesa que "este último me costou máis entendelo, porque non estaba familiarizado coa terminoloxía que empregaba". Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, p. 107.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

debemos ter presente que o existencialismo que se promove dende as filas de Galaxia é un existencialismo feito dende unha lectura máis sentimentalista, é dicir, trátase dun existencialismo feito dende a cultura que lles é propia e coa especificidade que lles corresponde, algo que non pode ser doutro xeito, posto que tanto dende a fenomenoloxía como dende o existencialismo se promove unha reflexión da existencia dende un suxeito particular que se atopa como ser-no-mundo, e o mundo no que se atopaban os integrantes de Galaxia era unha Galicia da posguerra, que busca reafirmar a súa identidade cultural e cuxo trazo diferencial está no sentimento. Carlos Fernández afirma neste senso que "se a recepción de Aristóteles non tivese pasado polos árabes, a do idealismo alemán por Sanz del Río, e a do existencialismo pola saudade (...) as culturas europea, española e galega serían outras"[97]. Sexa dunha forma ou doutra, admitamos unha maior ou menor influencia do existencialismo e de Heidegger dentro dos textos dos pensadores de Galaxia, o certo e que as referencias ao autor alemán son numerosas, sendo Celestino Fernández de la Vega o que seguiu máis doutrinalmente a Heidegger e que estableceu un diálogo entre a angustia deste e a saudade de Piñeiro, mais tamén encontramos referencias na obra do de Láncara, así como García-Sabell ou Rof Carballo.

Serán dous os aspectos que subxacen no existencialismo de Galaxia: a conxugación entre a existencia individual e a comunidade, e unha sensibilidade común en prol da restauración do sentimento. O existencialismo poñía o énfase na existencia do suxeito, na singularidade, o que parece convidar a un certo individualismo que rexeita a sociedade ou comunidade. Mais isto non é exactamente así. Que haxa unha mirada dende o suxeito mesmo non impide que este se vexa e se comprenda dende a sociedade na que lle toca vivir. Do mesmo xeito que Piñeiro afirma que o particular non exclúe o universal, a análise dende o suxeito non o saca da súa comunidade. Se observamos o pensamento do Heidegger, podemos atopar formulacións en contra por consideralo moi individualista. Tal é, por exemplo, a crítica de Georg Lukács, ou a posición manifestada por Herbert Marcuse. O ser humano debe analizarse dende si mesmo, pero nesa análise, e tendo en conta que é un ser-no-mundo, pode percibirse desde moitos lados. O suxeito é complexo e a súa lectura pode ser múltiple dependendo do que esteamos a analizar. Deste modo, o ser humano para Heidegger pode concibirse atendendo ás diversas

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[97] Fernández, C., *O vento do espírito. De Vicente Risco a Ramón Piñeiro*, Vigo: Galaxia, 2000, p. 95.

dimensións nas que está englobado como son: Estado, nación, pobo, comunidade e individuo:

> "Só alí onde o home xa é esencialmente suxeito, existe a posibilidade de caer no abuso do subxectivismo en sentido do individualismo. Pero, do mesmo xeito, só alí onde o home permanece suxeito, ten sentido a loita expresa contra o individualismo e a favor da comunidade como meta de todo esforzo e proveito"[98].

O filósofo de Friburgo nestas liñas manifesta que a plena comprensión do suxeito pasa tamén pola súa relación cos outros. Na medida que o Dasein sábese un ser-no-mundo (in-der-Welt-Sein) ou un ser-con (*mit-Sein*), pode comprender aos outros que tamén se atopan arroxados ao mundo, de igual modo que o *cogito* de Descartes que se sabe *res* pensante sae de si mesmo na medida en que identifica ao outro, ou ao igual que Piñeiro que o individuo saudoso é capaz de comprender que o outro tamén é unha singularidade ontolóxica. E non só iso, a vida en soidade, sen comunidade, carecería de sentido. No caso do pensador de Friburgo porque o Dasein é ser-no-mundo e vivir illado é verse privado dunha parte dese mundo e de si mesmo; e, no caso do de Láncara, porque unha das transcendencias da saudade prodúcese a través do amor ou da amizade. Á marxe desta análise particular verbo da importancia da comunidade, hai no existencialismo un halo por superar ese mundo da vida (*Lebenswelt)* de Husserl a través da afirmación da existencia humana no mundo, un mundo real. É por iso polo que esta corrente parece adaptarse aos intereses do pensamento de Galaxia. Eles precisaban partir da súa realidade, necesitaban facer chegar ao mundo a peculiaridade filosófica de Galicia que era única e distinta ao resto de identidades presentes en Europa. Piñeiro parece plasmalo no seu escrito "Individualismo, particularismo, cooperativismo", sinalando que o individualismo social é algo absolutamente natural e particular de Galicia pero iso non implica que nos quedemos estancados e atrapados no individualismo, senón que debemos superalo, que non anulado, integrándonos na acción colectiva creadora que será o cooperativismo[99].

A sensibilidade común será o punto de maior coincidencia entre os pensadores de Galaxia e Heidegger, esa restauración do sentimento que en Galicia estaba tan presente, e que segundo Carlos Fernández, a filosofía do pensador de Friburgo ía

[98] Heidegger, M., *Caminos de Bosque,* Madrid: Alianza, 2010, p. 71.

[99] Cfr. Piñeiro, R., "Individualismo, particularismo, cooperativismo", en: Piñeiro, R., *Olladas no futuro*, pp. 165-166.

impulsar para darlle categoría filosófica, podendo establecer relacións entre a obra de Rosalía e Rilke, "Campana de Bastabales" de Celestino Fernández de la Vega e a crítica Heideggeriana, as raíces modernas do pensamento humanista de García-Sabell, ou o vínculo entre a angustia e a saudade[100]. Comparten todos eles unha sensibilidade común que era esa fuxida do idealismo para centrarse na existencia do suxeito en clave do sentimento. Deste xeito parece significativa a seguinte reflexión do de Friburgo: "a *substancia* do home non é o espírito, como síntese de alma e corpo, senón a *existencia"*. Esta afirmación, como colofón ao parágrafo 25 de *Ser e Tempo*, resulta a antesala da posterior reflexión de Piñeiro, posto que nos poderíamos reformulala da seguinte maneira: "a substancia do home non é o espírito, como síntese de alma e corpo, senón o sentimento"[101], tendo en conta que Piñeiro non falará de *alma* senón de *espírito*. O feito de intercambiar o termo "existencia" polo de "sentimento" estaría xustificado se fixamos a vista no obxectivo último desta corrente filosófica: "é antes de mais a necessidade de seguir o ser do homem mesmo (a *existência*, segundo a terminologia desta corrente) como único horizonte ontológico e simultaneamente, sublinhar que o ser do homem (Existência ou *Dasein)* se manifesta por uma vivência radical, por um sentimento íntimo que nos revela esse ser"[102]. Polo tanto, parece lícito o intercambio de termos, e incluso poderíamos transcribir a saudade dando un paso máis: "a substancia do home non é o espírito, como síntese de alma e corpo, senón a saudade", por ser esta a vivencia radical que nos revela o ser do ser humano.

A figura de Heidegger foi, ademais, de especial relevancia para que a cultura, ou mellor, a lingua galega adquirira o estatus de lingua de cultura. Piñeiro, e xunto con el todos os representantes de Galaxia, tiñan unha teima que consistía en que os intelectuais galegos puideran expresarse na súa lingua, ao igual que o podían facer calquera dos pensadores de Europa. Por que Ortega podía escribir en español, Simone de Beauvoir en francés, ou Heidegger en alemán, pero un galego non podía facelo na súa lingua nai? A filosofía supón o máximo grado de madurez dunha lingua. E o galego xa o viña demostrando, pero era preciso amosalo aos que se seguían tendo reticencias. É aquí onde Heidegger e a súa filosofía cobra unha especial importancia porque pasa a formar

[100] Cfr. Fernández, C., *O vento do espírito. De Vicente Risco a Ramón Piñeiro,* p. 110.

[101] Heidegger, M., *Ser y Tiempo,* Madrid: Trotta, 2012, p. 137.

[102] Natário, M. C., "A saudade em Ramón Piñeiro", pp. 201-208; en: *Boletim da Academia Galega da Língua Portuguesa*, nº 2, 2009, p. 205.

parte da estratexia político cultural de Galaxia. Piñeiro xunto a Celestino Fernández de la Vega emprenden a grande empresa de traducir e publicar a obra de Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit (Da esencia da verdade)*. As intencións estaban claras, e así o fixeron saber ao inicio de dita tradución:

> "Ó traducíremos 'Vom Wesen der Wahrheit', de Martín Heidegger, quixemos contribuir á aitual iniciación do noso idioma niste campo fundamental da espresión cultural. Coidamos que o ter acreditado eficaz aptitude espresiva diante de un pensamento filosófico tan sotil e riguroso como o de Heidegger, garantízalle ampliamente á língoa galega a posesión das máisimas posibilidás pra a manifestación de un vigoroso e rico pensamento orixinal"[103].

O éxito da tradución veuse culminado trala súa publicación en 1956, marcando en certo modo o cumio da recepción do pensamento de Heidegger, mais a xénese do proxecto nace case á par coa propia editora. Foi en 1950, cando nunha carta enviada a Xaime Isla lle confesa que lle propuxo a Celestino Fernández de la Vega a tradución da obra do filósofo de Friburgo[104], da que aínda non había ningunha tradución a ningunha das linguas ibéricas, polo tanto sería a galega a primeira edición da obra sen ser o alemán. Sería Domingo Carvallo, que por aquel entón era profesor na Universidade de Friburgo e polo tanto compañeiro de claustro de Heidegger, quen xestionaría o permiso para a súa tradución. Coa iniciativa clara e a ilusión da encomenda, a principios de 1952, a tradución estaba rematada e contaba con unha introdución de Celestino Fernández de la Vega que buscaba verter luz ante a densidade conceptual do texto. Pero a súa publicación non era tan sinxela posto que estaban prohibidas en España as tradución de linguas estranxeiras as linguas rexionais, a pesar de que a edición galega contaba cunha carta-prologo asinada polo propio Heidegger na que manifestaba o seu entusiasmo ante a publicación da tradución. Con todo, houbo que agardar ao ingreso de España na UNESCO, cando os galeguistas se mobilizaron para denunciar que en España se prohibía a tradución dunha obra filosófica ao galego. O goberno español cedeu con vistas a entrar na UNESCO e, deste xeito, obtiveron o permiso para publicar a devandita obra en galego, entrando por primeira vez ese texto de Heidegger en España, mais en

[103] Heidegger, M., *Da esencia da verdade*, Vigo: Galaxia, 1956 [Tradución, introdución e notas de Celestino Fernández de la Vega e Ramón Piñeiro], p. 7.

[104] Cfr. Isla Couto, X., "Ramón e Galaxia", en: AA.VV., *Homenaxe a Ramón Piñeiro,* 1991, pp. 51-52. Ramón Piñeiro, no seu escrito "Heidegger na cultura galega" conta que foi Celestino Fernández de la Vega quen, nun paseo por Lugo, lle presenta a idea da tradución. Sexa como fora, o importante e que a idea da tradución naceu a par da propia editora, posto que sería a materialización duns dos obxectivos marcados pola mesma: facer do galego unha lingua de cultura e de prestixio social.

lingua galega. As repercusións que tivo a obra foron moi importantes, pero sobre todo a transcendencia que tivo para o galego como lingua, e para consolidación do existencialismo e da filosofía de Heidegger en Galicia[105].

Ramón Piñeiro sinala que foi Celestino Fernández de la Vega a quen lle debemos a incorporación de Heidegger a cultura Galega[106], mais non só pola elaboración da tradución de Heidegger, senón tamén grazas a ese artigo publicado no número monográfico dedicado a Rosalía de Castro: "Campana de Bastabales"[107], onde fai unha análise da poesía de Rosalía, a quen denomina, empregando o símil de Heidegger, poeta en tempos necesitados, pero ademais fai una comparanza entre a concepción metafísica da saudade de Piñeiro e a angustia de Heidegger. A modestia de Piñeiro impídelle recoñecer a grande achega que el mesmo fixo para a recepción do existencialismo, posto que se afirmamos que Heidegger veu da man de *Cilistro*, o existencialismo veu da man de Piñeiro e o seu artigo "Significado metafísico da saudade", onde leva os principios existencialistas a súa análise da saudade[108]. O propio Torres Queiruga di o seguinte:

> "Aplicar isto á saudade foi a gran intuición de Piñeiro. Non o tematizou, pero estaba no ambiente co tema fenomenolóxico da 'precomprensión', sobre todo na aplicación de Heidegger á 'fenomenoloxía do invisible', é dicir, do manifestarse no que se ve aquilo que non se ve, coma o 'Ser' na 'angustia' e, en xeral, o ser nos entes"[109].

[105] O desenvolvemento da tradución e posterior publicación e repercusión da obra *Da esencia da verdade* foron expostas por Piñeiro no artigo "Heidegger na cultura galega", publicado inicialmente no número nº 103 da Revista *Grial*, e posteriormente recollido no libro *O espertar da conciencia galega. Galeguismo, cultura e identidade* de Piñeiro. Así mesmo, Marcelino Agís, na súa obra *Crónica viva do pensamento galego*, fai unha análise do proceso de elaboración da devandita tradución.

[106] Cfr. Piñeiro, R., "Heidegger na cultura galega", en: Piñeiro, R., *O espertar da conciencia galega. Galeguismo, cultura e identidade*, Vigo: Galaxia, 2009, p. 105.

[107] Fernández de la Vega, C., "Campanas de Bastabales", en: AA. VV., *7 ensayos sobre Rosalía*, Vigo: Galaxia, 1952, pp. 71-93.

[108] A tradución de *Ser e Tempo* de Heidegger chegaría a España nese mesmo ano da man de José Gaos, mais, sinala Torres Queiruga, que Piñeiro xa era coñecedor da filosofía existencialista e das achegas do pensador de Friburgo, sendo tema de debate e reflexión con Domingo García-Sabell e Celestino Fernández de la Vega. Cfr. Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, p. 139.

[109] Torres Queiruga, A., "Rosalía: clásico universal e saudade encarnada; dous apuntamentos sobre os *Cantares*", en: Cochón, L., Alonso, L. e Domínguez, L. (ed.), *Cadernos Ramón Piñeiro (XXVI). Rosalía na cobiza do lonxe*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2013, p. 146. Neste aspecto do desocultamento do ser, é moi ilustrativa a reflexión que Arturo Leyte fai de Heidegger: "Para Heidegger, o fenomenolóxico encontrase indisociablemente unido ao hermenéutico, sobre todo dende o momento en que, (...), un fenómeno non é só o que aparece senón tamén o que rexeita aparecer e só pode facelo si se revela o seu non aparecer". Leyte, A., *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005, p. 34. Presenza-ausencia tan característica do sentimento de saudade, que precisamente vai consistir en facer presente a ausencia do Ser.

Ben e certo que Piñeiro vai discrepar da equiparación entre a angustia heideggeriana e a saudade, pero o importante da cuestión é que soubo aplicar os principios doutrinais do existencialismo ao seu estudo da saudade, permitindo abrir o debate. Porque sen ese primeiro artigo sobre o "Significado metafísico da saudade", Celestino Fernández de la Vega non tería escrito o seu "Campanas de Bastabales" e non daría lugar a unha resposta nese monográfico dedicado a saudade: "Para unha filosofía da saudade".

En definitiva, o existencialismo, e concretamente a filosofía de Heidegger, permitiulle aos pensadores de Galaxia erguer unha filosofía propia acorde co que se estaba facendo en Europa, mais cun espírito propio. O existencialismo partía do "experiencia inmediata do ser" que se facía presente mediante o sentimento, que segundo o filósofo era un en particular: angustia en Heidegger, por exemplo, e a saudade entre os pensadores da filosofía galego-portuguesa.

C) O pensamento galego-portugués

Galicia e Portugal están unidas por unha alma común: o sentimento. E os seus intelectuais nas súas obras plasman a través das súas verbas a atmosfera que envolve a saudade. Materializan o espírito e a alma que caracterizan estes dous pobos. Os intelectuais da xeración Galaxia, entre os que se encontra Piñeiro, non comezaron de cero, as súas inquedanzas non eran novas, senón que viñan continuar o camiño emprendido por tantos outros que os precederon: "a xeración galaxiana continuou, completou, en boa parte realizou, con novos criterios, os obxectivos esenciais da precedente. Ámbalas dúas xeracións sumáronse de tal xeito, que unha e outra participaron nunha labor común"[110]. No entanto, a Galicia do século XX non estaba illada culturalmente, a pesar de que se sentía esquecida e sometida ao centralismo de Castela, Galicia tiña en Portugal o seu reflexo cultural, un pobo que se puido desenvolver con plena autonomía. Razón pola cal se desenvolve entre ambos un sentimento de "irmandade" que favoreceu o intercambio cultural entre os distintos pensadores.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[110] Fernández del Riego, F., *A xeración Galaxia*, pp. 21-22.

Tendo en conta isto, faise imprescindible preguntarse en que medida se produciu ese intercambio intelectual alén e aquén do Miño no século XX. A este respecto Humberto Busto sinala que as relacións se intensifican a raíz da visita de José de Figueiredo no agosto de 1919[111]. Tal foi a importancia desta viaxe por parte do investigador portugués que o propio Vicente Risco fai referencia a este fito no número 2 da Revista *Nós*. O historiador defendía a existencia dunha escola pictórica galaico-portuguesa no século XV, idea que agradou moito a Risco e que no país luso foi duramente criticada. Á marxe da polémica, o certo é que se abriron as portas ao intercambio cultural entre os pensadores e artistas galego-portugueses, relación que Castelao, nunha carta a Figueiredo reclama como algo necesario. As relacións entre *além* e a*quém* do Miño víronse intensificadas sendo habitual o intercambio de correspondencia e a presenza nas publicacións máis senlleiras de ambos países. No que aquí nos ocupa, debemos resaltar a presenza e contribución de dous autores: Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra, aos que Piñeiro lle fai un recoñecemento na contestación ao Discurso de entrada na Real Academia Galega de Andrés Torres Queiruga por seren os precursores da Revista *A Águia*, que servía para a difusión e promoción do *saudosismo* portugués[112].

Conta Vicente Risco no nº 32 de *Grial* que foi Teixeira de Pascoaes quen iniciou o diálogo co escritor de Nós trala publicación dun artigo deste onde postulaba unha "civilización atlántica" fronte a unha "civilización mediterránea", a través dunha carta na que o poeta luso lle comenta o irmanamento dos dous pobos:

> "O destino das nosas patrias non está cumprido aínda. Ese destino é, como di moi ben, a creación da civilización atlántica. No Alen hai dous espectros que se aman: Rosalía e Frei Agostinho. Confiemos no seu amor, que nos ha redimir. A Saudade é a Virxe tutelar das nosas patrias irmás. Eu tamén creo que o noso sentimento saudoso inclúe unha nova e orixinal maneira de encarar a Vida e o Universo..."[113].

[111] Cfr. Busto, H., *Achegas do além miño: Pascoães, Coimbra e Machado na Galiza,* Santa Comba (A Coruña): tresCtres, 2009, pp. 32-33.

[112] "Durante os séculos en que o galego permaneceu mudo como lingua escrita, en Portugal o conceito e a palabra saudade acadaron grande vixencia, dando a impresión de seren patrimonio exclusivamente portugués, impresión que culminaría a comenzos do séc. XX coa aparición do *Saudosismo*, unha doctrina poética e místico-patriótica cuias figuras mais representativas foron o poeta Teixeira de Pascoaes e o filósofo Leonardo Coimbra". Piñeiro, R., "Resposta ao Discurso de entregada na Real Academia Galega de Andrés Torres Quiruga", en: Torres Queiruga, A., *Nova aproximación a unha filosofía da saudade* (Discurso lido con motivo da súa entrada na Real Academia Galega o 20 de xuño de 1980), Vigo: Artes Gráficas Galicia, 1981, p. 79.

[113] Risco, V., "Teixeira de Pascoâes na súa época", pp. 227-230, *Grial: revista galega de cultura*, nº 32, 1971, p.227. Esta primeira carta de Pascoaes a Risco non está recollida en ningún epistolario, así como as

Este foi o inicio dunha relación moi frutífera entre ambos lados do Miño, posto que Risco aproveitou a oportunidade para pedirlle ao poeta luso unha colaboración para o primeiro número da revista *Nós*, que lle enviaría o poema "Fala do Sol", dedicado aos novos poetas galegas, que se publicaría inmediatamente despois das primeiras verbas da publicación, facendo fincapé na importancia que lle conferían a amizade co país veciño. A correspondencia entre ambos prolongouse durante o tempo sentindo unha admiración mutua.

Pascoaes tamén mantivo relación con outros artistas e poetas galegos, como Álvaro Cebreiro e Antonio Noriega Varela, ao que lle vai dedicar os poemas "De min" e "Dor saudosa". Porén, é a relación que mantén con Castelao a que nos interesa, xunto coa xa mencionada de Risco, pola súa relación con Piñeiro. As cartas publicadas por primeira vez por Pilar Vázquez Cuesta no diario *A Nosa Terra*, poñen de manifesto a relación que existía entre eles. Tan só en dúas, non moi extensas, amósase o interese común por levar a Galicia o que se acadara en Portugal. Coméntalle Castelao na misiva do 3 de novembro de 1934:

> "O Miño non é unha fronteira e temos que voar (...) Aquela alma en pena dos nosos pais —a negra sombra que cantou Rosalía— xa está encarnada nun corpo incorruptible —a Terra— e xa é unha Patria e quere reclamar garantías para vivir con libertade; (...) Todol-os galeguistas traballamos sen acougo, rebasando as nosas vocacións, con entusiasmo e con fe. Xa sementamos moitos sentimentos e moitas ideas no peito dos rapaces, e o porvir é noso; mais os nemigos son teimosos e fortes"[114].

Castelao amósase esperanzado da labor que estaban facendo os galeguistas. Na segunda das misivas, do 13 de febreiro de 1935, fai referencia indirecta a súa visita a Pascoaes no país luso. O interesante desta cuestión é que Castelao non fixo referencia a esta visita a Pascoaes en ningunha das súas obras, o que parece indicar, segundo Humberto Busto, que a viaxe foi de xeito clandestino e sen autorización do Partido

---

seguintes de Risco, a primeira da que temos constancia é do 3 de febreiro de 1920, recollida tanto esta como as seguintes en: Álvarez, E. e Alonso Estraviz, I. (ed.), *Os intelectuais galegos e Teixeira de Pascoaes. Epistolario*, Sada (A Coruña): Edicións do Castro, 1999. Debemos advertir que Eloísa Álvares e Isaac Alonso comezan o epistolario cunha carta de Risco a Pascoaes, asinada por varios membros da Real Academia Galega, onde lle comenta como foi a visita de Leonardo Coimbra e outros intelectuais portugueses á Coruña. Pola data na que se produce esa visita, setembro de 1921, a carta debe ser posterior, polo tanto a primeira será a de febreiro de 1920, tendo en conta a ausencia das anteriores das que temos constancia grazas o relato de Risco nese artigo na Revista *Grial*.

[114] Vázquez Cuesta, P., "Cartas inéditas de Castelao a Teixeira de Pascoaes", *A Nosa Terra*, nº 116, 24-7-1980. Dispoñible en: https://anosaterra.com/no-116-24-de-xullo-de-1980/.

Galeguista. Sabemos os flocos da viaxe grazas as cartas remitidas a Ramón Martínez López, militante do Partido Galeguista e amigo e tradutor ao castelán do poeta luso[115].

Por outro lado, e indo máis alá do que é a correspondencia de Pascoaes cos intelectuais galegos, debemos mencionar a presenza deste nas publicacións galegas. Tal e como comentamos antes, un dos órganos máis relevantes de Galicia, a Revista *Nós*, outorgoulle un lugar significativo ao poeta luso: xusto despois das "Primeiras verbas", coas que Xeración Nós (probablemente Risco) presentaba o seu ideario para a devandita publicación. A posición non é azarosa, senón que pon de manifesto a importancia das relacións entre aquén e alén do Miño, así como a relevancia do pensamento de Pascoaes que serviría como guieiro para acadar os mesmos obxectivos en Galicia. Pero tamén neste primeiro número de *Nós* se fai referencia nunha terceira ocasión ao poeta, na sección "Os homes, os feitos, as verbas" no que se presenta a Pascoaes como o Revelador da Saudade, que se atopa a carón de Rosalía e de Pondal. A saudade será a clave para a reconstrución de Iberia. Esta foi a primeira que o poeta luso aparece nas páxinas de *Nós*, mais non vai ser a última. No número cinco, Risco recensiona o seu *Marános*, e no décimo octavo Luis Cortón do Arroyo di que é "o grande poeta da Saudade que junto c'o seu ja coñecido misticismo pagán que é divino panteismo, ten feito d'iste sentimento tan racial no noso pobo, unha verdadeira relixión. N'iste senso Teixeira de Pascoaes é sen deixar de ser portugués, profundamente galego"[116]. Neste mesmo número aparece o poema que Pascoaes dedica a Rosalía. No entanto, a presenza de Pascoaes en Galicia non só estivo limitada a Revista *Nós*, senón que apareceu en outras tantas publicacións como *A Nosa Terra*, na que se publican caricaturas, varias críticas literarias de Villar Ponte a algunha das súas obras como o *Marános*, algún dos seus poemas como *Canção d'uma sombra* ou *A Rosalía de Castro*; e quizáis un dos números máis representativos desta publicación dedicado case integramente a Portugal debido á visita do Orfeón de Porto á Coruña. Tamén vai ter presenza nas revistas *Rexurdimento*, *Ronsel*, *Alfar* e *Resol*, así como no diario *Galicia*, entre outras, o que parece ser síntoma da boa relación que mantiña con pensadores galegos e como estes o

[115] As cartas foron publicadas no *Boletín da Real Academia Galega*, ano 68, tomo 32, nº 357, xaneiro de 1975, baixo o título "Tres cartas do desterro". Dispoñible online en: https://2012.academia.gal/boletins-web/paxinas.do;jsessionid=6B64A3E20BB20EA8244685A7C0C9271C?id=2326&d-447263-p=2.

[116] Cortón do Arroyo, L., "Teixeira de Pascoaes em Madrid. Don Quixote e a saudade", pp. 10-12, en: *Nós*, nº 18, 1-7, 1923, p. 10. Dispoñible en: https://revistanos.galiciana.gal/es/recurso/ano-iv-numero-18---01-xullo-1923/0e61eac6-6cf8-480e-be56-49709fe6ac12?pagina=20.

tiñan en grande estima, en parte porque proxectaban nel a arela de futuro que esperaban para a súa terra.

Piñeiro consideraba que Teixeira de Pascoaes veu significar a evolución das relacións da comunidade lírica galego-portuguesa, no sentido que historicamente houbo, primeiro unha escisión e posteriormente un repregamento de Galicia cara a si mesma, deixando a un lado un Portugal que despregaba as súas ás. Galicia acolleu a Pascoaes porque vía nel algunhas das peculiaridades máis significativas que a definía, tanto foi así que, sinala Piñeiro nunha carta a Ana Campos, que dende a morte de Castelao, ningunha outra como a Pascoaes espertou en nós un sentimento de perda colectiva[117], posto que el soubo chegar

> "ás raíces íntimas do noso sentimento lírico; chegou á nosa intimidade sentimental. Por se mover el mesmo na zona máis profunda e máis viva das grandes verdades líricas, puido intuír clarisimamente a comunidade esencial do espírito galego-portugués. Aínda máis: percibiu a pervivencia das raíces orixinarias comúns na espiritualidade galega actual"[118].

Por outro lado, Leonardo Coimbra, tamén vinculado ao *Saudosismo* portugués tivo unha influencia no pensamento galego, en especial coas Irmandades da Fala. Neste senso, tivo grande importancia a viaxe do Orfeón de Porto á Coruña, antes mencionada, encabezada polo que era decano da Facultade de Letras de Porto, Leonardo Coimbra. A delegación portuguesa foi recibida en Galicia por Losada Diéguez, Risco, Viqueira, e as delegacións das Irmandade da Fala de Betanzos, Ferrol e A Coruña, ademais de Lugrís Freire e Eladio Rodríguez González en representación da Academia Galega; e Ramón Villar Ponte e Xaime Quintanilla da Asociación de Prensa[119]. Na conferencia que ofreceu Coimbra titulada "O pensamento filosófico e poético português e a alma galega", resaltou a repercusión que tivo o pensamento autóctono fronte o positivismo

[117] Tal e como sinala Piñeiro, o sentimento de perda trala morte de Pascoaes foi tal que dende a publicación na prensa galega da súa morte o 16 de decembro de 1952 (Pascoaes finaba o 14 de decembro) foron múltiples as publicación en lembranza do poeta luso: Borobó, Cunqueiro, Otero Pedrayo ou Risco entre outros, transmitiron o seu pensar rendendo un homenaxe a un poeta portugués que sentían como Galego, o poeta luso que soubo ilusionalos con ese Rexurdimento literario en Galicia, ao palatino da saudade que soubo caracterizar a alma común.

[118] Piñeiro, R., "Carta a Ana Campos sobre Teixeira de Pascoaes e Galicia", en: Piñeiro, R., *Olladas no futuro*, p. 55.

[119] Cfr. Busto, H., *Achegas do além miño: Pascoaes, Coimbra e Machado na Galiza*, pp. 110-111. Tamén dedica un artigo a viaxe do Orfeón de Porto a Galiza Isaac Alonso: Alonso, I., "Portugal e Galiza no bom caminho", en: *Agália: Publicaçom internacional da Associaçom Galega da Lingua*, Nº. 73-74, 2003, págs. 177-188. Dispoñible en: https://www.agalia.net/images/recursos/7374.pdf.

imperante en Portugal, ou o que é o mesmo a importancia que estaba cobrando a filosofía propia, neste caso, galaico-portuguesa fronte a unha filosofía en termos máis universalistas de corte positivista. O quebro da razón fronte ao sentimento. Leonardo Coimbra, tomando como referentes a Sampaio Bruno e a Antero de Quental, vai considerar que a súa teoría, que el denomina Creacionismo, vai supoñer a unión ou síntese da unidade coa pluralidade, algo que segundo el xa se viña amosando nas obras dos poetas como Teixeira de Pascoaes. É dicir, tal e como vai soster Piñeiro na súa defensa dunha filosofía propia: o particular non se opón ao universal. Pascoaes coñecedor do bo trato ofrecido a Leonardo Coimbra, escribirá unha carta ao Xornal *A Nosa Terra*¸ que reproduce Humberto Busto no seu libro: "A Galiza vive na minha alma. É a sua aspiração. A Galiza é um sonho da nossa infância doirando a nossa velhice que espera d'esse modo rejuvenescer! O sol, para min, nasce do Marão; quere dizer, das bandas da Galiza"[120].

A saudade será para Coimbra un elemento diferenciador, no sentido en que será o que nos identifique con respecto a espiritualidade con outros pobos. Neste senso, a imaxe que se forxa de Galicia e unha imaxe na que lembra a súa infancia, como desexo. Viría a reproducir esa imaxe docemente amarga da saudade, de recordo e lembranza pero con ese halo de tristeza por estar separado dela. Representa a saudade mediante imaxes brillantes, porque ao fin e ao cabo, é unha saudade chea de esperanza, porque en último termo remítenos a Deus. Por iso ve en Rosalía de Castro e en frei Agostinho da Cruz a mellor expresión da alma luso-galaica. O filósofo portugués veu na saudade a identificación da alma galega e portuguesa, algo que serve como eixe central para a defensa dun pensamento propio que nos faga marcar a diferenza con Castela e que nos sexa recoñecido a nivel europeo. Por iso a importancia do pensamento de Coimbra, porque dende o ámbito filosófico quixo plasmar a necesidade da peculiaridade, podemos dicir, ontolóxica do pobo galego-portugués, aínda que debemos advertir que conseguiu levar a análise filosófica á reflexión sobre a saudade.

Volvendo ao pensamento galego, é moi difícil sintetizar cales foron as principais influencias no pensamento de Piñeiro. Debemos ter en conta que dende moi novo foi un gran lector de xéneros moi variados, e o seu contacto cos galeguistas abríanlle a

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[120] *A Nosa Terra*, nº 150, 31-10-1921, *apud*. Busto, H., *Achegas do Além Miño: Pascoaes, Coimbra e Machado na Galiza,* p. 52.

posibilidade de relación con moitos dos persoeiros máis destacados da cultura galega: Lugrís, Ánxel Fole, Rof Carballo, García-Sabell, Otero Pedrayo, Risco, ... a lista pode ser extensísima. Sen esquecer todos os intelectuais que pasaron pola editorial Galaxia da que el era director, e o intercambio bibliográfico que se producía a través da súa extensa correspondencia. Ante esta dificultade de intentar personificar as posibles influencias galaicas de Piñeiro, centraremos a nosa mira nun artigo que o propio Piñeiro elaborou titulado "Tres imaxes de Galicia" onde quere ofrecer a fisionomía espiritual de Galicia atendendo a tres dos seus intelectuais que, cada un dende o seu ámbito, virían representar a imaxe espiritual do pobo: Rosalía de Castro, Valle Inclán e Otero Pedrayo.

Rosalía de Castro, a *señora da Saudade* como a denominaba Teixeira de Pascoaes, vai ser "a imaxe máis universalizada"[121] de Galicia: Galicia é Rosalía, Rosalía é Galicia. A imaxe que nos ofrece Rosalía é unha imaxe moral, unha poeta que non só sabe expresar a dor propia senón a de todo un pobo. Soubo mellor que ninguén expresar a alma galega, "tiña unha fonda e aguda sensibilidade social, unha íntima e espontánea simpatía para os que sofren"[122]. Precisamente esta imaxe doente é a que perdurou e que levou a concibir unha Galicia tristeira e melancólica, que contrasta co verdor e dozura das súas paisaxes; ambivalencia esta propia da saudade. Esta imaxe de dor e melancolía que parece caracterizar ao pobo galego tamén é unha imaxe que intenta combater o propio Piñeiro na análise que realiza da poesía de Rosalía, onde fai fincapé en que ademais desa Rosalía tristeira e chorona encontramos unha poeta leda polas paisaxes verdes de Galicia, polos ríos, fontes e pedras que conforman a nosa Galicia: "Guiada polo seu gran corazón, foi dereitiñamente á realidade substancial, viva e auténtica do verdadeiro ser de Galicia: o pobo humilde de aldeáns e mariñeiros que traballa, sofre e canta en lingua galega , e a terra verdescente na que este pobo ten afincadas as súas raíces"[123]. A saudade personificouse en Rosalía, ela nas súas verbas materializou esa ambivalencia tan característica deste sentimento tan noso: luz e escuridade, alegría e tristura, dor e gozo... a alma do pobo galego.

Se Rosalía nos presentaba a imaxe moral de Galicia, Valle-Inclán nos presentará a estética: "un gran caudal de esencias galegas —lendas, tradicións, mitos, supersticións— do máis puro celme popular son reducidas a unidade artística superior,

[121] Piñeiro, R., "Tres imaxes de Galicia", p. 80.
[122] *Ibidem.*
[123] Piñeiro, R., "A saudade en Rosalía", en: Piñeiro, R., *Filosofía da saudade,* p. 107.

integradas por unha requintada sensibilidade estética persoal"[124]. Segundo Piñeiro, Valle-Inclán soubo recoller todo o material lendario de Galicia, as súas tradicións e mitos presentes en cada recuncho do noso pobo e dou forma á Galicia irreal, á Galiza imaxinada que resalta todo o seu valor estético. Foi o mellor intérprete da realidade tradicional galega, puido recoller os relatos presentes na tradición , reinterpretalos e volverllos a ofrecer ao público que descubría a través deles unha realidade artística de gran valor estético. Tanto é así, que sería difícil non caer nos recursos *valleinclanescos* se buscamos crear unha nova imaxe da Galicia imaxinada.

Por último, está Otero Pedrayo, un dos intelectuais da Xeración Nós que serviron de ponte con Galaxia. Considera Piñeiro deste, e de cada un dos que conformarón a Xeración Nós: "cada un deles asumiu, pola súa banda, unha dobre ceifa: a creación da obra literaria ou artística propia i a investigación dunha zona da realidade"[125]. A obra de Otero Pedrayo caracterizase pola visión que nos ofrece da xeografía e as paisaxes galegas, pero soubo darlle unha impresión moito máis profunda, soubo ir máis alá da simple descrición e presentación da fermosura dos paisaxes; era preciso darlle esa espiritualidade que conectase ao individuo coa terra. Se pensamos nun dos sentimentos que caracterizan a quen habita en Galicia, ademais de Saudade vén a nós a *morriña*, precisamente porque Galicia "é, sobre todo, unha dinámica espiritual; é a identificación do home maila terra, a animación, a *humanización* da terra como país", para continuar dicindo que Otero Pedrayo foi quen de percibir esa imaxe de Galicia, "unha vivencia radical do home galego: o sentimento de identificación coa terra"[126]. Galicia non é un lugar máis, non son os seus ríos, mares ou montes, Galicia é nosa e como tal reflicte o noso espírito, son as nosas raíces, a nosa Terra nai que nos viu medrar, Galicia é unha "realidade de dinamismo espiritual" coa que nos sentimos vinculados máis alá do mero solo que nos soporta.

Con estas tres figuras senlleiras do pensamento galego, Piñeiro parece definir a Galicia enteira. Primeiro temos a Rosalía que soubo captar a alma galega, a súa dor, o seu sentimento; Valle-Inclán que soubo levar o aspecto máis realista ao valor estético de Galicia; e, por último, Otero Pedrayo que transcende o meramente material para chegar a afirmar ese sentimento a Terra.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[124] Piñeiro, R., "Tres imaxes de Galicia", p. 81.
[125] Piñeiro, R., "Prólogo", en: Lugris, R. *Vicente Risco na cultura galega*, Vigo: Galaxia, 1963.
[126] Piñeiro, R., "Tres imaxes de Galicia", p. 82.

D) Zubiri e a Escola de Madrid

Ramón Piñeiro, malia non ter finalizado os seus estudos universitarios de Filosofía, iniciounos na Universidade Complutense de Madrid, a mesma Universidade que vira florecer a Ortega y Gasset e toda a coñecida como Escola de Madrid. Estando alí puido relacionarse por un lado cos galeguistas como con Fermín Penzol ou Ben-Cho-Shey, pero tamén conectar co xerme deses autores que enxalzaron a filosofía española. Se o pensamento galego-portugués se caracterizaba por unha posta en valor do sentimento por encima da razón, algo semellante estaba presente no raciovitalismo de Ortega, na intelixencia sentinte de Zubiri ou na razón poética de Zambrano. O propio Piñeiro, nunha conversa con Carlos Casares recoñece gran débeda que ten España con Ortega, a pesar de que el persoalmente non tivera grande afinade co pensador español:

> "...creo que a figura de Ortega á parte do que teña de pensamento persoal, e de pensamento orixinal e de, e de, diríamos, excepcionalidade literaria, ¿non? Cre que é un dos grandes escritores da literatura española, o dominio extraordinario que tiña da expresión e da palabra (...) España, a España contemporánea, a España do século XX recibiu unha influencia fonda de Ortega, ¿verdá?, moitas ideas, moito modo de ver, ¿verdá?, moita apertura a Europa, moita autoconciencia ó mismo tempo de España. E nese sentido, paréceme unha das figuras admirables e, polo menos eu téñolle gran admiración en respecto"[127].

Cando Piñeiro ingresa na facultade de Filosofía de Madrid xa non estaban as grandes figuras da coñecida Escola de Madrid, como a bautizou José Gaos. Do núcleo principal da etapa denominada de Establecemento[128] (1933-1936) conformada por Manuel García Morente, Xavier Zubiri e José Gaos, só permanecía na universidade García Morente, que trala chegada de Piñeiro a Madrid só chegará a impartir un curso debido ao seu pasamento. A pesar diso, vai deixar unha forte pegada no pensador de Láncara, conservando as súas *Lecciones preliminares de Filosofía.* Tal e como xa temos apuntado, Piñeiro asegura que Morente foi "o mellor profesor que conocín na miña vida (...) porque tiña unha sensibilidá tal que el percibía perfectamente se entendías ou non entendías o que estaba explicando. El cando explicaba estábase esforzando pola craridá,

[127] Casares, C. *Conversas con Ramón Piñeiro*, [transcripción de Miruca Parga Valiña], p. 34.

[128] José Luis Abellán e Tomás Mallo establecen tres etapas dentro da Escola de Madrid: unha primeira etapa que sería a previa a 1933 dos Antecedentes, a segunda etapa que podemos dicir que sería o núcleo máis forte da Escola denominada de Establecemento (1933-1936) onde destacan as figuras de García Morente, Zubiri e Gaos; e, por último, a etapa do Exilio e a disociación comprendida entre 1936 ata 1955. Cfr. Abellán, J.L. e Mallo, T., *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Madrid: Asamblea de Madrid, 1991, p. 11.

por expor claramente, (...) e vías o esforzo del"[129]. Máis alá desta débeda co seu maxisterio, e que os seus aportes lle axudaran a comprender ao pensamento de determinados autores, será Zubiri o que parece ter unha maior relación cos pensadores de Galaxia, e incluso poderemos establecer algunhas similitudes entre o pensamento deste co de Láncara.

Xavier Zubiri estaba en contacto cos membros de Galaxia, e incluso chegou a recibir algún que outro número da Colección Grial. Ramón Piñeiro comenta ao respecto da repercusión que tivo o seu artigo "Significado metafísico da saudade" que este tivera un grande eco en Madrid entre as persoas do círculo de Zubiri e incluso el mesmo chegara a preguntar por el[130]. Polo que non podemos desbotar a idea, posto que en Zubiri están presente as distintas doutrinas filosóficas que influenciaron a Galaxia. Cando este chega á universidade, o primeiro contacto coa fenomenoloxía virá da man de Ortega ao que se mostra moi agradecido por ser quen de introducir a fenomenoloxía de Husserl en España. Anos máis tarde, amplía os seus estudos en Alemaña, primeiro con pai da fenomenoloxía, e máis tarde co seu discípulo, Martin Heidegger. Antes de ter comezado os seus estudos en Friburgo, Zubiri xa tiña lido *Sein und Zeit*, por recomendación do propio Ortega. Dende este momento, Heidegger será o seu guía intelectual. Finalmente, como o alumno que supera o seu mestre, Zubiri creará unha filosofía propia onde o seu punto de mira está máis vinculado co "sentir". Neste sentido, introducirá o concepto de "intelixencia sentinte", posto que hai unha superación do clásico dualismo entre o sentimento e o intelixir, o ser humano é unha mestura de ambos, mestura que é indisoluble. O sentimento, polo tanto, ocupa un lugar primordial na filosofía de Zubiri, podendo, tal e como fixo Torres Queiruga intentar extrapolalo á saudade.

Na nosa aproximación á saudade é de especial relevancia as mencións que vai facer Zubiri sobre a melancolía e sobre a soidade, de tal xeito que en *Naturaleza. Historia. Dios,* dinos o seguinte: "Na verdadeira soidade están os outros máis presentes que nunca. (...) a soidade da existencia humana consiste nun sentirse só, e por iso,

[129] Casares, C. *Conversas con Ramón Piñeiro*, [transcripción de Miruca Parga Valiña], p. 16.

[130] Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, p. 108. Tamén García-Sabell ten mencionado que Zubiri recibiu o número 3 da Colección Grial, onde había un ensaio sobre a súa filosofía. Cfr. Isla Couto, X., "Ramón e Galaxia", p. 71.

enfrontarse e atoparse co resto do universo enteiro"[131]. Nesta consideración da soidade, Zubiri nos está remitindo á orixe mesma do filosofar. Unha soidade que non implica afastarse no mundo, senón un sentimento íntimo que nos predispón a un determinado modo de coñecemento. Neste sentido, Torres Queiruga sinala que na filosofía de Zubiri "o sentimento móstrase como unha das dimensións fundamentais do existir humano, e polo tanto, como un dos camiños por onde o ser humano se revela a si mesmo"[132]. Isto lévalle a falar do "carácter vivencial do sentimento", é dicir, o sentimento vai proporcionar un determinado coñecemento ao ser humano, ou o que é o mesmo, vaille revelar algo ao individuo que está sentindo, por exemplo no caso de Piñeiro, saudade. Neste punto encontramos unha coincidencia entre Zubiri e Piñeiro posto que ambos sinalan tres modos de estar volcados na realidade, ou tres modos de coñecer: a intelección, a volición e o sentimento en Zubiri, e o intelecto, a vontade e o sentimento en Piñeiro. A coincidencia é clara, a pesar de que non poidamos aportar probas que fagan evidente a influencia do pensador da Escola de Madrid no de Láncara, porque este último non faga referencia a ter lido ou recoñecer certa débeda co primeiro máis alá de ter asistido a catro conferencias durante a súa etapa universitaria[133]. Quizais só sexa cousa da fortuna, que dous pensadores, un en Madrid e o outro en Galicia, chegaran a postular principios similares para soster unha filosofía asentada na importancia do sentimento.

Volvendo á nosa reflexión, o sentimento para Zubiri vai revelar un coñecemento sobre nós mesmos, a nosa interioridade afectada polo sentimento, pero tamén a realidade. Pero esa parte do real que se revela polo sentimento só é posible coñecela a través desa instancia, do contrario quedaría velada: coñecemos o real na medida en que nos afecta, ou o que é o mesmo "ese algo remite ao ámbito unitario do axustamento entre o home e a realidade: ao *sentirse* do home no *real"*[134]. Este carácter aperturista do sentimento está en Zubiri ligado á concepción da felicidade. De forma semellante, aínda que non hai unha correspondencia exacta, a saudade, na media en que esa remisión ao real nos ofrece posibilidades para a vida produce en nós *gozo* ou *pracer,* parece que se

[131] Zubiri, X., *Naturaleza, Historia. Dios*, Madrid: Editora Nacional, 1974, p. 240.

[132] Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, p. 151.

[133] Cfr. Casares, C., *Conversas con Ramón Piñeiro*, p. 21

[134] *Ibídem,* p. 153.

despregan as ás da esperanza; mentres que se é de carácter privativo son a *dor* e *tristeza* as que fan acto de presenza, algo que podemos levar ao sentimento de angustia.

Ao respecto da angustia, é moi interesante a reflexión que fai en torno ao termo heideggeriano, di sobre ela que se move nunha certa petición de principio: "se non fora porque o home veu ou intelixiu xa dalgunha maneira, antes de toda angustia, iso que chamamos ser, o fundamento do ente arrastraría ao home mesmo ou se produciría calquera outro fenómeno, pero non unha patentización do puro ser"[135]. Parece que para Zubiri ten que haber algo antes de que se produza o sentimento de angustia. Ten que haber un coñecemento do ser, ou se o levamos a filosofía da saudade de Piñeiro, sosteríamos que existe un sentimento "fenomenoloxicamente anterior á angustia"[136].

Do anterior séguese que hai unha procura de algo máis, do transcendente. Isto lévanos a religación, un dos termos máis significativos da filosofía de Zubiri. O individuo na medida en que se sinte como ser-no-mundo, tamén se vai sentir re-ligado a aquilo que lle serve de fundamento o que lle da significado último a súa existencia: Deus. Se facemos a lectura dende o punto de vista da saudade, podería chegar a afirmar, tal e como fixera Teixeira de Pascoaes, que o individuo sinte saudade de Deus, do Absoluto. O paralelismo que podemos atopar coa filosofía de Piñeiro, non sería en termos de Absoluto e de Deus, posto que nese caso ocuparíase a mística e non a filosofía, senón do Ser. O sentimento, tanto no autor da Escola de Madrid como no pensador de Láncara, lévanos ás nosas profundidades ontolóxicas servindo como fonte de coñecemento do Absoluto, do outro e do Ser.

E) O pensamento oriental en Galicia

Galicia e Oriente, o pensamento galego e a filosofía oriental, son dous modos de ver e percibir a realidade, dúas visións que aparentemente parecen non ter nada en común durante os séculos XIX- XX. Porén, o pensamento galego non vai ser alleo ao que ocorría no resto de Occidente, ao asumirse que "Oriente – e todo o que nel había –, aínda que non era manifestamente inferior a Occidente, si que necesitaba ser estudado e

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[135] Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición,* Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 396.

[136] Piñeiro, R., "Para una filosofía da saudade", en: Piñeiro, R., *Filosofía da saudade,* p. 55.

rectificado por el"[137]. Neste sentido, aínda que non podemos falar dunha influencia do pensamento oriental dentro do pensamento galego si que podemos atopar certo interese, e ás veces, incluso admiración pola cultura e pensamento oriental. Polo cal, é pertinente amosar os distintos puntos de confluencia. Algo moi necesario no momento actual, onde nos atopamos inmersos nun proceso de super-especialización onde a realidade está ordenada en compartimentos estancos e onde nada parece ter relación con nada. Sexamos, tal e como dixo no seu momento o sociólogo Daniel Bell, "especialistas en xeneralidades", e deamos conta da converxencia de ideas entre ambas filosofías.

Se hai un pensador que amosou o seu interese por Oriente, e ademais levou a cabo todo un estudo da súa historia na Galicia do século XX, foi Vicente Risco[138]. Tanto é así que entre as súas obras atopámonos con títulos como *Las tinieblas de Occidente*[139] (1918) ou *La historia de Oriente contada con sencillez* (1955), ademais de encontrarmos retrincos de Oriente en *Leria* (1961). A pesar de que son obras que, en moitas ocasións pasan desapercibidas, evidencian o gran interese por Oriente deste pensador, sendo un dos autores da súa xeración que máis se preocuparon pola filosofía oriental. Aínda que o seu interese pode deberse a que vía reflectido neste moitos dos aspectos que serán relevantes no seu pensamento e crenzas, non resta valor que viran a luz estas obras posto que era unha forma de achegar unha nova forma de ver o mundo[140]. Risco foi un pensador profundamente relixioso, do mesmo xeito que o foron senón todos, gran parte dos membros da xeración Nós. Esta relixiosidade verase reflectida no seu interese por Oriente posto que vai establecer unha conexión entre Oriente e Xesús Cristo:

---

[137] Said, E. W., *Orientalismo*, Barcelona: Debate, 2002, p. 69.

[138] As ideas que aquí se apuntan achega do orientalismo do pensamento de Vicente Risco, atópanse desenvoltas en: Carolo Tosar, R., "La presencia de Oriente en la Obra de Vicente Risco", en: Agís, M., Barcia, J., Iglesias, A.(coords.), *Caminos del pensamiento japonés*, Santiago de Compostela*:* SIFA/SENI, 2019, pp. 77-85.

[139] *Las tinieblas de Occidente* foi escrita en 1918 e ía ser publicada a finais dese mesmo ano, pero Vicente Risco negouse á súa publicación ao considerar que quedou desfasada despois da publicación de *La decadencia de Occidente* de Spengler. Finalmente vaise publicar en 1990, despois de que o profesor e xornalista Manuel Outeiriño soubera da existencia do manuscrito desta obra, xunto con outros papeis a través de Wenceslao Galán, fillo dun operario que traballara na casa de Risco despois da súa morte e que decidira quedarse con algún dos apuntes do pensador galego. A nova deste achado está descrita por Xosé Hermida nunha crónica do diario *El País* o 23 de novembro de 1990: https://elpais.com/diario/1990/11/23/cultura/659314808_850215.html.

[140] Debemos ter presente que o orientalismo que podemos encontrar en Vicente Risco non é o estudo do pensamento oriental que se está realizando hoxe, senón que era un orientalismo moi marcado polos estereotipos vixentes, aínda que non deixa de ser meritorio que un pensador descentralizase a súa visión filosófica para fixala noutra cultura.

> "Os autores cristiáns da Idade Media estiman o Oriente como fonte e orixe de todo o bo. Segundo Rábano Mauro, o Oriente representa a Xesús Cristo, verdadeiro sol que en Oriente levántase, e que foi El mesmo chamado 'Oriente' polo profeta Zacarías: 'Velaquí que vén o home, Oriente é o seu nome'; en cambio en Occidente está todo o malo, o Occidente significa o inferno, nel reina o diaño, pois o diaño dixo, segundo Isaías: 'Poñerei o meu trono no Aquilón'"[141].

Esta equiparación de Oriente co bo, con Xesús Cristo; fronte a Occidente que representaría todos os males da terra, é que nos pode resultar controvertido, ten sentido se nos movemos no plano simbólico. O cristianismo adoita relacionar simbolicamente, xa desde moi cedo, a Cristo como "Luz do mundo" ou "Sol de xustiza"[142]. Oriente, vén do latín *oriens*, que significa nacer, saír, levantarse; por iso é polo que a referencia a Oriente sexa pertinente: "Levántase o sol por Oriente, e camiña cara ao Occidente, e no século pasado díxose moito en Europa, que 'a civilización segue o curso do sol'"[143]. A simboloxía da luz, e tamén da sombra, é algo que está moi presente dentro do noso acervo cultural, filosófico e literario. Por todos é coñecida a máis soada das alegorías: a caverna de Platón, onde se atopa presente o dualismo luz/sombra, sendo o Sol, a luz, a representación da idea de Ben. Dualismo presente, xa en Rosalía de Castro cando di "negra sombra que me asombras" cuxa lectura debe ser profundamente metafísica, ou mesmo Calderón da Barca cando se refire á "sombra" como ilusión e ficción ao referirse á realidade presente[144]. Así mesmo, tamén no pensamento sufí atopámonos con esta simboloxía. O místico sufí Sohrawardi, en *O Arcanxo Púrpura*, narra o encontro do Arcanxo co seu outro-eu-terreal da seguinte forma:

> "Dixen entón, 'E como é que non se volveu branca a túa cabeleira?' Ao que me contestou, 'O meu cabelo realmente é branco, pois son un Ancián cuxa esencia é luz. Con todo, aquel que te capturou no cepo, que puxo esas cadeas que te aprisionan, e que puxo a eses gardiáns para vixiarte, a min tamén, hai moito tempo, tiroume ao pozo escuro. De aí vén que me vexas baixo esta cor púrpura, pois senón, eu son branco e brillante. Toda aquela brancura que procede da súa propia luz aparece púrpura cando se mestura co negro, como o resplandor do crepúsculo e da alba, que é branco porque a luz do sol ilumínao. Un dos seus lados está enfocado á luz e é branco, mentres o outro lado, na dirección da noite, é negro e por iso móstrase púrpura. Cando se eleva a lúa chea,

[141] Risco, V., "La historia de Oriente contada con sencillez", en: *Obras completas*, vol. VI, Vigo: Galaxia, 1994, pp. 109-110

[142] Este feito verase reflectido na orientación das igrexas, pois a ábsida está orientada ao leste, de forma que os primeiros raios de luz da mañá virían iluminar o altar maior.

[143] Risco, V., "La historia de Oriente contada con sencillez", p. 107.

[144] Cfr. González, A., "Lírica y metafísica: la débil frontera", en: Agís, M. y Ríos, J. (coord..), *Pensadores en la frontera*, A Coruña: Universidade da Coruña. Servicio de publicacións, 2003, p. 343.

> aínda que a súa luz é prestada, é con todo luminosa. E como un dos seus lados está cara ao día e outro cara á noite, parece púrpura"[145].

O Arcanxo Branco debe aproximarse ao pozo escuro, á noite, á sombra. Ambos os polos fúndense e dan lugar a esa cor púrpura. Neste sentido, atopamos un novo cariz que non se evidencia no pensamento de Risco, pero que está presente na obra de Rosalía, e é o carácter complementario dos opostos, por iso dentro do pensamento sufí cobra especial importancia os símbolos do "resplandor do crepúsculo" ou do "sol de medianoite" ao que Henry Corbin dedicaralle todo un capítulo na súa obra *O home de luz no sufismo iránico*. Aínda que é certo que na obra de pensador galego, polo carácter relixioso que lle confire, decántase por darlle unha maior importancia á Luz, non podemos obviar que a súa posta en valor débese á existencia do seu contrario.

Asemade Risco, en *La Historia de Oriente contada con sencillez*, sinala dúas características esenciais presentes na cultura oriental e que deberían ser tidas en conta na sociedade occidental: a estabilidade e a tradición. Oriente móstrase como unha cultura en perfecto equilibrio, en harmonía; todo o contrario do que pasa en Occidente, que se caracteriza polo incesante cambio, o perpetuo movemento. Parece que unha vez máis regresamos ao dualismo cosmolóxico de Platón. Mais, esa aparente estabilidade non implica que Oriente sexa unha cultura inmóbil, todo o contrario, trátase dunha realidade dinámica, grazas ao importante papel que ten a tradición nela, o segundo dos seus trazos definitorios:

> "As sociedades asiáticas na tradición. Tradición e cultura son alí a mesma cousa. A tradición abarca as doutrinas, as institucións, os coñecementos de toda clase e os costumes. Todos os aspectos da civilización presentan nos países orientais unha coherencia entre si, tal como non existiu en Europa máis que a Idade Media"[146].

Esta visión de Risco pode ser interpretada desde a perspectiva do tempo de Bergson como sucesión. É dicir, non hai cortes na liña do tempo senón que é un *contínuum*, polo que o pasado é o que determina o noso futuro: somos o que somos polo que fomos. O pasado tórnase en certo modo presente, por iso tamén a afirmación de Castelao ao considerar que "a verdadeira tradición non emana do pasado, nin está no presente, nin se albisca no porvir; non é serva do tempo. A tradición é a alma eterna de Galicia, que vive no instinto popular e nas entrañas graníticas do noso chan. A tradición

[145] Sohrawardi, *El Arcángel púrpura ('Aql-e sorj)*, [trad. Carlos Diego y Mahmud Piruz], en: *SUFI*, 26, Nº 4, 2002, p. 28. Disponible en formato digital en: sufi_2002_n0004_p026.pdf (uib.es).

[146] Risco, V., "La historia de Oriente contada con sencillez", pp. 112-113.

non é a historia. A tradición é a eternidade"[147]. A importancia que lle confire á tradición, lembremos representada por Oriente, podemos interpretala como un claro exemplo de reivindicación da propia terra, da importancia de recuperar a nosa tradición.

Risco, ademais, vai defender que Occidente adopta unha aptitude racional antivitalista, que o leva a estar dominado baixo o imperio da razón, excluíndo todo aquilo que non caia dentro desta categoría, todo o contrario que Oriente. Con todo, se facemos unha radiografía do pobo galego, cabe preguntarse se toda a nosa cultura e tradición estaría dentro da razón, ou o que é o mesmo, se a nosa auto-interpretación pódese facer aludindo unicamente a categorías racionais. Como xa anticipamos ao comezo deste capítulo, a resposta é negativa. Se algo caracteriza a Galicia, se algo define a súa actitude espiritual é o sentimento, e como apunta Ramón Piñeiro "a filosofía ha de fundarse no coñecemento do ser do home; ese coñecemento atínguese orixinalmente por unha vivencia sentimental*"*[148]. Vicente Risco ve no Romanticismo o reflexo da alma galega, ao concibir a esta como unha escola ou tendencia literaria e filosófica, unha maneira de distinguir a vida, e sobre todo unha disposición do espírito[149]. Esta disposición do espírito pode relacionarse co carácter sentimental galego. Risco fai esa defensa de Oriente porque ve na súa cultura como non todo pode reducirse á razón, senón que o xerme da súa filosofía está presente no sentimento, sinala Marcelino Agís que "o xerme da súa filosofía está intimamente vinculado ao espírito do romanticismo. Fronte á fría razón dos ilustrados ou dos idealistas, nel topamos a reivindicación do sentimento e mesmo a paixón"[150].

Por outro lado, é outro dos membros da xeración Nós quen se vai sentir interesado por Oriente será Castelao. Non encontramos reflexións nin textos como tal referidos ao pensamento oriental, máis alá das súas caricaturas que parecen amosar certos trazos orientais e a referencia a arte chinesa e persa nos seus *Diarios*, onde narra que durante a súa estadía en París ten a oportunidade de acudir a varias exposicións que o deixan fascinado. Sobre a arte chinesa di o seguinte: "a arte chinesa é moito máis fonda que a

[147] Castelao, *Sempre en Galiza*, Vigo: Galaxia, 1986, p. 36.

[148] Piñeiro, R. "Significado metafísico da saudade", p. 32.

[149] Cfr. Risco, V., *Leria*, Vigo: Galaxia, 2020, p. 145. Risco afirma: "Porque ademais, dixen 'especial disposición do espiritu', como puden decir, cecáis con máis verdade, 'temperamento'. Por riba dos temperamentos dos individuos, hai o temperamento das razas e dos pobos, temperamento que a terra cría e que a herencia transmite. A raza galega – esto nono digo eu, díceno todos, é una raza de temperamento romántico". *Ibídem*, p. 146.

[150] Agís Villaverde, M., *Crónica viva do pensamento galego*, Vigo: Fundación Isla Couto, 2020, pp. 223-224.

xaponesa. Ademais das estatuas (...) puiden admirar un tapiz chino que é a cousa máis fermosa, máis sintética, máis decorativa e máis expresiva que vin da súa clase"[151]. Fáltanlle afagos para amosar a grande admiración que ten sobre as liñas de expresión da arte chinesa, da que ademais mostra ter coñecemento da súa historia. O mesmo ocorre cando se refire as pinturas do Tíbet e miniaturas persas que puido contemplar no Museo Guimet en París. Admirado pola súa expresión e complexidade, incluso chega a preguntarse porque os artistas parisienses non "copiaban" máis de toda esa arte que tiñan tan preto deles.

Xa dando un salto xeracional a Ramón Piñeiro, non podo asegurar que haxa unha influencia directa do pensamento oriental, neste caso do sufismo, no seu pensamento, mais si que atopo certos paralelismos co pensamento de Teixeira de Pascoaes do que tiña un gran coñecemento, e onde existen estudos que dan conta das conexións co pensamento sufí, como o realizado por Fabrizio Boscaglia[152], ou mesmo hai traballos que falan da influencia de Ibn' Arabi en Maria Gabriela LLansol [153] (escritora portuguesa) e como a Saudade estaría presente en ambos os autores. Así pois, partindo desta consideración, ademais de que non resultaría estraño que o de Láncara prestase atención ás influencias orientais de Risco e a mostrada nas caricaturas de Castelao, ademais da posibilidade de que estivera ao tanto dos estudos de Edward W. Said sobre os elementos orientais dentro do pensamento occidental, podemos postular a posibilidade de que haxa unha certa influencia indirecta do sufismo no pensamento de Ramón Piñeiro.

A saudade vai ser o elemento central e diferenciador do pensador de Láncara. Este vai afirmar que a Saudade é un sentimento sen obxecto ao levarnos a virar a nosa mirada cara o interior, cara o auto-coñecemento. Noutras palabras, no transcurso do desexar, chegamos a un extremo en que o amante se esquece de si mesmo en detrimento do amado (o Ser), momento polo cal experimenta o súa 'soidade íntima', isto é, saudade. Neste punto, parece pertinente facer referencia a un poema do sufí Al-Hallay (827-922):

[151] Castelao, *Diario 1921*, Vigo: Galaxia, 2020, p. 194.

[152] Boscaglia, F., "Atavismos árabes em Teixeira de Pascoaes", pp. 203-216, en: Carvalho, S. A. (Coord.), *Teixeira de Pascoaes: A Arte de Ser Português e a Renascença Portuguesa*, vol. II, Lisboa: Edições Colibri, 2017.

[153] Alonso, J., "Ibn ʿArabī/Llansol: el viaje a través de una razón asombrada", pp. 55-78, en: *El Azufre Rojo*, (6), 2019.

"Teño un amigo a quen visito, na soidade
está presente aínda cando os ollos non o ven,
as súas palabras non teñen letra nin sons,
nin nada semellante á melodía.
É coma se eu falase da voz comigo mesmo
falando á miña esencia pola idea xurdida dela.
El está presente e ausente,
próximo e afastado,
e as súas calidades non lle poden limitar.
El está máis preto que a conciencia
á imaxinación, e máis recóndito
que a chama dos pensamentos fuxidíos
por exclamar en público
'eu son a verdade creadora', e dixo aos seus verdugos:
'Matádeme, os meus fieis compañeiros.
Na miña morte está a miña vida. A miña morte
é sobrevivir, e a miña vida é morrer.
Sinto que a abolición do meu
ser é o don máis notable que me podedes falar"[154]

Neste poema, o propio poeta sente transcendido por Deus e na súa soidade sente esa ambivalencia da que vimos falando. Neste sentido, e recuperando ao noso ser humano saudoso, este non pode quedar atrapado na súa singularidade, debido a que é *singularidade transcendente*, é dicir, o ser humano non pode quedar atrapado nesa 'soidade íntima' da que fala Piñeiro. De aquí resulta que a existencia humana transcorre entre dous polos metafísicos: a súa *Soidade* do Ser e a *Transcendencia* na procura do ser. Esta transcendencia pódese producir de dúas maneiras: cara o exterior e cara o interior. Cara o exterior mediante o amor, a amizade; pois grazas ao descubrimento da nosa singularidade somos capaces de comprender a singularidade ontolóxica dos demais seres humanos. E cara o interior, pois o ser humano necesita transcendente cara si mesmo, xa que busca alcanzar o Ser con maiúsculas desde a interioridade do ser. Pois desde a saudade o home sabe do Ser, e a través da transcendencia vai en procura do mesmo. Esta transcendencia pode ter forma de anhelo (*Sehnsucht*), de esperanza ou de fe; mentres que as etapas intermedias estarían caracterizadas pola angustia.

Angustia e esperanza en tanto sentimentos obxectivos son fenomenoloxicamente posteriores á saudade, é dicir, van conformar a actividade transcendente do ser humano, por iso desde o sentimento de saudade ou "pura intimidade do ser humano" tense que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[154] Citado en: Abel-Karim, G., "El sufismo y el islam", pp. 931-946, en: *Pensamiento*, vol. 64, nº 242, 2008, p. 938.

producir esta dobre transcendencia. Pero se en Piñeiro atopámonos coa angustia e a esperanza como as formas de transcendencia, no pensamento sufí fálase do temor e a esperanza como dúas ás da acción. Neste sentido, Annemarie Schimmel na súa obra *As dimensións místicas do Islam* aclara en que consisten cada un destes dous termos:

> "As estacións do medo e a esperanza corresponden, nos estados, ao que se chama *bast* e *qabd*. Bast, da raíz 'facerse máis grande, agrandarse', significa unha extensión do sentimento de entusiasmo, unha alegría e benestar perfectos que, en certos casos, pode devir nunha auténtica 'conciencia cósmica', un sentimento de participar na vida de todo o creado, ese arrombamento que con tanta frecuencia cantaron na súa embriaguez os poetas iranios e turcos.
>
> Pero, mentres que *bast* é a experiencia de extensión e quizais da intensificación do ser, *qabd*, 'contracción', significa a compresión da alma – 'facerse unha casa no ollo dunha agulla' (Ou 42)-, a escuridade, o deserto opresor da soidade no que o místico pasa días e ás veces meses da súa vida"[155].

Neste sentido, parece que cando falamos de *qabd*, pode chegar a equipararse a angustia, e máis se cabe, si temos en conta que se considera que o estado de *qabd* é 'a noite escura da alma'. Unha vez máis nos atopamos co aparente dualismo sombra/luz, e dicimos aparente en tanto que os consideramos como dúas caras da mesma moeda, tanto na poesía de Rosalía de Castro, como o pensamento de Ramón Piñeiro e tamén no pensamento oriental, como sinala Schimmel: "no estado *qabd*, 'a noite escura da alma', o home está completamente entregado a Deus, sen ningunha pegada de si mesmo, sen forzas para querer nada, sexa o que sexa; e é nesta escuridade onde pode aparecer repetidamente a luz da experiencia unitiva, ou da visión, como 'o sol de medianoite'"[156]. Tendo en conta isto, é inevitable facer alusión ao poeta e pensador portugués Teixeira de Pascoaes, que tivo contacto directo cos pensadores da xeración Nós e do que era un fervente lector Piñeiro. Neste sentido, chámanos poderosamente a atención a seguinte consideración:

> "Ou desejo e a dor fundidos num sentimento dão a Saudade. Mais a Dor espiritualidade ou Desejo, e ou Desejo, pela sua vez, materializa a Dor. Ou Desejo e a Dor penetram-se mutuamente, animados dá mesma força vital, e precipitam-se despois num sentimento novo, que é a Saudade. Pelo desejo, a Saudade descende do sangue ario, e pela Dor, do sangue semita. Desta forma, cos dois grandes ramos étnicos que deram origem a todos vos polos europeus, encontraram na Saudade a sua suprema síntese espiritual"[157].

[155] Schimmel, A., *Las dimensiones místicas del islam"*, Madrid: Trotta, 2002, p. 146.

[156] *Ibídem*, pp. 146-147.

[157] Pascoaes, T., *A saudade e o saudosismo*, Lisboa: Assirio & Alvim, 1988, p. 122. Castelao vai recoller esta mesma cita en *Sempre en Galiza*, e engadirá que, segundo Pascoaes, "o sangre ario, que creou o culto

Considera Pascoaes que a Saudade polo desexo é esperanza, pola dor é recordo. Desta forma seguimos tendo a ambivalencia presenza-ausencia característica da saudade. Esperanza ou desexo e recordo son as dúas forzas que son sintetizadas na saudade, que van configurar a nosa condición ontolóxica en Pascoaes. O ser humano vai ter saudade do ser e do Ser, e vai buscar esa transcendencia cara Deus. Neste sentido, sinala António Quadros que a morte é, tanto para Frei Agostinho da Cruz como para Pascoaes unha especie de liberación ou aproximación do individuo saudoso, abrindo camiño cara unha nova vida[158]. Debemos entender esta liberación, non nun sentido platónico, como unha especie de emanación, debido a que Pascoaes vai empregar de forma recorrente a metáfora da bágoa de Deus cando fala da Saudade en *Sempre*. Metáfora que vai empregar de forma semellante Ramón Piñeiro cando di:

> "Saudade e lirismo son, pois, dúas etapas dunha mesma cousa: a vivencia e a expresión da intimidade do ser humano, da súa soidade ontolóxica. Pero esta soidade é soidade relativa ó Ser, do que o home vén a ser unha concreción individual, unha singularidade solitaria, algo así como unha bágoa desprendida, 'caída' do Ser. Así o percibiron os místicos, que, xa desde Platón, sempre viron nesta concepción individual do home unha especie de cárcere do Ser. Tamén a saudade, en canto que é a vivencia desa soidade do Ser, ten un valor de arreguizamento ontolóxico, algo así como unha lene onda que ascende da vida e que vai envolvendo todo o ser do home nunha perenne arela do Ser, esgotando a súa existencia temporal nun total esforzo de transcendencia"[159].

Como ben podemos apreciar, a metáfora é moi semellante, e o motivo da diverxencia débese a que o obxecto de transcendencia é distinto: mentres que para o luso sería Deus para o pensador de Láncara sería o Ser. No que respecta á posible influencia do pensamento de Plotino, aínda que é certo que no caso de Piñeiro está a definir a saudade como soidade/singularidade do Ser, como o ser humano que mediante o sentimento saudoso sabe do Ser e compréndese como unha singularidade, e a pesar de que fai referencia a Platón, podémolo entender como unha concepción próxima á de Plotino ao considerar que o Ser sería algo así como o Un e que o ser individual, emana del e non se atopa desligado. Quizais na poesía de Pascoaes faise máis claro:

"A lágrima onde Deus está presente,

---

a forma, mesturouse co sangue semita, que creou o culto do Espírito, e a mestura dos dous ramos étnicos produxo unha síntesis moral inexplicable, que vén a ser a fisionomía propia da raza portuguesa, revelada nunha palabra intraducible, cuio significado soio coñecen os portugueses e galegos (a saudade)". Castelao, *Sempre en Galicia*, p. 321.

[158] Cfr. Quadros, A., "Teixeira de Pascoaes e a filosofia da saudade", en: Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprenta Nacional-Casa da Moeda, 1986, pp. 753-754.

[159] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 39.

Porque chora, no mundo, a sua ausência...
A dor que vai da terra para os céus.
E os tristes vão, com ela, em sombra de ansiedade
A dor, saudade,
Deus..."[160]

Pascoaes vaise atopar máis cerca do 'Un' de Plotino na súa poesía. Será dende Deus, entendido como Un, de onde emanaran o resto das cousas, así como a bagoa non abandona de todo o lacrimal que a veu nacer, as cousas non deixaran de participar no Un/Deus. O ser humano saudoso, inmerso no seu sentimento de saudade, vai encontrar a Deus. Isto lévanos a pensar en *O tratado da Unidade* de Ibn' Arabî, onde nos di o filosofo sufí: "O que coñece a súa alma (é dicir, a si mesmo) coñece ao seu señor"[161], a pregunta que debemos facernos aquí é como chegamos a ese coñecemento da alma. Tanto en Pascoaes como en Piñeiro, a resposta será a saudade. A saudade é aquel sentimento que propicia o coñecemento da nosa soidade ontolóxica, da alma no caso de Ibn'Arabî, e que nos leva ao coñecemento do Deus, o señor, o Ser no caso de Piñeiro. Dito con outras palabras, ao que Ibn'Arabí está aludindo é a alma inminente transcendente do sufismo, e este vaia ser o núcleo da saudade en Piñeiro, o Ser non debe buscarse racionalmente no exterior senón sentirse desde o interior do ser humano, é un virarse cara se mesmo, e logo disto prodúcese a transcendencia. No caso de Piñeiro non cara o Absoluto ou Deus, senón, no mellor dos casos, cara ao Ser.

Neste sentido volvo a recorrer a un texto de Schimmel de Introdución ao sufismo, para vincular o sufismo co neoplatonismo:

> "Xamais se poderá comprobar cales foron exactamente as influencias que moldearon os comezos do sufismo nos séculos VIII e IX. Seguramente non foron só os contactos cos eremitas cristiáns os que tiveron certo influxo sobre os ideais dos ascetas; un pouco máis tarde tamén tiveron relevancia certas influencias budistas (por exemplo transferencia da lenda de Buda a Ibrâhîm ib Ad'ham). A filosofía e as prácticas hinduístas recentemente sumáronse máis tarde. En definitiva, en todo Oriente existían, desde épocas helénicas, correntes místicas, gnósticas e herméticas que seguramente tamén poden influenciar a algúns sufís nos inicios. Con todo, é difícil rastrexar exactamente ditas influencias, xa que dalgún modo flotaban no aire. Nos séculos seguintes esas influencias toman corpo, cando o pensamento filosófico grego difundiuse grazas ás tradicións árabes das obras gregas, ante todo a chamada *Teoloxía de Aristóteles*, unha obra neoplatónica. Por iso o sistema do gran teósofo

[160] Pascoaes, T. de, "Sempre", en: *Belo, Á minha alma. Sempre. Terra proibida*, Lisboa: Assirio & Alvim, 1997, p. 198.

[161] Ibn'Arabî, *El tratado de la unidad y otros textos sufíes*, Barcelona: Sophia perennis, 2001, p. 25.

Ibn ‘Arabî denominouse unha ‘forma islamizada de neoplatonismo’”[162].

É importante lembrar que a mal chamada *Teoloxía de Aristóteles* en realidade é un extracto das *Enéadas* de Plotino, compiladas por Porfirio. O mundo árabe neoplatonizaría a Aristóteles. Miguel Cruz Hernández que fai un estudo sobre “La Teología del Pseudo Aristóteles”, afirmará:

> "O tratado primeiro titúlase Achega da alma que se supón sendo inmortal, o que non é analizado ata o noveno e penúltimo dos tratados. En realidade e a pesar da mestura de moi diversas cuestións, o tema preferente é o do descenso da alma, a súa diversificación en distintas almas, as súas relacións cos mundos superior e inferior. Todo iso vai seguido dun discurso de Plotino, o seu propio ascenso contemplativo do mundo superior, referencias ás doutrinas sobre o tema de Empédocles, Heráclito e Pitágoras; e a teoría da alma platónica"[163].

Tomando en consideración isto último, e volvendo a Piñeiro e á súa ‘caída do ser’, podemos interpretala de forma semellante á que podemos chamar ‘caída’ aristotélica, que non é senón o seu principio de individuación, de forma que o Ser con maiúscula necesita individualizarse en cada un dos seres particulares, pero unha vez individualizado desexa chegar ao universal. Pero non hai separación, non se desliga do ser, queda pendente deste como ‘lágrima’ do Ser.

Todo isto, ao fin é ao cabo, nos está remitindo a consideración de Piñeiro pola cal o individuo é unha realidade inmanente-transcendente. Neste senso, Juan R. Coca no seu artigo *A importancia sociolóxica da saudade piñeirista,* vai establecer certos lazos coa escola de Kioto, e a súa concepción da nada. Nishida, fundador da escola de Kioto, vai considerar que o individuo na súa procura do Absoluto debe seguir unha liña do inmanentemente transcendente[164], e en Piñeiro a saudade descóbrense non como unha meta transcendente senón como unha realidade inmanente que ademais “lévaos cara ese mundo onde convive o real e a realidade. Por unha banda temos o real, a nada, o Ser. En troques, pola outra temos a realidade persoal condicionada pola sociedade”[165].

---

[162] Schimmerl, A., *Introducción al sufismo,* Barcelona: Kairós, 2007, pp. 20-21.

[163] Cruz-Hernández, M. (Miguel). "La Teología del Pseudo Aristóteles (Kitab Utülüylya li-Aristü) y la estructuración del neoplatonismo islámico", pp. 87-110, en: *Anuario Filosófico*. 33 (1), 2000, p. 102.

[164] Cfr. Masiá Clavel, J., “Filosofía del absoluto en K. Nishida. Apropiación crítica de lo budista y lo cristiano por un filósofo japonés”, pp. 137-147, en: Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. (coord..), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I,* Barcelona: Anthropos, 1992.

[165] Coca, J. R., “A importancia sociolóxica da saudade piñeirista”, pp. 116-119, en: *Grial: revista galega de cultura,* nº 215, 2017, p. 118.

En definitiva, despois do visto ata aquí, parece que hai unha certa influencia do pensamento oriental a finais do século XIX e principios do século XX, que influíu nos intelectuais da xeración Nós, principalmente en Risco e Castelao. E con posterioridade, un dos representantes da coñecida como xeración Galaxia, Ramón Piñeiro, presenta algún dos trazos característicos, aínda que non de forma explícita, destas correntes filosóficas orientais.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

CAPÍTULO III.

BASES ANTROPOLÓXICAS DO SEU PENSAMENTO

> "Xa temos visto que entre o Ser e o home non hai máis relación directa que o propio ser do home. Polo mesmo, para nos achegarmos ó coñecemento do Ser teremos que ir, non a través do noso propio ser. En lugar de torcernos pola vía cosmolóxica, teremos que seguir dereitos pola vía antropolóxica. O verdadeiro punto de partida da metafísica está na antropoloxía e non na cosmoloxía. Para acadarmos o coñecemento do Ser temos que coñecer primeiro o *noso* ser"[166].

A) O ser humano atrapado na dualidade

Ramón Piñeiro, dende as súa bases antropolóxicas, amosa ao ser humano como unha realidade complexa, que non pode reducirse ao pensamento racional[167]. O ser humano, caracterizado pola súa natureza dual corpo-autoconciencia, atoparíase atrapado na constante dualidade, que supón para el unha loita dramática pola que conxugar a súa unidade na heteroxeneidade: "Unha dualidade antagónica esgazará a súa vida reflexiva como unha condena eterna: finitude-infinitude; temporalidade-eternidade; relatividade-absoluteza: A súa experiencia vivida dálle a vivencia da finitude, da temporalidade e da relatividade da súa existencia, mentres que o seu espírito sinte unha arela ilimitada de infinitude, de eternidade e de absoluteza. O home é unha disconformidade, a encarnación dunha loita dramática"[168].

O ser humano, pertencente á realidade na que está inmerso, pode verse como unha prolongación da mesma ou como alguén alleo, pode percibirse como algo idéntico ou distinto á realidade mesma, e esta dualidade vese reflectida, polo tanto, na súa natureza, o que o levará a unha loita interna de procura da conciliación da homoxeneidade e a heteroxeneidade, porque todo forma parte desa unidade estrutural que é a realidade: "Se é capaz [o ser humano] de se 'asombrar' da realidade (...) é

[166] Piñeiro, R., "A filosofía e o home", en: Piñeiro, R., *Filosofía da saudade*, pp. 17-18.

[167] Cfr. *Ibídem,* p. 18.

[168] Piñeiro, R., *Escritos sobre la cultura galega*, t. I, p. 126 *apud.* Barros, M., *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo*, Vigo: Galaxia, 2009, pp. 32-33.

mesmamente porque a pode contemplar como independente, como distinta de si mesmo"[169].

Unha vez establecida esta dualidade, ao mesmo tempo, estaba a súa pretendida superación: a idea de Ser. Este será para Piñeiro o primeiro gran logro da filosofía: o establecemento da gran pretensión do ser humano que levaría aparellada a superación da dualidade ao verse unificado ao ser da realidade mais ao ser do ser humano. Esta será a gran tarefa que debe emprender o filósofo.

Nesta esculca por acadar o Ser, debemos primeiro, como anticipamos, chegar ao ser do ser humano, como paso previo ao coñecemento da súa estrutura ontolóxica. Este coñecemento, que se verá culminado no sentimento de saudade, pasa pola identificación dunha nova dualidade no que respecta á realidade do ser do ser humano: o plano da vida e o plano do espírito.

Aparentemente non nos atopamos con ningunha novidade, volvemos reproducir aquí, unha vez máis a dualidade presente xa desde Platón. Vida e espírito serviron de fundamento do ser humano ao longo da historia da filosofía, e, por tanto, presentábanse como realidades antagónicas, onde os distintos pensadores achegaban as súas 'solucións' para esclarecer a unión de ambas, lembremos a famosa glándula pineal de Descartes. Pero por que seguir apelando á exclusión dun dos termos? Por que o ser humano ten que ser radicalmente Espírito ou radicalmente Vida? Piñeiro parte desa dualidade, posto que non pode obviar as distincións que se fan desde a medicina, pero iso non implica que ante a aparente dualidade excluínte non se presente una dualidade unificadora, como así lle traslada a Rof Carballo nunha das súas cartas:

> "Talmente o límite entre a vida e mailo o espírito, o límite desde o cal o home *pode* pór a vida ao servicio do espírito ou o espírito ao servicio da vida. Compréndese que o dualismo vida-espírito, sobre todo polas resonancias platónicas e cartesiás que evoca, non sexa doado para os biólogos. Coido que resolveriades mellor a dificultade partindo doutra diferencia: a do dualismo vida-existencia. Porque a existencia é algo distinto e superior á unidade psicobiolóxica; é, nin máis nin menos, a unidade bio-espiritual do ser do home, a síntese, (...) é a unificación, a fusión do eido vital e máis do eido espiritual do ser humano"[170].

A aparente dualidade, en realidade, non é tal. Hai dualidade pero non hai exclusión, ambas pertencen á realidade do ser do home, sendo ambas dúas caras da

[169] Piñeiro, R., "A filosofía e o home", p. 12.

[170] Piñeiro, R., "Correspondencia con Rof Carballo" (marzo, 1954), p. 428.

mesma moeda. Viría a simplificala aínda máis o xa exposto por García-Sabell: "Importa somentes deixar ben sentado qué a integración das tres capas —corpo, alma i esprito— constitutivas do home, isa integración é a que define á persoa. Iso é o que é a persoa. Ou dito de outro xeito: iso é o que de human, dé humanidade posee o home. Isa é a súa esencia. A súa orixinalidade e a súa novedade"[171]. Por que seguir apelando, polo tanto, á exclusión dun dos termos? Ambos formarán parte da realidade do ser do home.

Todos os seres vivos *participan* da Vida, mentres que o Espírito é exclusivo do ser humano, sendo esta unhas das súas características distintivas. Piñeiro sinala en "Para unha filosofía da saudade" que, o que levou escisión entre ambos conceptos, foi a súa observación e explicación desde a exclusividade de cada un deles, é dicir, tomalos como elementos illados. De xeito que, se poñemos o noso punto de vista dende o Espírito, a Vida preséntasenos como algo 'irracional', como "puro decorrer irracional"; mentres que se nos situamos dende a Vida, o Espírito descóbrese como 'antivital', como "racionalidade pura" ou "pura universalidade"[172]. Se seguimos este razoamento, desprendese necesariamente que Vida e Espírito son realidades antagónicas, e case irreconciliables. Mais, como explicar a súa harmonización na realidade do ser do ser humano? Porque "o ser do home non é o Espírito, ou sexa, non é 'pura espiritualidade', nin tampouco é a Vida, ou sexa, non é 'vitalidade pura'. O ser do home participa da Vida e participa do Espírito. Ambos, Vida e Espírito, no ser do home están parcialmente, limitadamente. A súa maneira de estar é a *individualización*"[173]. Individualización entendida como concreción singular do Espírito e da Vida, cada ser humano é a concreción particular o singular de cada un dos dous planos, de sorte que o antagonismo aparente vese superado ao verse identificado *formalmente* na súa singularidade. Vida e Espírito son, polo tanto, dúas realidades distintas coincidentes na forma na individualización; por iso afirmará que o ser do home "é unha síntese

[171] García-Sabell, D., "Doutrina xeral da personalidade", *Grial*, nº 41, 1973, p. 263. Dispoñible en: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc2r5q7. Tamén citado en: López Vázquez, R., *Domingo García-Sabell e a fenomenoloxía*, p. 170.

[172] Cfr. Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 57.

[173] *Ibidem.*

singular"[174], ou máis concretamente, "Espírito e Vida *confórmanse* na singularidade e *unifícanse* no sentimento"[175].

Tendo en conta o ata aquí dito, Vida e Espírito únense a través do sentimento, "Vida e Espírito *humanízanse* no sentimento"[176], e é na participación do ser do home na Vida polo que sabe da súa temporalidade. Cal é a distinción, pois, co resto de seres vivos? Todos os seres vivos participan da vida, en cambio só o ser humano participa da Vida e do Espírito, polo que é capaz de percibir o tempo, de sentir a súa temporalidade. O ser humano pode percibilo grazas ao sentimento, pois lembremos que toda esta andadura debe levarnos ao coñecemento ontolóxico, ao que só se chega a través dunha *vivencia sentimental*[177].

Vida e tempo parecen decorrer paralelamente, mais non debemos facer unha completa identificación entre o ser do home e o tempo, pois este non se vai reducir unicamente á percepción da vida[178]. De forma que cando o sentimento se sente a si mesmo, a súa propia intimidade, entón está a sentir a súa singularidade (ontolóxica), que veremos que non é outro que o sentimento de saudade; cando o sentimento sinte a participación da Vida, é dicir, cando se sabe finito, está a percibir a temporalidade, sendo a angustia o sentimento característico; e cando o sentimento sente a súa participación do Espírito, vai percibir a súa intemporalidade, dando lugar ao sentimento de esperanza, de *Senhsucht*[179]. Volvemos unha vez máis a ese xogo de dualidades, posto que o ser do ser humano só pode percibir unha se percibe a súa vez a contraria, é dicir, sabe da súa temporalidade só se tamén percibe a súa intemporalidade, sendo o sentimento o lugar onde ambas se producen: "o Espírito, de seu intemporal, no sentimento vitalízase, 'temporalizase'; a Vida, de seu temporalidade, no sentimento

[174] Piñeiro, R., "Perspectiva sentimental do ser do home" en: Piñeiro, R., *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol).

[175] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 60.

[176] *Ibídem*, p. 63. Ramón Piñeiro vai relacionar a Historia e a Arte con esta dualidade Vida-Espírito. Así, o Espírito vitalizado ou a intemporalidade temporalizada corresponderase coa Historia, mentres que a Vida espiritualizada ou a temporalidade intemporalizada será a Arte, sendo ambas as dúas 'creacións' do ser humano.

[177] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 32.

[178] Sempre debemos ter como telón de fondo que o ser humano é o compendio de Vida e Espírito.

[179] Cfr. Piñeiro, R. "Para una filosofía da saudade", pp. 62 e ss. Saudade, angustia e *Senhsucht* vanse configurar como os tres sentimentos metafísicos do ser do home.

espiritualizase, 'intemporalizase'"[180]. Sendo o sentimento, polo tanto, o que serve de ponte de unión entre os dous polos da realidade do ser do home, construíndose como a fonte de seu autocoñecemento.

O ser humano non pode reducirse a ser un ser pensante, senón que, ao concibir ao ser humano como *homo patiens*, non podemos ni debemos reducir a nosa existencia á pura obxectividade da razón. Somos seres racionais, pero tamén seres viventes, e polo tanto, sentintes. O sentimento revélase, por conseguinte, como unha forma de coñecemento, pero unha calquera, senón o da pura intimidade do ser humano, é dicir, da súa singularidade ontolóxica. De acordo con isto, a nosa racionalidade non pode estar rifada co noso sentir, non son dous ámbitos que se contrapoñan, senón que se complementan, se Paul Ricoeur vai soster que existe unha mutua implicación entre o sentir e o coñecer, con Ramón Piñeiro, podemos afirmar máis rotundamente: "coñecerse é sentirse"[181]. Esta afirmación lévanos a outra dualidade:

> "a realidade faise dual –subxectiva e obxectiva- dun modo consciente, o que dá lugar a que poidamos obxectivar o noso mundo interior e subxectivar o noso mundo exterior. De aí que a inter-acción dos dous mundos se faga moi complexa e a nosa percepción dela se faga tamén por unha dobre vía: a do coñecemento obxectivo e a da comprensión intima"[182].

Estamos, polo tanto, nunha dualidade epistemolóxica, na que se distingue entre un coñecemento obxectivo e un coñecemento subxectivo, ou o que é o mesmo, entre o coñecemento da realidade e o coñecemento da intimidade do ser humano. O coñecemento da realidade é un coñecemento obxectivo inserido na dualidade suxeito-obxecto. Dentro desta forma de coñecemento, o ser humano dispón de dúas facultades que lle van permitir coñecer a realidade na que se atopa (ser-no-mundo): a primeira delas é o intelecto ou facultade intelectual que lle vai a traer a realidade cognoscitivamente a si mesmo, permitíndolle alongar a esfera persoal máis alá dos seus límites; a segunda é a vontade que a través da acción leva o interior do suxeito á realidade. Vemos como o suxeito a través destas dúas facultades é capaz de percibir, actuar e modificar a realidade na que se atopa. Pero, a pesar disto, para o coñecemento do Ser non abonda con coñecer a realidade (exterior), senón que é necesario chegar a través do noso propio ser. Polo que o ser humano conta con outra facultade

[180] *Ibídem*, p. 63.

[181] *Ibídem*, p. 59, e tamén: p. 63. Esta sentencia podemos atopala, a súa vez, entre os seus manuscritos.

[182] Piñeiro, R., "Humor, intelixencia e liberdade", en: *O espertar da conciencia galega. Galeguismo, cultura e identidade,* pp. 331-332.

independente deste coñecemento do mundo exterior: a intimidade percibida polo sentimento[183]. Este é un coñecemento íntimo da nosa experiencia sentimental onde non hai dualidade suxeito-obxecto, tratándose, polo tanto, dun coñecemento radical onde o ser humano síntese a si mesmo. Volvemos desta maneira á dualidade coa que abrimos este apartado: corpo/autoconciencia, realidade/intimidade, mundo exterior/mundo interior. O mundo exterior que os individuos coñecen polo intelecto e actúan nel dende a súa vontade pode ser común a múltiples persoas, sendo o mundo interior algo persoal que o converte nun elemento singular e único dentro da sociedade. Facéndose patente a homoxeneidade e heteroxeneidade presentes no individuo da que falamos antes.

Deste xeito, parece que continuamente estamos xogando cunha sorte de dualidades: vida-espírito, vontade-intelecto, temporal-intemporal; contando sempre cun terceiro elemento: o sentimento, que nos serve como punto de vencellamento entre as dualidades. Non atopamos tríades, senón dualismos superados grazas a intervención, ou mellor, mediacións do sentimento que se descubre como o *entre* posibilitador do coñecemento da realidade do ser do home[184]. O sentimento, por si mesmo, conleva ese carácter de intermediario, pois vén conxugar a relación entre a realidade obxectiva e o suxeito mesmo, é dicir, o sentimento vai facer presente a realidade, pero é o suxeito quen debe cualificar esa presenza[185]. Sen o obxecto doloroso nin me sinto a min mesmo nin ao obxecto.

O propio Paul Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad*, vai tratar a consideración do ser humano como un *entre*, como un ser intermediario: "O home non é intermediario porque estea entre o anxo e a besta; é intermediario en si mesmo, de si mesmo; é intermediario porque é mesmo, e é mixto porque opera mediacións"[186]. Esta consideración do home de Ricoeur, cuxa característica ontolóxica é ser intermediario, nós podemos reafirmala ao falar do ser humano saudoso de Ramón Piñeiro. Como veremos, o sentimento de saudade vaise descubrir como o sentimento da propia singularidade ontolóxica, presentándose esta como unha conxunción de presenza-ausencia, como unha ponte de unión entre contrarios. Pero quizais, podemos percibir

[183] Cfr. Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 35.

[184] Unha concepción semellante podemos atopala na memoria de licenciatura de Luciano TeijeiroVarela, *A saudade*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostla, 1986 (dirixida polo Dr. Carlos Baliñas Fernández).

[185] Cfr. Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, p. 30.

[186] Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 23.

mellor esta situación intermedia e intermediaria da saudade se diriximos a nosa mirada cara as súas reflexións ao redor da transcendencia do ser humano saudoso. Nas súas "Notas sobre a saudade"[187], vaina definir como 'presenza da ausencia'. O ser do home, ao tratarse dunha singularidade transcendente, como veremos, realizarase nun pasar da propia singularidade á participación, nun movemento de dentro a fóra, un pasar da intimidade á transcendencia. O ser humano saudoso, é dicir aquel que se atopa na súa singularidade ontolóxica, atópase *entre* a angustia e a esperanza. A saudade non sería aínda esperanza e tampouco angustia, "entremedias da nada e da realidade, e mergullando co propio esforzo sobre da posibilidade, está o ser do home entregado á incesante responsabilidade da autorrealización"[188] A saudade vén revelarse, por tanto, como un estado preontolóxico. Cando o ser humano saudoso, fronte ao Absoluto, vive no plano da presenza, ten lugar a esperanza, mentres que se o fai no plano da ausencia, prodúcese a angustia.

B) A importancia do concepto de límite

Debemos partir, como anticipamos antes, dunha construción filosófica de base antropolóxica que busque dar conta da ontoloxía do ser humano, posto que é el, o ser humano, o suxeito de cultura e construtor da linguaxe, creándose o vínculo entre este e a súa terra dando lugar ao sentimento de saudade, fin da nosa investigación. Este ser humano, como vimos, atópase atrapado na constante dualidade, cuxo orixe se remonta aos comezos mesmos da filosofía. E precisamente nesta dualidade onde o ser humano é o centro mesmo do preguntar filosófico descóbrese como un ente libre e limitado[189], da liberdade ocuparémonos no seguinte epígrafe, centrándonos aquí no concepto de límite.

Vida e Espírito, dualismo que ven a constituír a unidade primixenia do suxeito humano, atópanse no ser humano *limitadamente*, como afirmamos anteriormente. Posto que nin un nin outro se manifestan de forma pura no ser humano, senón que se dan individualmente, ou introducindo a terminoloxía de Piñeiro, *singularmente*, de aí que poida afirmar o de Láncara, que o ser humano é "limitación, *en canto que é*

[187] Piñeiro, R., "Notas sobre a saudade", en: Piñeiro, R., *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol).

[188] Piñeiro, R., "A filosofía e o home", p. 13.

[189] Cfr. Barros, M., *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo*, p. 35.

singularidade; transcendencia, *en canto que é participación"*[190]. Cando Piñeiro fala de límite, non o fai no sentido pexorativo do termo senón de acordo á filosofía socrática, pois lembremos que Sócrates foi o primeiro en recoñecer o límite do seu propio coñecemento e do coñecemento humano en xeral, e con todo foi considerado o home máis sabio polo Oráculo de Delfos. Por tanto, cando aquí nos estamos referindo aos límites trátase, máis ben, da necesidade e efectividade de coñecer os límites, e non perderse polos campos do utopismo e idealismo: "Na miña opinión, o ambiente social de Galicia non é axeitado para realizar iniciativas demagóxicas (...) estouche convencido que unha das cousas máis difíciles é mesmamente o saber ser realistas (...) no nome de supostos ideolóxicos realistas é moi doado esvarar polos campos do utopismo e idealismo"[191].

Así mesmo, cando Piñeiro aborda a distinción entre vontade e intelecto, sinalando que a transcendencia a través destas dúas facultades nos levaría a universalidade e ao absoluto, volve remarcar a importancia do límite no coñecemento do Ser, posto que ambas facultades nos farían crer que a meta que debe acadar o ser humano é o Absoluto, posto que este chega ao Ser a través da realidade, mediante a "*mundanización* do ser do home"[192], facendo evidente a súa limitación, facendo do Ser o i-limitado. Algo similar ocorre co intelecto, que acada o coñecemento do Ser a través da contemplación da realidade, quedándose unicamente coa idea de "Ser". A filosofía, tradicionalmente, seguiu esa pretensión de universalidade e esa cobiza do Absoluto, sen embargo, ambas teñen, segundo Piñeiro, o seu fundamento na singularidade; "o universal non se opón necesariamente ao particular. Que por iso é sempre, fora do reino das puras ideas, universal concreto"[193].

O absoluto tan só pode ser un ideal para o individuo, pois nel están presentes obxecto e suxeito. Por este motivo, Piñeiro vai poñer o punto de inflexión na procura de definir os límites, posto que a procura de acadar o Absoluto, pasa por un continuo desprazar os límites. A labor do filósofo consistirá precisamente en saber establecer os

[190] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 58.

[191] Carta a Basilio Losada do 17 de xaneiro de 1968, recollida en: Piñeiro, R. e Losada, B., *Do sentimento á conciencia de Galicia. Correspondencia (1961-1984)*, p. 659.

[192] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 73.

[193] Piñeiro, R., "Notas sobre a saudade", en: Piñeiro, R., *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol).

límites en cada momento, sendo esta a condición necesaria para postular a liberdade do ser humano.

C) A liberdade como logro persoal

Deste saberse limitado, precisamente, nace a liberdade do ser humano, pois concibe a este como un construírse individualmente:

> "o absoluto non é propiamente 'libre', porque nel non hai 'limitación, non hai 'posibilidade': é plenitude total, realidade absoluta.
>
> A liberdade dáse fronte ao condicionamento do límite. Onde non hai condicionamento, nin límite, non hai liberdade: hai plenitude"[194].

O ser humano, ao non ser absoluto debe ir perfeccionándose, de forma que a liberdade pasaría polo traspasar unha e outra vez os límites. Facendo unha pequena paréntese, a este labor é á que vai dedicar gran parte da súa vida, pero non a traspasar os seus propios límites senón a servir de guía intelectual para todo mozo que o necesitaba. A mesa-*camilla* do número 15 da rúa Xelmírez pasou por ser a mesa máis famosa e frutífera de Galicia, sendo, quizais, esta unha das súas obras máis importantes. Ramón Piñeiro elixe "coidar de Galicia" e a súa cultura incentivando aos demais, labor que tamén desenvolve precisamente na súa ampla correspondencia, como así recoñece nunha misiva a Basilio Losada o 25 de abril de 1962: "Mais o destino quixo situarme diante diste dilema: ou entregarme ó labor persoal, condensado en ensaios e libros a miña aportación o patrimonio común, ou entregarme ó labor calado e tenaz de estimular a aportación dos demais"[195].

Volvendo ao tema que nos ocupa, nós somos libres na medida en que nos realizamos da mellor das maneiras, isto é, sinalando os límites para despois desprazalos. Trátase dun continuo mellorarse. Miguel Barros, seguindo os escritos aforísticos do pensador de Láncara, di que este afán de autorrealización do ser humano, ou de continuo perfeccionamento, estaría vinculado ao mandado divino "comerás o pan coa

[194] Piñeiro, R., "O home é a liberdade e limitación" en: *Escritos*, t. I, *apud.* Barros, M., *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo*, p. 39.

[195] "Carta a Basilio Losada do 25 de abril de 1962", en: Piñeiro, R. e Losada, B., *Do sentimento á conciencia de Galicia. Correspondencia (1961-1984)*, p. 127. Esta renuncia persoal de Piñeiro en prol de alentar inquedanzas e vocacións das novas xeracións foi unha dos puntos tratados polo pensador de Láncara en conversas con Carlos Casares, conversas transcritas en: Casares, C.[transcripción de Miruca Parga Valiña], *Conversas con Ramón Piñeiro.*

túa sudor"[196]. Tal e como afirmaba Sartre "estamos condenados á liberdade"[197], e esta liberdade é a que pode levalo a realizar a súa existencia, ou pola contra a súa condena, onde a autorrealización non é posible.

Todo isto lévanos a afirmar a liberdade como froito do esforzo humano, algo polo que debe traballar no seu día a día, porque non é unha condición xa dada, senón que debemos loitar para acadala: "Ser libre é loitar acotío para ser mellor"[198]. A liberdade polo tanto son as infinitas posibilidades de perfeccionamento do ser humano que este deberá levar ata o seu límite. Piñeiro parece apoiarse, en certa maneira, na filosofía de Inmanuel Kant, pois este vai soster o seguinte na súa *Crítica da Razón Pura:*

> "Ese territorio [do entendemento puro] é unha illa que foi encerrada pola mesma natureza entre límites invariables. É o territorio da verdade – un nome atractivo- e está rodeado da ilusión, onde algunhas néboas e algúns xeos que se desfán prontamente producen a aparencia de novas terras e enganan unha e outra vez con vanas esperanzas ao navegante ansioso de descubrimentos, levándoo a aventuras que nunca é capaz de abandonar, pero que tampouco pode concluír xamais"[199].

A pesar de que entre ambos pensadores existen algunhas diferenzas, como o feito que para o alemán os límites son inamovibles, mentres que para o galego a liberdade do individuo consiste nun desprazamento deses límites. Sen embargo, ambos pensadores parecen invitar a acción , é dicir, o filósofo de Königsberg, malia presentar a verdade como unha especie de pantasma ou unha ilusión que xamais poderá ser acadada, tamén afirmará que esa ilusión vai ser unha incesante procura por parte do ser humano. Así mesmo, o de Láncara sosterá que a liberdade do individuo consistirá no achegamento aos límites, límites que continuamente fuxiran marcando unha nova meta a que chegar. En definitiva, a liberdade para Piñeiro vai supor unha invitación a acción. Mais, que tipo de acción? Aquela que impida caer no nihilismo.

Piñeiro, como xa podemos evidenciar ao citar a carta do 25 de abril de 1962 a Basilio Losada, preocúpalle que a xuventude caia nas fouces do idealismo, do nihilismo e da esterilidade, por iso a súa renuncia persoal en prol de incentivar que os demais fuxan dese terrible inimigo. Esta incesante labor por loitar en contra da esterilidade, e á

[196] Génesis 3, 19.

[197] Sartre, J. P., *El ser y la nada,* Bos Aires: Editorial Losada, 1993, p. 597.

[198] Barros, M., *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo,* p. 37.

[199] Kant, *KrV,* B295, A236.

que conleva desenrolar a liberdade individual de cada un dos mozos galegos, que verían a conformar a novas xeracións comprometidas coa cultura galega. Feito que se fai máis que evidente na súa extensa correspondencia.

Un claro exemplo da súa renuncia persoal en favor da creación intelectual en prol de Galicia, amosásenos nunha carta a Xosé Luís Allué, onde Piñeiro afirma o seguinte: "O que noutrora fixeron Rosalía e Pondal, e nos nosos tempos Castelao, terán que o facer o día de mañán os que agora son rapaces. Saber que hai rapaces que no seu día poderán asumir a representación e asegurar a continuidade vital da cultura galega é pra moitos de nós algo tan importante como a nosa propia obra persoal"[200]. Noutra carta, tamén a Xosé Luís Allué, congratúlase de que Camilo Gonsar se decidiu a escribir: "Moito me alegro de que rompese a escribir, pois iso permitiralle librarse do perigo de que a súa intelixencia crítica se convirta en hepercrítica e, ó cabo, en escéptica. Eu teño amigos moi intelixentes que, por teren seguido ise camiño, caeron ó remate na esterilidade"[201]. Outro dos exemplos dese arrepío por caer no escepticismo ou na soidade do esquecemento, está presente nunha carta a Marina Mayoral:

> "Admíraste tí mesma da túa capacidade comunicativa e do gran pracer que che dá escribir e recibir cartas. Créeme que eso é moi boa cousa. A capacidade de diálogo, de comunicación, é o máis seguro indicio de boa saúde espritoal. Sería de temer o contario, o isolamento nas reviravoltas e recantos da propia interioridade persoal. Xa se ve que a túa personalidade non é laberíntica – nin queira Deus que o chegue a ser nunca- e tende de seu a crear unha aitiva relación comunicativa. (...) Eso é esplendido. Non hai outro camiño mellor pra desenvolver e arrequecer ó máisimo a propia personalidade"[202].

Tendo en conta o que ata aquí vimos dicindo, parece que volvemos a atoparnos cunha dualidade: por un lado estaría o concepto de límite, o ser humano que se sabe limitado, o aspecto máis 'pesimista'; pola outra, a esperanza ofrecida pola liberdade humana. Dualidade que se fai evidente nun escrito sobre a obra de Álvaro Cunqueiro:

> "Este tránsito libérrimo do mundo temporal ao mundo do intemporal, fundindo as experiencias de ámbolos dous nunha realidade literaria orixinal, é un dos grandes encantos da obra de Cunqueiro. Unha obra toda ela tecida co finísimo liño, talmente invisible pero vivo, con que se tece a máis sutil graza poética.

[200] "Carta a Xosé Luís Allué do 26 de outubro de 1953", en: Piñeiro, R., *Cartas a un mozo galego. Correspondencia con Xosé Luís Allué 1953-1967*, Vigo, Galaxia, 2005, p. 36.

[201] "Carta a Xosé Luís Allué do 15 de xullo de 1955", *Ibídem* p. 68.

[202] "Carta a Marina Mayoral do 26 de xuño de 1960", en: Alonso, L., Abal, E. e Cillero, A. (coord.), *Ramón Piñeiro: Epistolario lugués (Cadernos Ramón Piñeiro XV)*¸ Santiago de Compostela: Xunta de Galicia/Secretaría Xeral de Política Lingüistica/Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2010, p. 18.

> Certamente, a través do Cunqueiro podemos apreciar ben o contraste que hai entre os seres do Mundo e os do Trasmundo. Nós, os do Mundo, vivimos limitados pola temporalidade e, dentro dela, por unha marxe moito menor de poder e de liberdade; eles, pola contra, moran na intemporalidade e gozan de moito máis poder e máis liberdade"[203].

Este papel da liberdade como punto de unión entre as dúas caras da dualidade constitutiva do ser humano, será afirmada con total rotundidade ao soster que " a intimidade é esencialmente liberdade"[204]. Cabe preguntarse entón, como é posible que afirmemos que o sentimento e a liberdade son o nexo de unión entre Vida e Espirito ao mesmo tempo? A caso son a mesma cousa? Non. Piñeiro reafirmase en que o constitutivo do ser do home será a súa singularidade ontolóxica que se vai percibir sentimentalmente, en concreto a través do sentimento de saudade como veremos; é esta singularidade vaise identificar coa liberdade, por iso nos seu manuscritos mostrase máis claro ao afirmar que "a liberdade percibímola polo sentimento de saudade"[205]. Servindo a liberdade, polo tanto, xa non só como nexo entre Vida e Espírito, senón entre o ser do home mailo Ser.

A liberdade, viría a identificarse coa temporalidade da intemporalidade, tal e como se amosa nese texto sobre Castelao, o que nos conecta co que afirmabamos da singularización ou individuación do ser humano[206]; de tal forma que a liberdade radical, ao descubrirse como a singularización do Ser, "*humanízase"*[207]. Un escrito de setembro de 1985 sobre *O segredo do humor* de Celestino Fernández de la Vega parece ilustrar, sinxelamente, o que acabamos de dicir:

> "[O humor] Quizais sexa unha das formas máis puras da liberdade íntima do ser humano. Reparemos, onde non, neste feito revelador: cando os poderes tiránicos privan os pobos das liberdades públicas, o humor – a liberdade íntima – convértese na máis espontánea forma de rebeldía. Mesmo por eso, polo que ten de expresión sutil da liberdade íntima, o humor é profundamente sensible a tódalas formas de inxustiza,

[203] Piñeiro, R., "Do libérrimo universo cunqueiriano", en: *O espertar da conciencia galega. Galeguismo, cultura e identidade,* pp. 292-293.

[204] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 78.

[205] Piñeiro, R., "Saudade e Liberdade", en: Piñeiro, R., *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol).

[206] No apartado "o ser humano atrapado na dualidade" afirmamos que o ser humano non pode ser 'pura espiritualidade' nin 'vitalidade pura' senón que se producía unha individualización, unha singularización de Vida e Espirito.

[207] Cfr. Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 78.

> porque de seu tende sempre a *humanizar* o mundo. Sen humor, o mundo sería máis alleo e a vida máis triste. E nós, menos libres"[208].

Esta liberdade radical, así como o resto de liberdades (liberdade de vontade ou libre arbitrio o a liberdade de pensamento, por exemplo) que se fundamentan nesta, teñen lugar dende o interior do individuo cara o exterior, é dicir, prodúcese un movemento de dentro a fora. Polo tanto, todo isto vaise ver reflectido na realidade cultural da que a que falaremos, servindo de reflexo da autorrealización singular de cada un dos suxeitos que van integrar dita cultura.

D) A cultura como expresión do ser humano

O ser humano caracterizase pola súa pretensión de traspasar os límites grazas ao seu pulo creador, sendo a cultura o resultado da re-creación da realidade por parte de este. O mundo cultural venlle dado ao ser humano como froito da realización da súa natureza, que grazas a creación axudará a configurar a cultura do seu pobo, pois " Un pobo é tal verdadeiramente cando ten cultura de seu, cando ten unha personalidade colectiva propia, capaz de dar resposta orixinal, xenuína, ás esixencias que xorden do espazo mais do tempo en que vive"[209].

Piñeiro, tal e como apunta Carlos Fernandez no seu artigo "Na tradición galeguista. Espíritu e cultura no pensamento de Ramón Piñeiro", vai ter dúas concepcións da cultura, que se necesitarán a unha da outra: a creación e a conservación da mesma[210]: "[a cultura] nace da actividade creadora do individuo e vive da actividade conservadora da comunidade. O equilibrio das dúas funcións –creación e conservación– fai que a cultura dependa esencialmente de dous elementos que a realizan: o individuo maila comunidade"[211]. En este apartado solo nos ocuparemos de dar unha visón xeral do que a cultura, en tanto en canto, é froito da creación humana, ocupandonos más a fondo destas dúas funcións no seguinte capítulo.

---

[208] Piñeiro, R., "Humor, intelixencia e liberdade", en: *O espertar da conciencia galega. Galeguismo, cultura e identidade,* pp. 332-333.

[209] Piñeiro, R., "A cultura, raíz dos pobos", en: *O espertar da conciencia galega. Galeguismo, cultura e identidade,* p. 371.

[210] Cfr. Fernández, C., "Na tradición galeguista. Espírito e cultura no pensamento de Ramón Piñeiro", *Grial: revista galega de cultura,* nº 181, 2009, p. 31.

[211] Piñeiro, R., "Carta a Pedro Abuín", en: *Olladas no futuro,* p. 48.

Tal e como vimos, o ser humano estaría constituído por tres facultades: vida, espírito e sentimento. De xeito que o predominio de cada unha delas dará lugar a distintos tipos de seres humanos: "se predomina o sentimento, temos o poeta; se o que predomina é razón, o home especulativo; e se o dominante é a vontade, o home de acción"[212]; dando lugar, polo tanto a múltiples culturas. Neste senso, cabe preguntarse cal é a personalidade de Galicia, cal é a súa actitude espiritual? O sentimento, por iso a súa cultura será unha cultura sentimental.

A concepción da cultura que nos presenta Piñeiro, e que el mesmo reivindica, é unha concepción ampla, que non se reduza a definición que nos poden proporcionar os antropólogos. Debemos entendela como resposta as necesidades do ser humano, isto é, "como o xeito que o home ten de se situar no mundo"[213]. O ser humano ten a capacidade de se situar no mundo, ou o que é o mesmo, non se conforma co mundo que lle é dado bioloxicamente senón que o crea e modifica erguéndose como creador dunha realidade que é súa, é ao fin e o cabo, tamén a da súa realidade. Posto que, na liña aristotélica, o ser humano "é un ser social"[214], e como tal educase dentro desa sociedade. Mais a potencialidade do ser humano non se reduce ao dominio do espazo, senón tamén do tempo. Feito que se produce, como sinalaremos, grazas ao carácter liberador da linguaxe. O ser humano, non só crea cultura senón que a recibe. É dicir, cada xeración é herdeira da tradición cultural dos seus devanceiros; do mesmo xeito que a Xeración Nós foi herdeira das Irmandades da Fala, e a Xeración Galaxia da Xeración Nós.

Esta dobre conquista por parte do ser humano: o dominio do espazo, como paso previo a ese 'situarse no mundo' e o dominio do tempo, implica a consideración do ser humano como un ser histórico. Posto que, a diferenza do que acontece co resto de animais non humanos, o home no herda a cultura biolóxicamente, senón que foi froito da súa propia construción. O ser humano crea a cultura, a conserva e a transmite á seguinte xeración, polo tanto, hai un 'transito' entre os tempos: pasado-presente-futuro. Permitíndolle a Piñeiro afirmar a historicidade do ser humano:

> "A realidade persoal do home non lle vén dada nos cromosomas celulares – na súa 'natureza' –, senón que a ten que auto-realizar el mesmo no seo do seu ámbito cultural.

[212] Fernández, C., "Na tradición galeguista. Espírito e cultura no pensamento de Ramón Piñeiro", p. 30.

[213] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", en: *Filosofía da saudade*, p. 82.

[214] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas,* Vigo: Galaxia, 2007, p. 95.

> Se como individuo biolóxico depende da herencia xenética, como ser persoal depende da cultura, da súa cultura, ou mellor dito, da cultura da súa comunidade social. Pero a cultura non é unha realidade 'natural', senón que é unha realidade histórica. De aí que o home, como ser persoal, no se realice na natureza senón na historia"[215].

Nesta visión ampla da cultura, podemos atopar dúas maneiras de concibila: atendendo á súa orixe, é dicir, como froito da creación humana, ou o que é o mesmo "o exteriorizamento da actividade humana na plenitude do seu ser"[216]; ou atendendo aos seus efectos, é dicir, "como unha *realidade* que condiciona o ser do home individual"[217]. Independentemente de cal escollamos, hai un feito que se repite, un eido predomina sobre o outro, ou ben o ser humano domina sobre a cultura polo que se presenta unha visión dignificadora deste, ou ben a cultura é a que condiciona ao ser humano. No entanto, parece que a elección carece de sentido, se apelamos a esa dobre concepción da cultura antes mencionada. Por un lado o ser humano é creador de cultura na medida que precisa desta para a realización plena do seu ser, pero a súa vez, a súa realización máis intima aparece vencellada a cultura na que está inserido. Un claro exemplo disto e a propia filosofía de Piñeiro, por que se nón a reflexión en torno a saudade? Por que a defensa da lingua? Porque o seu pulo creador buscaba responder as inquietudes propias do pobo ao que pertence, e polo tanto, a cultura, que aínda que estaba espertando de novo, estaba vixente no seu momento.

[215] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", p. 84. Concordando coa afirmación de Ortega y Gasset: "o home non ten natureza senón que ten historia". Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, vol. VI, Madrid: Taurus, 2006, p. 73.

[216] Piñeiro, R., "Carta a Pedro Abuín", pp. 48-49. Manifestación da plenitude do ser producirase pola linguaxe.

[217] *Ibídem*, p. 49.

CAPÍTULO IV:

A LINGUAXE E O SER

> "Sexa cal sexa a situación social, o credo político ou relixioso, o emprazamento xeográfico ou a cidadanía de adopción, o vencello espiritual que a tódolos galegos nos une, o sangue a todos nos fai irmáns, a forza que nos dá unha personalidade colectiva definida e singular no concerto dos pobos, é o falarnos unha lingua propia, o posuírnos un idioma"[218].

A) A comunidade lusófona

Galicia e Portugal son dous pobos que comparten unha mesma raíz filolóxica, como xa afirmara Vicente Risco na súa *Teoría do Nacionalismo Galego*: "o galego y-o portugués son dúas formas dialectaes do mesmo idioma: esto indica que nós temos un maior parentesco con Portugal do que con Castela"[219]; Pero comparten, ademais, un dos elementos que adoitan vincularse coa nosa identidade cultural, que é, como veremos, o sentimento. Máis concretamente o sentimento saudoso: a saudade. Este lazo cultural aparece reflectido nas obras dos pensadores e poetas galaico-portugueses. Risco, na obra antes citada, afirma que "O celta, en troques, é un *sentimental"*, para concretar máis adiante: "queredes unha verba (...) que vos diga en resume o noso lirismo e a nosa alma? Ahí a tendes: *saudades*"[220]. Tamén Teixeira de Pascoaes afirma algo semellante ao considerar que o sentimento de saudade "só é próprio de catalães e portugueses. Exclui, por tanto, os outros povos. Não falo na Galiza, porque a Galiza é ainda Portugal"[221]. Ramón Piñeiro, debedor da súa tradición, sosterá:

> "Se esculcamos con lecer na lírica chegaremos a dexergar a nosa intimidade esencial, pois ó farcermos a esculca axiña apreciaremos que unha das súas calidades é a de expresar poeticamente unha vivencia anímica que nós chamamos Saudade e que é (...) a

[218] Piñeiro, R., "A defensa do idioma", en: Piñeiro, R., *Olladas no futuro*, pp. 112-113.

[219] Risco, V., *Teoría do nacionalismo galego,* Buenos Aires: Centro Gallego, 1966, p. 22.

[220] Risco, V., *Teoría do nacionalismo galego,* p. 25.

[221] Pascoaes, T. de, "Os meus comentários ás duas cartas de António Sérgio", en: *A saudade e o saudosismo,* p. 108.

que mellor recolle o peculiar matiz de sentimentalidade que caracteriza o espírito galaico-portugués"[222].

A saudade, polo tanto, é un sentimento propio de Galicia e Portugal, mais tamén doutras nacións pois, malia estármonos referindo ao contexto cultural e lingüístico galego-portugués pola súa proximidade xeografía, e porque a reflexión sobre a saudade prodúcese con maior fervor entre os pensadores e poetas destes dous pobos, cando falamos de comunidade lusófona cómpre incluír tamén a Brasil, e a outros países de fala portuguesa (Cabo Verde, Mozambique, etc.) posto que tamén comparten esa base filolóxico-cultural e o sentimento da saudade.

O problema comeza cando tentamos esclarecer a semántica deste concepto. O seu significado, por exemplo, vólvese difuso ao traducilo. Tal é o caso da tradución do termo saudade ao castelán '*soledad'*, porque esta é unha mera aproximación do que verdadeiramente quería significar a palabra orixinal. Non son sinónimos perfectos, senón que hai un excedente de significado, ou o que é o mesmo, un *plus* de significación que non se transvasa. Sería un caso concreto da distinción entre sentido e referencia proposta por Frege. Dicía o filósofo alemán que "É natural considerar entón que a un signo (nome, unión de palabras, signo escrito), ademais do designado, que podería chamarse a referencia do signo, vai unido ao que eu quixera denominar o sentido do signo, no cal se atopa contido o modo de darse. (…) A referencia de 'luceiro vespertino' e de 'luceiro matutino' sería a mesma, pero o sentido no sería el mesmo"[223].

Non estamos negando o carácter universal do sentimento saudoso, senón que, como xa apuntou Carlos Baliñas, foi a comunidade luso-galaica quen foi capaz de bautizar ese sentimento e definilo[224], servindo neste caso de punto de unión. Permitíndonos que, xunto coa raíz común do idioma, poidamos falar dunha comunidade lusófona, apoiándonos tamén en sentimentos como o da saudade que, posteriormente, terá un tratamento filosófico. O que se pretende, xa que logo, é trazar as circunstancias e os feitos que nos levan a formular a devandita conclusión, seguindo, en grande medida, a filosofía de Ramón Piñeiro.

[222] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 27.

[223] Frege, G., "Sobre sentido y referencia", en: Frege, G., *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Orbis, 1984, p. 53.

[224] Cfr. Baliñas, C., "A chamada da terra en Rosalía de Castro e Martin Heidegger", en: *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Cámara Municipal de Viana do Castelo, 1996, p. 143.

Cando Piñeiro comeza a tarefa de aclarar o que é a saudade, decátase de que se trata dun concepto dunha gran fondura metafísica que viría a pertencer ao que podemos chamar o pensamento da lusofonía, pois malia a que a base espiritual de Galicia e Portugal non ten unha alicerce político e histórico compartido, isto non impide que teñan, en gran medida, unha identidade espiritual común[225]. Cando aquí falamos dunha historia diverxente entre ambos pobos pode resultarnos estraño porque parece contradicir o feito de que Galicia e Portugal tiveron durante amplos períodos unha historia política común, máis Piñeiro chega a sinalar que "Portugal acada a súa individualidade histórica mesmamente co seu arredamento político de Galicia"[226]. No entanto, o verdadeiramente importante é que o fondo espiritual é común a ambos. De xeito que anos máis tarde o de Láncara afirmará no seu artigo "Saudade e sociedade" que cultura e historia van a estar imbricadas e ambas serán caras da mesma moeda: "a cultura vive e realízase historicamente"[227]. Polo tanto, tomando en consideración isto, podemos sinalar dous momentos históricos: un común galaico-portugués e outro onde Galicia e Portugal desenvolven os seus avatares históricos por separados pero cunha mesma raíz cultural que as mantén unidas: o sentimento de saudade. É preciso, polo tanto, aclarar cales foron as vicisitudes que conformaron ese transfundo histórico común.

Piñeiro vaise remontar ao período histórico de dominación romana da península ibérica. Durante a ocupación romana, a península ibérica estaba formada por diversas provincias, conformando o noroeste dende o río Douro ata o Cantábrico, a denominada *Gallaecia.* Recoñece o de Láncara que os romanos, a pesar da súa ocupación, souberon recoñecer a súa personalidade étnico-cultural, aínda que lle outorgaron a súa estrutura político-administrativa. Na provincia da Gallaecia existían dúas capitais importantes: Braga (*Bracara Augusta*) e Lugo (*Lucus Augusti*), sendo a primeira o centro cultural da romanización[228]. E así sería durante varios séculos, ata que a invasión árabe desprace a capital cultural a zona lucense. Posteriormente, no século IX, volverá a cambiar para Compostela, participando deste xeito as dúas capitais, Braga e Lugo, na conformación da personalidade cultural común: "Braga presidiu a romanización e máis a

[225] Cfr. Piñeiro, R., "Galicia nos estudos luso-brasileiros", en: Piñeiro, R., *Olladas no futuro,* pp. 211-215.

[226] Piñeiro, R. "Significado metafísico da saudade, p. 26.

[227] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", p. 84.

[228] Cfr. *Ibídem,* p. 86.

cristianización. Lugo e, sobre todo, Compostela [presidiu] o período decisivo de formación do romance galego – o romance da Gallaecia-, destinado a se converter en galego-portugués e, finalmente, en galego-luso-brasileiro"[229].

As dúas *Gallaecias*, denominadas *conventus Lucensis e Bracarensis*, conformaban, por tanto unha unidade cultural e idiomática, que daría lugar, a unha unidade literaria evidenciada nos distintos *Cancioneiros medievais*, que veñen a recoller, precisamente, a evolución do termo saudade. Esta mentalidade común verase escindida no século XII, cando a Gallaecia bracarense se constitúe como un Estado independente – o reino de Portugal – e a parte lucense – Galicia – mantense unida aos reinos de León e Castela. Esta escisión permanecerá na historia, no entanto, a lingua literaria será o galego-portugués. É dicir, que as consecuencias políticas levasen aparellada unha escisión entre as dúas capitais de *Gallaecia*, non implica o esquecemento por parte dos membros desas comunidades dos lazos culturais e idiomáticos, que os uniron e que seguen compartindo: "unha das manifestacións culturais que seguimos tendo en común galegos e portugueses é mesmamente a *saudade*. A saudade, como a língua, é unha expresión da mentalidade peculiar que se foi configurando na vella Gallaecia"[230].

Mais a comezos do século XVI o plano cultural colectivo veuse maltratado polo plano político-institucional. Cómpre lembrar que por aqueles anos España viviu un centralismo institucional, que levou aparellado que a lingua oficial fose o castelán, quedando o galego desprestixiado e relegada a lingua empregada por campesiños e mariñeiros. Establecese, polo tanto, unha dobre negación do galego: cultural e social. É dicir, o galego non só era negado como a lingua da administración e da cultura e, polo tanto, non era empregado na ensinanza nin usado na literatura, e moito menos como lingua de reflexión e ensaio, senón que socialmente tampouco era aceptada, quedando así calquera expresión do galego reducida a mero folclorismo. De xeito que, mentres o galego só se mantén como lingua oral popular, vai desaparecendo da escrita e nas escolas, froito dese proceso de castelanización cultural, fai que se quede estancado na súa etapa medieval. O portugués, pola contra, vai a gozar dun proceso de renovación

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[229] Piñeiro, R., "Galicia nos estudos luso-brasileiros", p. 212.

[230] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", p. 88.

cultural, acadando una regulación normativa[231], algo que en Galicia non sucederá ata o 15 de xuño de 1983 na que o Parlamento de Galicia aproba por unanimidade a Lei de normalización lingüística, sendo relator da devandita lei Ramón Piñeiro. O galego era declarado a lingua oficial de Galicia no seu primeiro artigo[232] facendo avanzar os ideas galeguistas que dende os séculos XIX e XX pretendían facer da cultura galega, da súa historia e da súa lingua, a identidade recoñecida por todo os galegos e galegas.

Considera Piñeiro, que durante os séculos XVI e XIX, o galego enmudecera culturalmente, pero grazas a que "lingüistas" do rural e do mar o seguiron empregando non chega a desaparecer, sendo eles os mellores gardiáns do idioma e polo tanto os encargados de manter viva a alma galega, que despois tan ben souberon recoller tanto o padre Sarmiento no XVIII como os grandes poetas do século XIX, como Rosalía de Castro, Eduardo Pondal ou Curros Enríquez. Todos eles contribuíron a recuperar o vencello común que durante tantos séculos nos uniu a Galicia e Portugal. Este pulo de recuperación, iniciado no XVIII e XIX, será continuado polas Irmandades da Fala e a Xeración Nós, estes últimos foron os encargados de levar a cumprimento o seu ideal de converter a fala en lingua[233]. Estes movementos nacionalistas van promover "as relacións co mundo portugués, partindo das similitudes lingüísticas e culturais. A historia o exixiu (…) Para o movemento que se quería crear, unha das conexións decisivas estaba sen dúbida enraizada na Saudade"[234]. Pero estes autores galegos non van estar sós nesta tarefa, senón que van recibir a axuda dos seus colegas portugueses, de xeito que a relación entre os autores da xeración Nós cos poetas e intelectuais portugueses vai ser algo habitual, como así pon de manifesto Raquel Bello:

> "A relación de Otero con Portugal foi estreita, especialmente co próprio Teixeira, que era un habitual nos textos galeguistas en forma de citación ou alusión e, ademais, para Otero Portugal era, sen dúbida nengunha, un dos países irmaos de Galiza tamén polo celtismo. Esta relación de Otero con Teixeira e a corrente Saudosista non é un feito isolado, pois ten moito que ver co papel que Portugal desempeñava como referente da reintegración para o galeguismo. (...) Asi como o celtismo procurava na Galiza a lexitimación dun pasado histórico, Portugal promocionava-lle o referente dun sistema literário e cultural sólido: o portugués convertia-se en modelo lingüístico, os *Séculos Obscuros* enchian-se

[231] Cfr. Piñeiro, R., "Galicia nos estudos luso-brasileiros", p. 213.

[232] Lei 3/1983, de 15 de xuño, de normalización lingüística.

[233] Cfr. Baliñas, C., *Pensamento galego I*, Vigo: Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos (SEPT), 1977, p. 12.

[234] Torres, E. J., "Der saudosismo in Galicien. Die Zeit von Nós und ihr kontext", *Tranvia*, nº18, pp. 32-34, 1990, p. 32.

de nomes como Camões, e os autores do movemento como T. Braga ou o próprio Teixeira pasavan a ser figuras centrais do galeguismo e da literatura galega"[235].

Galicia e Portugal, malia estaren separados xeograficamente, seguen unidos lingüística e culturalmente. Ambas son, polo tanto, dúas etapas dun mesmo viaxe: "esa intimidade sentimental, en canto *vivencia*, é saudade; en canto *expresión*, en canto *comunicación*, é lirismo"[236]. É máis, o sentimento de saudade pode servirnos de elemento de cohesión en toda a lusofonía, servíndonos de ponte entre a península ibérica e a Galicia exterior como Brasil. Neste sentido, podemos apoiarnos nas palabras de Carlos Fernández cando afirma:

> "O uso da palabra *Saudade* polos homes de Galaxia transcende a significación filosófica ('sentimento puro') que daquela se lle deu. Se toda palabra, unha vez escrita, vai máis alá de si mesma e das intencións conscientes do autor, *saudade*, no contexto da represión e da censura de posguerra, cobraba a categoría de símbolo"[237].

O poeta Florencio Delgado Gurriarán o ilustra moi ben nun dos primeiros poemas do seu poemario *Galicia Infinda*, estando el exiliado en México, e publicado precisamente na colección Salnés da Editorial Galaxia, coordinada por Celso Emilio Ferreiro, Emilio Álvarez Blázquez e Francisco Fernández del Riego, baixo o seu pseudónimo de Salvador Lourenzana:

"Nosa Galicia é máis que toda a Terra
Galicia só limita coa Saudade,
elástica fronteira
que serve para o tempo e para o espacio
-onde un galego está, atópase ela-"[238].

Para o poeta valdeorrés, Galicia chega onde chega a saudade, establecendo deste xeito unha dobre fronteira: unha física marcada polas lindes xeográficas, máis hai outra fronteira que é a sentimental e espiritual que leva a espallar os seus lindes alí onde un galego sinta saudade. Gurriarán fai da saudade símbolo de Galicia, facendo efectivo un dos significados ou usos primitivos que os gregos lle conferían a *"σύμβολον"*

[235] Bello, R., "Celtismo e saudade como repertórios míticos en Otero Pedrayo", pp. 91-103; en: Rodríguez, J.L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. II, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000.

[236] Piñeiro, R., "A saudade en Rosalía", p. 113.

[237] Fernández, C., *O vento do espírito,* p. 89.

[238] Delgado Gurriarán, F., "¡Galicia é infinda!", en: *Galicia Infinda*, Vigo: Galaxia, 2022, p. 13. Esta misma consideración da saudade como a fronteira de Galicia repítea uns anos máis tarde nunha entrevista para o programa radiofónico *Poetas de Galicia* de Radio Nacional de España en Galicia, nunha visita que fai a súa terra en 1968, Dispoñible en: http://consellodacultura.gal/diadasletrasgalegas/2022/ .

(*symbŏlum)* que era o de servir de "contrasinal" entre dúas persoas, é dicir, un obxecto que dous amigos ou familiares dividían en dúas metades como promesa de lealdade ou débeda. Os posuidores de cada unha das metades, no seu reencontro debían aproximalas (atendendo a súa etimoloxía, *symbŏlum,* significa "o que se aproxima"), servindo de lembranza ou presenza na ausencia. Heródoto de Helicarnaso o describe na súa *Historia:*

> "Faime, pois, o favor de aceptar esta suma e de tomar estes distintivos [*σύμβολον*], que deberás gardar en lugar seguro. E cando che reclame o diñeiro alguén que posúa idénticos distintivos [*σύμβολον*], entrégallo. Isto foi, concretamente, o que lle dixo o forasteiro recén chegado de Mileto; e, pola súa parte, Glauco aceptou, nas condición establecidas, a suma que se lle confiaba. Ao cabo de moito tempo, presentáronse en Esparta os fillos do suxeito que lle confiara o diñeiro, mantiveron unha entrevista con Glauco e, ao tempo que lle mostraban os distintivos[*σύμβολον*], reclamáronlle a suma"[239].

Carlos Fernández estaría facendo referencia á 'saudade' como lazo entre a Galicia Interior e a Galicia exterior, máis no caso que nos ocupa podemos facelo extensible á comunidade lusófona, posto que o uso común do termo 'saudade' por parte destas, fai que esta tríade se atope vinculada metaforicamente grazas a súa linguaxe compartida. Podendo, desta forma, falar dunha comunidade lusófona porque "temos, xa que logo, unhas orixes idiomáticas galegas – da Gallaecia –, unhas orixes literarias galego-portuguesas e unha comunidade cultural actual galego-luso-brasileira"[240].

B) A dimensión semántica: soedade, soidade, suidade

A comunidade lusófona, como vimos, non só vai compartir unha mesma raíz filolóxica, senón que tamén unha mesma identidade cultural, é dicir, o sentimento de saudade. Xa Teixeira de Pascoaes daba conta deste feito ao afirmar:

> "Há ainda nos portugueses um sentimento que é só d'eles e que só poderia ser originado pela combinação harmónica do sangue dos dois antigos ramos étnicos a que aludi. Há na alma portuguesa um *sentimento* que a abrange toda e é a sua mesma essência; - sentimento que nasceu do casamento do Paganismo greco-romano com o Cristianismo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[239] Heródoto, *Historia,* vol. III, Madrid: Gredos, 1981, pp. 330-331.

[240] Piñeiro, R., "Galicia nos estudos luso-brasileiros", p. 215.

> judaico, o qual tomou na nossa língua uma forma verbal sem equivalente nas outras línguas. Refiro-me à *Saudade"*[241].

Tal afirmación cobra sentido cando máis adiante afirma que "o único povo que sente a Saudade é o povo Português, incluindo, talvez o galego, porque a Galiza é um bocado de Portugal sob as patas do leão de Castela"[242]. E anos máis tarde, nesta mesma liña, Piñeiro dirá que "cando se trata de caracterizar a personalidade colectiva de Galicia e Portugal, as palabras 'saudade' e 'lirismo' sempre resultan ser as preferidas"[243].

Se nos remontamos a aparición deste termo, vemos como non podemos trazar unha liña clara en canto ao momento e lugar do seu nacemento. O certo é que o termo, nas súas primeiras acepcións como '*soidade'*, '*soedade'* e '*suidade'* conviviu na lusofonía e o continuou facéndoo ata hoxe. A saudade, polo tanto, é un sentimento propio de ambos pobos, que máis ala das nosas fronteiras perde significación, servindo neste caso de punto de unión entres os membros desta comunidade.

A pesar que na actualidade exista unha unanimidade ante o emprego exclusivo do termo 'saudade', antes de adquirir esta forma, os autores, fundamentalmente poetas, galegos e portugueses empregaban os termos antes sinalados[244]: o termo *soedade* está presente na poesía de Rosalía de Castro ou Curros Enríquez, *soidade* aparece na obra do rei filosofo Don Dinis; e por último, *suidade* que está presente tamén na obra da poeta galega, e que desde o século XIV vai confluír co concepto actual de 'saudade', que será o que perdure no tempo. En Portugal os tres termos unificaranse e aparecerán nos textos literarios dende o século XVI. De xeito que, a pesar de que a vivencia da saudade estaba recollida na lírica e na lingua medieval, ao substituír estas tres acepcións polo termo 'saudade', e que a súa presenza escrita apareza no portugués e non no galego, leva consigo a aceptación común do sentimento pero non do concepto, é dicir, considerase que o concepto de saudade ten a súa orixe en Portugal[245].

---

[241] Pascoaes, T. de, "O espíritu lusitano ou o saudosismo", en: A *saudade e o saudosismo,* pp. 46-47.

[242] *Ibídem,* p. 51.

[243] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade. Dimensións do home", p. 81.

[244] Facendo realidade a afirmacíon feita por Heidegger: "A linguaxe é a casa do ser. Nesta morada hábita o home e os pensadores e poetas son os guardianes desa morada". Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo,* Madrid: Alianza, 2010, p. 11.

[245] Cfr. Piñeiro, R., "Saudade e sociedade. Dimensións do home", pp. 80-101.

Mais, o realmente importante do concepto non radica na nacionalidade da súa orixe, senón precisamente en determinar cal é, etimoloxicamente, a súa procedencia. Teima que estaba presente no propio Piñeiro que chega a pedirlle ao profesor e académico galego Isidoro Millán que elabore un ensaio "etimolóxico-semántico das verbas máis importantes que se usan para a expresión das nosas vivencias sentimentás (saudade, morriña, melancolia – ou malenconía-, señardá, anguria, arela, anceio, degaro, etc., etc.). (...) contribuirá a crarexar e a precisar a significación de cada un d-ises termos, que moitas veces identificanse, por exemplo saudade e morriña, cando eu coido que son cousas distintas"[246].

Parece que provén do latín *solitates,* do que se derivarán os termos portugueses *soledade* e *soidade*, e tamén *soledad* en castelán. Sendo precisamente esta última a que na maioría dos casos se emprega como sinónimo de saudade. Mais, o certo é que, aínda que ambas parecen ter a mesma orixe, tomaron camiños distintos e non deben confundirse. En portugués encontrámonos con termos como *soidão* e *solidão* que equivalerían ao vocábulos español 'soledad', e así o pon de manifesto Pascoaes cando afirma que "não se pode confundir soledade com saudade. Nós também temos as duas palavras"[247]. Neste sentido, é moi contundente o estudo realizado por Karl Vossler cando afirma que "da palabra castelá *soledade* non puido derivarse ningún adxectivo anímico como o portugués *saudoso. Saudoso,* forma abreviada de *saudadoso,* non significa en portugués *solitario*, sino cheo de afán, melancólico, impregnado de sentimento"[248]. Malia a que autores como Menéndez Pelayo ou Rodríguez Marín sosteñan que o vocábulo 'soledad' sería o equivalente á 'saudade' portuguesa polo carácter psíquico que encerra: anhelo, tristeza, etc.[249]. Pero, aínda que ambas teñan o

[246] Carta a Isidoro Millán do 13 de novembro de 1952, recollida en: Cochón, L. (ed.), *Cadernos Ramón Piñeiro (XIII) do teu amigo certo. Epistolario de Ramón Piñeiro a Isidoro Millán González Pardo,* Santiago de Compostela: Xunta de Galicia/Secretaría Xeral de Política Lingüística/Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2009, pp. 42-43. Este ensaio que lle solicita Piñeiro formaría parte do volume colectivo sobre Rosalía de Castro: VV.AA., *7 ensayos sobre Rosalía,* Vigo: Galaxia, 1952. Finalmente, Millán nunca chegou a escribilo, ou polo menos non figura na súa voluminosa bibliografía.

[247] Pascoaes, T. de, "Os meus comentários ás duas cartas de António Sérgio", p. 108.

[248] Vossler, K., *La soledad en la poesía española,* Madrid: Visor Libros, 2000, p.23.

[249] Mircea Eliade fai referencia explícita a eles ao considerar un erro a identificación da saudade coa soledad castellana, citando como exemplo a seguinte estrofa do Cancionero do Rei D. Dinis: "Nom poss'eu, meu amigo,/ Com vossa soidade/ Viver...!, sinala que neste caso evidenciase a imposibilidade de traducilo cun vocábulo castelán . Cfr. Mircea Eliade "'Dor' Nostalgia rumana", en: *El Español. Seminario de la política y del espíritu*, ano II, nº 27, 1943. Dispoñible en versión online en: http://www.filosofia.org/hem/194/esp/9430501a.htm). Tal e como sinala Karl Vossler, o termo *soledad* non foi empregado polos autores da península ata dous séculos máis tarde que nos textos portugueses, e nin sequera o Arcipreste de Hita a empregou no *El libro del buen amor*. Cfr. Vossler, K., *La soledad en la poesía española*, pp. 17-18.

mesmo contido semántico, saudade non pode derivarse foneticamente de *solitate*[250]. Para intentar dar una explicación a este feito intentaron vinculala a etimoloxía árabe de *Savdah* ou *Suiaidah*.

Joaquim de Carvalho fai un intento de soster a súa orixe latina ao considerar que saudade vai provir do adxectivo *solu* que engloba a idea de estar só. Cando nos referimos ao feito de estar só o podemos facer en referencia ao feito de atoparse só en algún lugar, ou ben ao estado psicolóxico ou ao estado da alma de sentirse en soidade. Deste xeito, explicaríase que aínda sendo conceptos distintos soidade (*soledad* en castelán) e saudade se empregasen como sinónimos ao compartir a mesma raíz: "o apuramento desta etimologia mostra que soledade e saudade remontam à ideia de isolamento e à do espírito refluir sôbre si mesmo, tornando compreensível o fato de haverem sido empregados como têrmos sinônimos"[251].

O principal problema que nos atopamos radica en dar coa explicación da evolución do termo a 'saudade', posto que parece que hai un salto irregular dos termos primitivos (*soedade, soidade, suidade)* á forma que empregamos na actualidade. A este respecto, é moi exhaustivo o traballo de Carolina Michaëlis de Vasconcelos que escribe na procura dunha explicación da transformación do termo, ao non poder ser unha simple evolución destas formas primitivas. Tamén faremos mención ao traballo de João Ribeiro que vai a considerar como posible causa a influencia da cultura árabe, antes mencionada[252].

Carolina Michaëlis de Vasconcelos en *A Saudade Portuguesa*[253] vaise preguntar pola orixe da palabra saudade, porque así como se os termos *soedade, soiade* e *suïdade* son froito dunha normal evolución fonética, pois semella que nada explica o cambio de

[250] Neste sentido, atopamos un estudo de 1879 de Adolfo de Castro onde sinala que a saudade é moito máis que a soidade: "Pero *Soledad* non é *Saudade. Saudade* ¡ti eres a dor da *Soledad* ou da lonxanía do obxecto dos nosos amores! Ti, saudade, eres moito máis: eres todo o pensamento que a soledad inspira". Castro, A. de, *Estudios prácticos de buen decir y de arcanidades del habla española*, Cádiz: Imprenta de la Revista Médica de D. Federico Joly, 1879, pp. 274-275. Dispoñible en: https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=449690. Considera que a saudade sempre supón amor, mentres que a soidade non sempre leva consigo o sentimento amoroso.

[251] Carvalho, J. de, "Problemática da saudade", pp. 335-342; en: *Revista de Historia*, nº 34, 1958, p. 336.

[252] As investigacións de ambos autores son coñecidas polo propio Ramón Piñeiro, e citados no seu traballo "Saudade e sociedade. Dimensións do home".

[253] Vasconcelos, C.M. de, *A Saudade Portuguesa*, Aveiro: Estante editora, 1990.

ui a *au*[254]. Os tres primeiros termos parece que forman parte da historia común galaico-portuguesa: '*soedade'* estaba presente en Galicia ata o século XV, como así o podemos verificar no *Cancioneiro Galego-Castelhano:*

"Eu sei ben, sen falimento
ta morte e ta SOEDADE;
andas por saber verdade
de tan alto pensamento,
e trages maginamento,
cuitado; ca tu fezeste
ua gran dona ser triste
por teu fol departimento"[255].

A segunda das formas, '*soidade'*, considera Carolina, que se atopaba en pensadores do século XII, habendo manifestación dela nas *Cantigas del-rei D. Dinis* e nas *Cantigas de Santa María.* Pero tamén, Rosalía de Castro fai uso do termo, serva de exemplo o inicio dun dos seus poemas máis coñecidos de *Cantares Galegos:*

"Campanas de Bastabales,
cando vos oio tocar,
mórrome de soidades"[256].

En canto a '*suidade'* considera que perdurou na oralidade do pobo galego, e nas obras dos poetas ilustrados, encargados, ao fin e o cabo, de recoller a alma do pobo. Unha vez máis, a obra da poeta galega é un bo exemplo. Pola contra, en Portugal, este termo vai ser o preferido polos escritores clásicos ata o 1580, xunto co adxectivo 'suidoso'. Carolina Michaëlis de Vasconcelos afirma que "Luis de Camões, que pessalmente teve tanta ocasião de sentir *saudades* – no Ribatejo, em Ceuta, na India, na China, em Moçambique – Luis de Camões empregava ainda, sen diferença de sentido, ora *soidade* e *soidosa*, ora *saudade* e *saudoso"*[257]. De aí que se pregunte como é posible que, sendo o temo *soidade* o máis empregado ata o século XVI, a primeira manifestación da *saudade* se atopa nun códice do século XIV? Unha posible explicación é que fora emendado con posterioridade, mais este non é o tema que nos ocupa senón como foi posible o salto ao termo 'saudade'. Dona Carolina sentenciará que non puido ser por

[254] Cfr. *Ibídem,* p. 69.

[255] *Cancioneiro de Baena, apud*. Vasconcelos, C.M. de, *A Saudade Portuguesa*, p. 71.

[256] Rosalía de Castro, "Cantares Gallegos", en *Poesías,* Vigo: Edicións do patronato, 1973, p. 58.

[257] Vasconcelos, C.M. de, *A Saudade Portuguesa*, p. 75.

unha evolución fónica do vocábulo como aconteceu cos termos anteriores senón por analoxía, de xeito que "aumentando a sonoridade melancólica do vocábulo, aumentou ao mesmo tempo sua significação: o conteúdo, o espírito, a alma"[258]. Apuntando así a tres asociacións posibles, todas elas derivadas de palabras que comezan por *saud-:* 1) o substantivo *saúde* e o verbo *saudar,* 2) coa *salvação* bíblica e 3) *saidade-sanitate*[259].

A primeira das asociacións ten que ver coa evolución ou ben do verbo *saudar de salutate*, ou dende o substantivo *saude-salute*[260]. Esta mesma apreciación vailla atribuír Claudio Basto a Gonçalvez Viana, que consideraba que o termo *saudade* era o resultado do influxo da palabra *saudar*[261]. Tomando en consideración isto, no debe estrañarnos que Unamuno nos presente unha acepción de saudade entendida como saúde:

SOIDADE+SAUDE=SAUDADE
Escarceo etimológico

Soledad: *soidade*
Salud: *saude…*

Soledad y salud hacen saudade,
salud de soledades,
soledad de saludos y saludes
salud de santa, soledad que salva
soledad de salud, recreación
es soledad de soledades, alba
de la salud eterna
la salvación,
Salvador, saludador en soledades[262].

A segunda das asociación que fai dona Carolina e co substantivo bíblico *salvação,* que provén do termo *saludade<salutate*, dando lugar ao vocábulo 'saudade'[263]. Esta posible asociación parece que pode entroncar con algunha das acepcións de saudade que empregan algúns dos poetas e pensadores desta comunidade lusófona, como pode ser a saudade ligada a '*renascença'* de Pascoaes ou incluso esa

[258] *Ibídem,* p. 77.

[259] Luís García Soto, na súa obra *O labirinto da saudade* (Santiago de Compostela: Laviovento, 2012) fai unha análise da obra de Carolina Michaëlis de Vansconcelos e, en lugar de tres asociacións, sinala catro, ao separar o substantivo *saúde* e o verbo *saudar*, que eu aquí presento conxuntamente.

[260] Cfr. Vasconcelos, C.M. de, *A Saudade Portuguesa*, p. 78.

[261] Cfr. Basto, C., "'Saudade' em Português e Galego", *Revista Lusitana*, vol. XVII, Porto, 1914, p. 282.

[262] Unamuno, M., *Cancionero. Diario poético,* Buenos aires, 1953, p. 109

[263] Cfr. Vasconcelos, C. M. de, *A Saudade Portuguesa*, p. 78.

concepción da saudade como paso intermedio entre a mística e a angustia de Rosalía de Castro.

Por último, a terceira das asociacións propostas pola lexicógrafa portuguesa e unha volta ao termo *saude*, posto que sería o resultado do uso de *saidade-sãidade, sanitate,* presente nas *Cantigas de Santa María.* Isto permítelle concluír a dona Carolina que:

> "Dessas tais fôrmulas convencionaes, e de outras semelhantes, milhares de vezes repetidas, isto é: da *saudade*, das *saudações* e das *suidades* á antiga (e talvez de desejos de *saudade (salutate),* enviadas e tornadas) é que, a meu ver, sairam as *saudades* modernas em que ha parte de tudo isso: da *saude* desejada aos ausentes; das *saudações* com eles trocadas: da sensação de *soedade soidade suidade* provocada pelo afastamento; e o desejo da única *salvação* possível"[264].

Outra posible explicación ao tránsito *suidade* a *saudade* ofrécenolo João Ribeiro na súa obra *Curiosidades Verbais*[265]. O autor brasileiro, preocupado polo intento de explicar a aparición do termo *saudade* como variante de *soidade,* levado a cabo por C. Michaëlis de Vasconcelos, ofrece unha nova posibilidade: a súa orixe sería árabe. Zoran Ninitch, seguindo o estudo feito por João Ribeiro, vai afirmar a orixe árabe de saudade. Vai considerar que a orixe estaría realmente nos vocábulos *saudah* e *suaidah*, como viría a corroborar a cita recollida polo propio Ribeiro: "Wahaual ahibbati minhu fi saudaihi"[266]. Isto leva a Ninitch a soster que o termo iugoslavo *sevdah* ou tamén *savdah*, sería o equivalente a nosa saudade[267]. Ribeiro, citando ao profesor Ragy Basile, considerará que 'saudade' viría a lembrar as palabras árabes: *suad, saudá e suaidá*[268]. A palabra *saudá,* ou mellor, *saudā* ven a significar "padecemento hepático, dolor de corazón, depresión, melancolía", tornando próxima aos vocábulos portugueses mencionados por dona Carolina como posibilitadores da derivación[269]. Evidencia a

---

[264] *Ibídem*, p. 81.

[265] Cfr. Ribeiro, J., *Curiosidades verbais*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2008, pp. 172-175. Dispoñible en: https://www.academia.org.br/publicacoes/curiosidades-verbais.

[266] Ribeiro, J., *Curiosidades verbais*, p. 175.

[267] Cfr. Orico, O., *A saudade brasileira*, Rio de Janeiro: Editôra S. A. A. Noite, 1940, pp. 27-28.

[268] Ramón Piñeiro fai referencia a está hipótese, pero utilizando os termos '*savdah'* e '*suidah* no seu escrito "Saudade e sociedade. Dimensións do home*"*. No entanto, despois de buscar en balde ditos conceptos, podemos considerar que foi un erro de transcrición, e que fan referencia aos aquí mencionados.

[269] Atopámonos cunha definición detallada do termo árabe en: Vossler, K., *La soledad en la poesía española*, p.15, de onde foi extraída a definición. Tamén detallada é a nota ao pé en: Franklin, B., "A

conexión coa seguinte cita "Os árabes dizem: *Qualatni as-suaida*: matou-me a saudade"[270], que recorda a cita antes mencionada de Rosalía de Castro ao comezo do seu poema *Campanas de Bastabales*[271].

Diante da posible obxección de que é pouco habitual que unha palabra que exprese un sentimento proveña do árabe, J. Ribeiro sinala que moitas das "doenzas" coñecidas proveñen do árabe, como por exemplo: achaque ou xaqueca. E máis, dentro da propia filosofía atopámonos con grandes mestres como o propio Avicena ou Averroes, grazas os cales se avanzou na medicina hispánica e europea. No entanto, malia a que o autor brasileiro considera que a hipótese proposta estaría ben fundamentada, o estudo que leva a cabo Brian Franklin Head sobre a etimoloxía da saudade descríbea como inaceptable despois de realizar un exame da fonética histórica árabe-portuguesa. Se atendemos a semántica do vocábulo árabe proposto e aos conceptos portugueses *soedade, soidades, suidade, saudade,* podemos decatarnos de que ningún deles leva implícita a connotación de "melancolía" propia do termo árabe, ademais da "análise semântica diacrónica revela incompatibilidade entre o significado do étimo árabe proposto e os sentidos comuns da palavra portuguesa no período do florescimento da poesia trovadoresca e mantidos (...) até a época contemporânea"[272]. Reforzando a hipótese da procedencia latina de *solitate*, e coas variacións aludidas por dona Carolina.

Aínda que as aquí mencionadas son as dúas hipóteses predominantes en torno a conformación do termo '*saudade'*, existen outras[273]. Claudio Basto, por citar o caso dun investigador recoñecido, vai considerar que a transformación prodúcese por un motivo de harmonía ou sonoridade:

> "Em meu fraco entender, a transformação de *soidadde* em *saudade* é de ordem literária (...) Já Bernardo de Lima, me parece, queria atribuir essa mudança aos

---

etimología de *saudade"*, pp. 595-627; ou a que aparece en: Rodríguez, J.L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. I, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000, p. 602,

[270] Ribeiro, J., *Curiosidades verbais*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2008, p. 174.

[271] "Campanas de Bastabales,/cando vos oio tocar,/mórrome de soidades".

[272] Franklin, B., "A etimología de *saudade"*, p. 617.

[273] A este respecto, é interesante o artigo de António Rodrigues Baptista, "Rosalia de Castro no horizonte dos 'saudosistas' portugueses", en: Rodríguez, J. L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. II, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000, no que expón algunha das propostas aquí mencionadas e algunha outra.

escritores, quando notava ser o vocábulo 'saudade' *mais harmónico* que 'soidade' e que, por isso, embora *havendo tido igual uso*, começara a ser mais usado"[274].

Na procura dun consenso entre as múltiples posturas, atopámonos co plantexamento de Leo Pap que sostén que, cando estamos facendo un estudo etimolóxico, "nunca se debe pasar por alto a posibilidade de que un cambio dado fose producido, non por un factor, senón por varios converxentes e reforzando mutuamente as influencias"[275], polo que o termo saudade sería o resultado da suma das distintas propostas aquí expostas: a de Carolina Michaëlis, a de João Ribeiro e a de Claudio Basto.

Finalmente, despois do recorrido que aquí fixemos polas diferentes achegas acerca da converxencia dos termos *soedade, soidades, suidade* e a aparición de *saudade*, parece que a teoría máis verosímil é a proposta por Carolina Michaëlis en *A Saudade Portuguesa,* onde se presenta a saudade como derivada de *soidade* influenciada por *saude* e *salutate* (salvación)[276]. Para exemplificar isto, Michaëlis cita o seguinte fragmento dunha carta atribuída a Luís de Camões, coa súa propia interpretación, que poñería de manifesto o tránsito ao termo actual:

"Por usar costume antigo
saúde mandar quisera
e mandara se tivera...
mas...amor dela é inimigo.
pois me deu em lugar dela
saudade em que ando,
saudade cem mil mando....
e não fincando sem ela.

Entendo: pois em lugar de *saúde* Amor me deu a *soidade* em que ando, envio-te cem mil queixas acerca dessa *solidão,* e de mágoa que ela me causa, e desejos de que ela acabe com a *salvação salutar* e *saudável* da nossa reunião"[277].

A Saudade ten, como veremos no seguinte capítulo, unha independencia terminolóxica que os poetas e escritores, como Camões ou Teixeira de Pascoaes en

[274] Basto, C., "'Saudade' em Português e Galego", p. 281.

[275] Pap, L., "On the etymology of Portuguese SAUDADE: An instance of multiple causation?", *Word,* 43:1, p. 100.

[276] Ramón Piñeiro se manifesta a favor da proposta feita pola lexicógrafa portuguesa. Cfr. Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", p. 94.

[277] Vasconcelos, C. M. de, *A Saudade Portuguesa*, p. 80.

Portugal e Rosalía de Castro ou Ramón Piñeiro en Galicia entre outros, van cargar de significado, converténdoa nun dos trazos definitorios da alma galega[278].

C) A linguaxe como dimensión humana

Antes de comezar coa reflexión filosófica arredor da raíz ontolóxica da linguaxe, debemos delimitar e facer unhas precisións en torno a esta, posto que a extensión analóxica do concepto fai que se poida chegar a falar da linguaxe dos animais ou falar de linguaxe ante calquera tipo de sistema de comunicación non verbal ou simbólica. A preocupación pola linguaxe estivo presente dende os inicios mesmos da filosofía, o propio Sócrates empregaba o diálogo como método de coñecemento, Platón dedícalle o seu *Crátilo,* e a tradición filosófica continuou cos estudios doutros tantos lingüistas ou filósofos da linguaxe. Entre eles parece que había un consenso ao asegurar que as capacidades lingüísticas non estaban presentes nos animais non humanos, sendo calquera alusión ao mesmo un abuso dos termos[279]. Non obstante, foron os estudos das abellas, sobre todo os realizados por Karl von Frisch, os que reabriron o debate da posibilidade de estar por primeira vez diante dunha forma de comunicación entre os animais non humanos. O etólogo austríaco, no capítulo 11 do seu libro *La vida de las abejas*[280], cuxo título é xa revelador: "Cómo hablan entre sí las abejas", explica como descubriu e cal é o comportamento das abellas á hora de comunicarlle as súas compañeiras onde atopar alimento. Grazas a utilización de distintos tipos de danzas podían amosarlle a distancia e dirección da localización do alimento.

Que os animais non humanos posúen un medio de comunicación é algo que foi aceptado dende Aristóteles, sen embargo cando se fala da linguaxe parece que se está evocando algo máis e non só a forma de transmisión de información:

> "A voz é signo da dor e do pracer, e por iso posúena tamén os demais animais, porque a súa natureza a chega ata ter sensación de dor e de pracer e indicarlla uns a outros. Pero a

[278] Cf. Carolo Tosar, R., "*Saudades*: Poesía e pensamento en Rosalía", en Agís Villaverde, M. (coord..) *4 mulleres de palabra: Rosalía de Castro, Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán, Sofía Casanova*, Madrid: Ibersaf, 2022, p. 29.

[279] Cfr. Benveniste, E., "Comunicación animal e lenguaje humano", en: *Problemas de língüística general I,* Mexico: Siglo XXI, 1979, p. 56.

[280] Frisch, K. von, *La vida de las abejas,* Barcelona: Labor, 1984. Esta investigación valeulle a Frisch o Premio Nobel de Fisioloxía en 1973.

> palabra é para manifestar o conveniente e o prexudicial, así como o xusto e o inxusto. E isto é o propio do ser humano fronte aos demais animais: posuír, el só, o sentido do ben e do mal, do xusto e do inxusto, e dos demais valores, e a participación comunitaria destas cousas constitúe a casa e a cidade"[281].

Piñeiro vai tomar en consideración os estudos realizados polo Emile Benveniste verbo deste asunto[282]. Malia a que esta é unha forma de comunicación entre os distintos individuos desa comunidade, esta non pode ser considerada linguaxe. A linguaxe redúcese, segundo eles, a comunicación verbal, contando con tres características fundamentais: vocal, que sexa posible o diálogo, e que sexa capaz de ser sometido a análise. Tratemos cada un destes puntos, seguindo o traballo de Émile Benveniste.

Sinala o lingüista francés que se trataría dunha manifestación simbólica, onde hai unha certa adecuación entre a mensaxe da 'abella comunicadora' e a realidade; e polo tanto posuíndo uns dos trazos propios de toda linguaxe: "a capacidade de formular e interpretar un 'signo' que remite a certa 'realidade', a memoria da experiencia e a aptitude para descompoñela"[283]. No entanto, esta comunicación simbólica é aínda moi rudimentaria, posto que tan só hai unha transformación da realidade obxectiva (a fonte de alimento) a unha realidade xestual (a danza), pero sen posibilidade de que esa mensaxe poida ir máis alá das paredes dese panal, pois fora desa comunidade, a mensaxe que se pretende transmitir perdería o seu significado ao non ser coñecedoras as novas receptoras da mensaxe dos signos que emprega ou incluso pola falta de posibilidade de que un membro da colmea que non foi espectadora directa da realidade transmitida poida a súa vez servir de informadora para outros membros.

Estas últimas circunstancias permítenlle a Benveniste, e polo tanto tamén a Piñeiro, considerar que a pesar das similitudes ou concordancias que podemos atopar entre a "linguaxe" das abellas e a linguaxe humana, "non hai linguaxe sen voz"[284]. Motivo polo cal, unha das calidades que debe posuír toda linguaxe é que sexa verbal ou 'vocal', posto que calquera outro tipo, como a xestual, leva implícita outra dificultade: o

[281] Aristóteles, *Política*, 1253a 11-12.

[282] Benveniste, E., "Animal Communication and Human Language: The Language of the Bees", *Diogenes* 1 (1), 1953, pp. 1-7. Tamén recollido no capítulo V en: Benveniste, E., *Problemas de lingüística general I*, México: Siglo XXI, 1979, pp. 56-62.

[283] *Ibídem*, p. 59.

[284] *Ibídem*, p. 60. Esta mesma sentencia atopámola en: Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p. 64.

seu uso na escuridade[285]. Pero se cadra unha das principais diferenzas con respecto a linguaxe humana, e a imposibilidade de diálogo entre os membros da colmea: a abella "exploradora" trae unha información sobre unha nova fonte de alimento, cando esta chega a colmea vaillo trasladar ao resto da comunidade mediante unha danza xerando unha determinada conduta, neste caso, a saída do resto da colmea cara esa nova fonte de alimento. Ademais da imposibilidade dunha abella de transmitir unha mensaxe a raíz doutra mensaxe, se ela mesmo non foi testemuña directa; atopámonos coa falta de replica entre os distintos membros desa comunidade. É dicir, se queremos representar este feito podémolo facer cunha liña recta unidireccional, posto que non hai dialogo entre os membros: un membro A envía unha mensaxe X que é recibido por un membro B, pero sen posibilidade dunha replica ou cuestionamento. Algo que non ocorre na linguaxe humana, posto que toda mensaxe vai ser recibida, interpretada e cuestionada. É máis, incluso ese diálogo vaise producir a través do tempo, pois como veremos, a linguaxe posibilita ao ser humano situarse ao marxe da súa temporalidade: eu, agora, no momento en que escribo, estou dialogando, por así dicilo, con Benveniste ou Piñeiro[286]. Polo tanto, estes dous autores van sinalar como unha característica esencial da linguaxe "a posibilidade de diálogo e de entremesturar nel a referencia á experiencia obxectiva coa libre reacción verbal"[287].

Por último, afirma Benveniste que "a mensaxe das abellas non se deixa analizar"[288], é dicir, non é posible unha metalinguaxe. No caso das abellas tan só temos un contido global de aquilo que se nos quere transmitir, pero cada un dos elementos da mensaxe non é posible descompoñelo en partes, non podemos analizar os elementos que o conforman, non podemos ver os morfemas e fonemas que o compoñen. Algo que caracteriza a linguaxe humana, é, ademais, a que lle confire posibilidades infinitas, posto que a pesar de contar cun número finito de morfemas, que se resolven en fonemas, limitando aínda máis o número, grazas a súas infinitas combinacións, fai que o ser humano, grazas a súa linguaxe, teña a potencialidade infinita de "dicilo todo". Polo

[285] Esta consideración da linguaxe segue sendo tema de debate. Posto que a concepción de linguaxe sufriu modificacións ao longo do tempo. Non podemos facer unha definición tan estricta da linguaxe posto que a 'Lingua de Signos Español' (LSE) non é, extrictamente falando, unha comunicación verbal e poucos cuestionan que sexa unha linguaxe.

[286] Sobre este asunto: Agís, M., *Anatomía do pensar. Vol. I: O discurso filosófico e a súa interpretación*, Vigo: Galaxia, 2019, p. 587.

[287] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p. 64.

[288] Benveniste, E., "Comunicación animal y lenguaje humano", p. 61.

tanto, a comunicación entre as abellas "non é unha linguaxe, é un código de sinais"[289], posto que a linguaxe sempre fará referencia á comunicación verbal, facéndoa propia exclusivamente do ser humano.

D) O carácter ontolóxico da linguaxe

A linguaxe foi un tema de grande preocupación do ámbito lingüístico, pero pouco a pouco foise estendendo, de xeito que vai a comprender, como sinala Piñeiro: "tódalas ciencias lingüísticas, diversas ciencias que se ocupan do home, da sociedade e da cultura, e unha parte moi importante da actividade filosófica dos nosos días"[290], posto que se vai converter no medio de verificación da devandita actividade. É tal a súa importancia que a linguaxe vai ser punto de reflexión de Ramón Piñeiro no seu discurso de entrada a Real Academia Galega en novembro de 1967. Pero a linguaxe e as linguas van ser temas constantes no pensamento de Piñeiro, e aínda que un dos textos máis relevantes sexa *A linguaxe e as linguas*, tamén vai protagonizar outros textos máis breves pero de grande interese filosófico[291]. Textos recollidos en *Olladas no Futuro* como: "A lingua, sangue do espírito" (1952); "Galicia nos estudos luso-brasileiros" (1966); "O pensamento galego" (1968), entre outros. Así mesmo, será tema de conversa de algunha das miles de cartas que escribiu, como a enviada a Marcia Andersen (1966) ou Manuel Rodríguez Lapa (1973).

A linguaxe, ou mellor, o estudo da linguaxe non vai ser tarefa unicamente dos lingüistas, tal é como apuntamos antes. Se ben é certo que son múltiples as figuras senlleiras que fixeron un estudio da linguaxe, ben dende a dimensión estrutural, ben dende unha dimensión semántica, como Ferdinand Saussure, Karl Vossler, Roman Jakobson ou Noam Chomsky. Non é menos certo que esta análise desborda a mera perspectiva lingüística, sendo interesante para psicólogos, antropólogos, etnólogos, etc. "pois en tanto que é unha facultade esencial do home, tódalas ciencias que estudian ao

[289] *Ibídem*, p. 62. Ramón Piñeiro emprega esta mesma afirmación en: Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p. 65.

[290] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, pp. 62-63.

[291] Ten incidido neste aspecto Marcelino Agís no capítulo dedicado a Ramón Piñeiro na súa obra *Crónica viva do pensameto galego*, titulado precisamente "A linguaxe e as linguas". Cfr. Agís Villaverde, M., *Crónica viva do pensamento galego*, pp. 295-296.

home necesitan ocuparse da linguaxe"[292]. Polo tanto, tamén a filosofía debe ocuparse dela. Xa dende os seus inicios, atopamos reflexións en torno a linguaxe, sendo salientable, como xa indicamos, a achega de Platón no *Crátilo*, onde se vai debater entre a naturalidade ou a convencionalidade das palabras. Tamén reflexiona o filósofo grego sobre cal é a relación existente entre a linguaxe e a realidade, converténdose nun antecedente da que será a teoría do signo lingüístico. Tamén Aristóteles se ocupou da linguaxe e os seus símbolos, sendo estes a representación dos estados da alma. Resulta moi revelador o seguinte fragmento coa cuestión que nos ocupa:

> "Pois ben, os sons vocais son símbolos das afeccións da alma, e as letras sono dos sons vocais. E así como a escritura non é a mesma para todos, tampouco os sons vocais son os mesmos. Pero aquilo do que estes son primariamente signos, as afeccións da alma, son as mesmas para todos, e aquilo das que estas son imaxes, as cousas reais, son tamén as mesmas"[293].

A linguaxe, para Aristóteles, serviría como ponte entre os estados da alma e as cousas, sendo estas últimas representadas polas palabras, pero estas poden variar dunha cultura a outra. Algo que vai ocorrer, por exemplo coa saudade, punto central do pensamento de Piñeiro. Apelando a teoría de Aristóteles, a saudade sería un estado da alma presente en todos os individuos, e será nomeado de xeito diferente, dependendo da cultura na que estea inserido dito individuo. Porén, malia a presenza de reflexións en torno a linguaxe que apareceran ao longo da historia do pensamento, Piñeiro vai facer referencia, sobre todo, aos pensadores da filosofía contemporánea. Así, cabe mencionar as achegas de Cassirer, que vai realizar un estudo da linguaxe na que, xunto co mito, vai a conformar a formación do espírito do ser humano; Jaspers que concibirá a linguaxe como procura do fundamento do ser; ou dentro da filosofía analítica, é salientable a figura do segundo Wittgenstein e os seus "xogos da linguaxe" producidos pola multiplicidade de modos e fins da linguaxe[294]. Con todo, será na filosofía europea do século XX onde a linguaxe se converta nunha das grandes preocupacións. Será a teoría de Richard Rorty a que marque un antes e un despois na reflexión en torno á linguaxe. É necesario facer un cambio de perspectiva, un 'xiro lingüístico', é dicir, "o punto de vista de que os problemas resoltos (ou disoltos) transformando a linguaxe, ou comprendendo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[292] *Ibídem* p. 58.

[293] Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 5, 17 a3.

[294] Cfr. Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, pp. 59 ss.

mellor o que utilizamos no presente"[295]. A linguaxe ideal, consonte ás influencias dos teóricos da metafísica ou da filosofía analítica, debe deixar paso ao estudo sobre a linguaxe ordinaria que se cuestiona as condicións de posibilidade para a representación do mundo. A linguaxe convértese, polo tanto, en obxecto mesmo da filosofía modificando algúns dos seus problemas clásicos, de forma que "tanto o existencialismo heideggeriano, como o neopositivismo, a hermenéutica de Gadamer e Ricoeur, o estruturalismo, a filosofía da linguaxe anglosaxona, e un longo etcétera de correntes e escolas filosóficas, erixiron a linguaxe como tema central das súas respectivas filosofías"[296]. Vemos, xa que logo, que dúas das maiores correntes filosóficas: a filosofía analítica e a filosofía existencial, vanlle outorgar unha grande valor a linguaxe ao convertela "no máximo rango filosófico"[297]. Esta concesión non pode ser marxinal, senón que é unha relación que se retroalimenta: "falamos do pensamento dos filósofos, pero ese pensamento non existe máis que como *pensamento expresado*, porque non hai pensamento que, dalgunha maneira, non se obxective e se cousifique nunha linguaxe"[298]. O filósofo debe ocuparse da linguaxe, debe estudala e comprendela porque vai ser o vehículo polo que materialice o seu pensamento. A linguaxe deixa atrás o seu papel meramente instrumental para adquirir un carácter constitutivo.

Xa centrado o tema, e tomando en consideración o ata aquí dito, debemos preguntarnos como debemos abordar o estudo sobre a linguaxe. Piñeiro vai apelar a que a filosofía debe seguir o horizonte antropolóxico posto que "o ser é percibido polo home"[299], e isto mesmo debe ser aplicado á linguaxe. De xeito que, se cando elaboramos a nosa antropoloxía a baseamos no noso ser natural en tanto que ser racional, así definida na nosa condición de *homo sapiens*; tamén o podemos facer partindo do concepto de *homo loquens*, posto que "...é xustamente a palabra, a facultade locutiva, a que lle dá ao home a súa peculiaridade ontolóxica"[300]. A linguaxe é a que lle dá ese carácter ontolóxico, mais este non se manifestará pola palabra senón polo

[295] Rorty, R., *El giro lingüístico*, Barcelona: Paidos, 1990, p. 51.

[296] Fernández Albor, G. & Agís Villaverde, M., "O significado europeo do pensamento de Ramón Piñeiro", en: AA. VV., *O europeísmo en Ramón Piñeiro*, p. 98.

[297] *Ibídem,* p. 62.

[298] Lledó, E., *Filosofía y lenguaje*, Barcelona: Austral, 2008, p. 117.

[299] Piñeiro, R., "A filosofía e o home", p. 20.

[300] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas,* p. 67.

sentimento, aínda que a labor da linguaxe será nomear aquilo que se sinte, de aí a súa importancia.

A capacidade de expresarse lingüisticamente ten unha gran importancia pois é a característica definitoria do ser humano. Lembremos que este feito foi salientado xa Aristóteles, pois, aínda que nun primeiro momento definiu ao ser humano como *ζῷον πολῑτῐκόν* (animal social), seguidamente o fará como ζώον λόγον ἔχον[301] (animal discursivo). A tradución que se fixo primeiramente como *animal racional* foi inexacta, ao interpretar o termo *λόγος* como razón, racional. Pero dicir do ser humano que ten logos, e ir máis máis ala da súa *ratio* posto que no contexto no que o está utilizando Aristóteles, como oposición a *φωνή* (voz) propia dos animais non humanos, e na estela da tradición filosófica grega, debe entenderse como "discurso"[302]. É por iso polo que Gadamer vai considerar que o concepto grego de *λόγος* non só vai facer referencia á racionalidade e pensamento do ser humano (*ratio*) senón tamén á súa capacidade lingüística, de forma que a expresión aristotélica viría significar a capacidade racional a través da linguaxe que ten o ser humano para a construción do mundo.

Para Gadamer, "[O ser humano] pode pensar e pode falar. Pode falar, é dicir, facer patente o non actual mediante a linguaxe, de forma que tamén outro o poida ver. Pode comunicar todo o que pensa; e o que é máis, grazas a esa capacidade de comunicarse as persoas poden pensar o común, ter conceptos comúns, sobre todo aquilo conceptos que posibilitan a convivencia dos homes (…). Todo isto vai implícito no simple enunciado de que o home é o ser vivo dotado de linguaxe" [303]. Gadamer salientará ademais a importancia da conversa e do diálogo, isto é, do intercambio de razóns entre os seres humanos para construír o seu mundo: "Os seres humanos, en cambio, deben construír cos demais un mundo común por medio do intercambio permanente que se produce na conversa"[304]

[301] Cfr. Aristóteles, *Política,* 1253a 9-12.

[302] "Discurso", e non "palabra", porque faría referencia á facultade de expresarse racionalmente cun determinado fin, e non simplemente a mera facultade de fala.

[303] Gadamer, H. -G., *Verdad y Método II,* Salamanca: Sígueme, 1994, p. 145.

[304] Gadamer, H. -G., *El giro hermenéutico,* Madrid: Catedra, 1998, p. 152.

Velaí a modernidade de Aristóteles ao definir ao ser humano como ζώον λόγον ἔχον, o define como "ser vivo capaz de discurso"[305]. Podemos concluír, do mesmo modo que o fai Emilio Lledó, cando afirma que "ter logos era a característica pola que o home se despega do seu contexto animal e se insire na súa esencia"[306].

Vemos, polo tanto, como a linguaxe desempeña un papel fundamental na ontoloxía humana polas súas características, posto que a palabra é liberadora, permítenos escapar do presente, elévanos ao aspecto racional e libéranos da colectividade. Vexamos isto con máis detalle.

A linguaxe é liberadora xa que a súa representación simbólica permítenos fuxir da realidade, é dicir, se a realidade apresa en certa maneira aos seres, a linguaxe fai que o ser humano aprese simbolicamente a realidade, a linguaxe. "Esta liberación nominativa -defenderá Piñeiro- é a base do pensamento, a que permitirá pasar da sensación á idea"[307]. Esta función que Piñeiro lle confire a linguaxe, supón ademais, a nosa escisión cos animais. Os animais non humanos, presos dos seus instintos, posúen unha dependencia directa e inmediata coa realidade, non poden fuxir dela porque forman parte da mesma natureza. Pola contra, o ser humano, ademais de compartir esa parte instintiva, pode "fuxir" da súa animalidade grazas á capacidade comunicativa ou discursiva. Esta idea xa estaba presente en Heidegger cando afirma:

> "Se as plantas e aos animais lles falta a linguaxe é porque están sempre atados ao seu entorno, porque nunca se atopan libremente dispostos no claro do ser, o lugar no que é 'mundo'. Pero non é que permanezan carentes de mundo no seu entorno porque se lles privara da linguaxe. A linguaxe non é na súa esencia a expresión dun organismo nin tampouco a expresión dun ser vivo. Linguaxe é a aparición do ser mesmo, que aclara e oculta"[308].

O individuo ten a potestade de atrapar simbolicamente a realidade porque pode nomeala, "nomeando as cousas, aprópiase delas, e independízase así, da súa opresión material"[309]. Esta consideración está próxima a do lingüista Benveniste cando afirma "A lingua re-produce a realidade. Isto hai que entendelo da maneira máis literal: a realidade

[305] Hannah Arendt, en *La condición humana*, vai empregar esta mesma tradución da definición aristotélica, despois de evidenciar o erro que se cometeu na súa tradución. Cfr. Arendt, H., *La condición humana,* Barcelona: Paidós, 2016, p. 40.

[306] Lledó, E., *Filosofía y lenguaje,* p. 112.

[307] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas,* p. 68.

[308] Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* p. 31.

[309] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas,* p. 68.

é producida de novo por mediación da linguaxe"[310]. Ou tamén a de Eugenio Coseriu cando di que "non é a lingua a que se determina pola realidade, senón que, ao contrario, a realidade concíbese mediante a lingua"[311]. É dicir, o individuo ten a necesidade de nomear as cousas, pois parece que do contrario non se lle outorga existencia, ou mellor, se o ser humano descoñece o que se lle presenta, atópase dominado por este; mentres que se o nomea, o define e o explica, e el o que toma as rendas e convértese en dono da realidade, "a linguaxe é, polo tanto, o *medio* no que se conectan, ontoloxicamente, a subxectividade e a obxectividade"[312]. O ser humano, polo tanto, ten a necesidade de fuxir da realidade nomeando o que lle acontece. Só así desenvolve o seu ser.

A temporalidade presente na linguaxe vai ser outros dos elementos que lle vai permitir a Piñeiro afirmar a capacidade liberadora da linguaxe. Esa temporalidade é algo intrínseco ao diálogo mesmo, entendendo por este tanto o diálogo a través da escrita como na súa forma oral, pois como afirma Marcelino Agís:

> "o discurso pode manifestar a súa presenza a través dun acto, que se corresponde coa natureza inherente a un acontecemento, polo que está atravesado pola temporalidade. Deste xeito, ademais de supoñer unha elección, ademais de realizarse temporalmente e de ter unha referencia específica, existe sempre un suxeito detrás do discurso sen o cal non tería sentido nin posibilidades de existencia. O esencial de calquera acto comunicativo é que 'alguén di algo a alguén'"[313].

Se partimos da consideración anterior, e afirmamos a potencialidade infinita da linguaxe de dicilo todo, ou a recrear a realidade, necesariamente este diálogo debe estar inserido dentro dunha temporalidade, temporalidade que será distinta no locutor e no oínte ou lector. A palabra, así mesmo, permítelle ao ser humano fuxir do presente, posto que grazas a súa capacidade transformadora fai que poidamos lembrar o pasado e proxectarnos cara o futuro, volvendo a distanciarse dos animais non humanos que viven nun presente eterno. Este tránsito entre os tempos "dálle ao home a experiencia da liberdade, alonga as posibilidades do seu ser a todo o ámbito da temporalidade. A liberación do puro presente supón por si mesma unha esixencia da liberdade"[314]. Esta facultade da linguaxe de manterse viva, con independencia do tempo, goza de vital

[310] Benveniste, E., *Problemas de língüística general I,* p. 26.

[311] Coseriu, E., *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid: Gredos, 1982, p. 245

[312] Lledó, E., *Filosofía y lenguaje,* p. 123.

[313] Agís, M., *Anatomía do pensar. Vol. I: O discurso filosófico e a súa interpretación,* p. 59.

[314] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas,* p. 69.

importancia en Piñeiro, pois a linguaxe vai conservar o espírito dos nosos devanceiros, permitindo deste modo a súa herdanza:

> "coma se se tratase dunha impalpable cadea anímica, a lingua cingue en irmandade espiritual única a cantos a falamos no pasado, a falan no presente e a falarán no futuro. En cada intre do tempo a lingua conserva a mostra, convertidas en palabras –que veñen ser como vivas arquiñas sonoras– tódalas experiencias espirituais dos que a foron creando no pasado, recolle e asimila todas as que lle incorporan os que a falan na actualidade e entrégalle todo ese caudal expresivo, todo este inmenso tesouro espiritual, arrequecido sen descanso por sucesivas xeracións, a cada un dos que comezan a aprendela cada día"[315].

Así mesmo, este aspecto da linguaxe resúltanos revelador, en canto a súa conexión co sentimento, e, en concreto, coa saudade. Posto que, como xa vimos ao tratar as bases antropolóxicas do pensamento de Piñeiro, na súa filosofía da saudade desempeña un papel moi importante a temporalidade, establecendo unha "liña temporal" onde o sentimento, máis concretamente, a saudade sería a representación do pasado, o intelecto do presente e a vontade do futuro. A linguaxe é, unha vez máis, ese "medio que enriquece dialecticamente a chamada apertura do home ás cousas"[316].

A linguaxe, así mesmo, permítelle ao ser humano amosar dous mundos dentro da realidade: o instintivo e o racional, outorgándolle así as rendas do seu destino. É dicir, o ser humano, a diferenza dos animais non é preso dos seus instintos senón que se abre ao nivel das ideas, tendo poder de decisión[317]. Prodúcese, polo tanto, grazas a linguaxe, o salto do mundo biolóxico ao ideal ou do espírito. Afirma Piñeiro que o ser humano:

> "nace no mundo biolóxico e moi axiña, talmente segundo vai aprendendo a falar, comeza a ascender ao mundo do espírito. As novas palabras que vai aprendendo veñen ser como as invisibles que xorden dentro do seu ser e que o elevan ao reino do coñecemento, da luz, da liberdade: o reino do home, o mundo especificamente humano"[318].

Aínda que pode parecer que lle está conferindo un papel máis importante á razón en detrimento da sensación, en realidade só está establecendo a diferenza con respecto aos animais non-humanos. É máis, este aspecto garda relación coa súa concepción da

[315] Piñeiro, R., "A lingua, sangue do espírito", en: Piñeiro, R., *Olladas no futuro*, p. 40.

[316] Lledó, E., *Filosofía y lenguaje,* p. 123.

[317] Cfr. Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas,* p. 69.

[318] Piñeiro, R., "A lingua, sangue do espírito", p. 41.

saudade, posto que o sentimento, que participaría desa realidade instintiva ou da sensación, revélase como un tándem que se encontra a cabalo entre o lado máis sentimental do ser humano e o que está en contacto coa racionalidade, servíndonos de forma de coñecemento do propio ser. Adquire, deste xeito, un rango metafísico, polo tanto da realidade racional, abandonando o seu cariz psicoloxicista.

Por último, a palabra libéranos da dependencia psicolóxica coa colectividade, posto que mediante a palabra "descubrimos a realidade persoal, a personalidade dos demais e, por contraste con ela, a nosa propia personalidade"[319]. Este último aspecto é, se cadra, o que máis vai a relacionar linguaxe e saudade, posto que Piñeiro, ao analizar a personalidade propia do pobo galego, vai considerar que este carece dunha conciencia colectiva para identificarse como tal, como vimos ao tratar a asunción das normas dialectais impostas polo poder de Castela. Pero a pesar de non desenvolver a súa identidade colectiva si o fai coa súa individualidade, por iso "na comunidade espiritual galego-portuguesa a dimensión predominante é o sentimento. Por iso a súa creación cultural máis alta foi a lírica, e por iso a súa nota espiritual máis xenuína é a saudade, ou sexa, a 'sentimentalidade pura'"[320].

Todas estas afirmacións por parte da linguaxe, non implican unha anulación das mesmas, é dicir, en ningún momento podemos obviar a relación do ser humano coa dependencia sensorial, a dependencia da inmediatez ou do presente, da dependencia instintiva como individuo dunha especie, nin a súa independencia psicolóxica coa colectividade como membro dunha sociedade de persoas. Precisamente é isto o que se afirma, a súa relación mais non o seu sometemento. O ser humano grazas a linguaxe é quen de liberarse das súas ataduras, pero sen afastarse, quedando vencellado a esa realidade na medida en que el é suxeito activo nesta. É aínda máis, ten responsabilidade no seu acontecer:

> "Un idioma é sempre unha creación colectiva, a meirande creación de todo o pobo. Creación incesante, decote anovada, na que se vai plasmando o mundo espiritual da comunidade que lle dá alento. O espírito colectivo do pobo faise forma viva no idioma, que é de todos, que é patrimonio comunal, mais que emporiso aniña no interior de cada un, de onde van saíndo palabras que, revoando perennemente de boca en boca, levan e traen a intimidade de cada home rente da dos demais, mesmo como se as palabras fosen

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[319] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas,* pp. 69-70.

[320] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 36.

> moedas marabillosas acuñadas coa quentura aloumiñante de tódolos labios da comunidade idiomática"[321].

Dita afirmación viría a corroborar o seu firme compromiso con Galicia. Outorgándolle esta capacidade á linguaxe, pode afirmar a importancia do idioma dentro dunha sociedade, e, polo tanto, a necesidade da súa defensa, como é o caso do galego.

A raíz do anterior, podemos considerar que a linguaxe libera ao ser humano, non negando a súa relación coa realidade, senón outorgándolle unha relación activa con esta, é dicir, "o home converte o medio en mundo. O mundo é, en rigor, unha creación do home"[322]. O ser humano crea o mundo coa palabra. Neste sentido, a formulación de Piñeiro atoparíase próxima ao exposto por Gadamer, pois para o autor alemán sen linguaxe, sen *logos*, o mundo carecería de existencia, ou o que é o mesmo, un non se dá sen o outro: "a linguaxe non afirma á súa vez unha existencia autónoma fronte ao mundo que fala a través del. Non só o mundo é mundo despois de que accede á linguaxe: a linguaxe só ten a súa verdadeira existencia no feito de que nel se representa o mundo. A humanidade orixinaria da linguaxe significa, pois, ao mesmo tempo a lingüisticidade orixinaria do estar-no-mundo do home"[323]. Utilizando a terminoloxía heideggeriana, o *Dasein* – comunmente traducido por ser-aí – é, en esencia, lingüístico: "o ser humano non 'ten' unicamente lingua, logos, razón, senón que se atopa situado en zona aberta, exposto permanentemente ao poder preguntar e ao ter que preguntar, por encima de calquera resposta que se poida obter. Isto é o que significa ex-istir, estar-aí"[324]. Como xa comentamos, o que non se nomea parece non existir, polo tanto, nomeando as cousas e reflexionando sobre elas estamos outorgándolle a súa existencia. A linguaxe, polo tanto, abandona o seu carácter instrumental para pasar a ser

[321] Piñeiro, R., "A lingua, sangue do espírito", pp. 41-42. A vocación liberadora da linguaxe, da lingua, tamén estaba presente en Álvaro Cunqueiro cando afirma: "Toda vocación precisa —ten— unha linguaxe, unha lingua. As vocacións —de 'vocare', chamar— son pola linguaxe, pola lingua; chámase pola palabra. Teñamos nós, xa que temos a vocación de liberdade, lingua, nome, para a nosa liberdade. Liberdémonos pola nosa lingua e para a nosa lingua, querese decir. Ou na nosa lingua. Liberdemonos por ela, con ela ou nel, pra ista vida, pra todas as vidas". Cunqueiro, A., *O mundo e outras vésperas. Colaboracións en* El Pueblo Gallego *(1932-1936),* Vigo: Galaxia, 2022, [edición a cargo de Armando Requeixo], p. 211.

[322] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p. 70.

[323] Gadamer, H. -G., *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme, 1993, p. 531. Unhas páxinas máis adiante dirá: "A lingüísticidade da nosa experiencia do mundo precede a todo canto pode ser recoñecido e interpelado como ente. A relación fundamental da linguaxe e mundo non significa por tanto que o mundo se faga obxecto da linguaxe. O que é obxecto do coñecemento e dos seus enunciados atópase pola contra abarcado sempre polo horizonte do mundo da linguaxe. A lingüísticidade da experiencia humana do mundo non entraña a obxectivación do mundo" (*Ibídem*, p. 539).

[324] Gadamer, H. –G-, *El giro hermenéutico,* p. 36.

constitutiva da realidade, motivo polo cal Piñeiro afirmará o carácter ontolóxico da linguaxe: a linguaxe dadora de sentido e esencia, nela atopase o ser da realidade e do ser humano. Esta afirmación unirá, unha vez máis, ao pensador de Láncara co pensador de Friburgo, de xeito que se Heidegger na súa *Carta sobre el humanismo* afirma que "a linguaxe é a casa do ser. Na súa morada habita o home"[325], ou incluso Gadamer cando sostén que "o ser que pode ser comprendido é linguaxe"[326], Piñeiro vai soster que "a singularidade ontolóxica do home, de estar dentro da realidade, formar parte dela, e ao tempo estar fora, poderse enfrontar con ela, débese xustamente a linguaxe, pois a palabra permítelle ao home unha obxectivación simbólica de si mesmo"[327].

Tomando en consideración o visto ata aquí, demos conta da significación antropolóxica da linguaxe. No entanto, queda por sinalar a súa realidade concreta: as linguas. Facendo destinatario a Piñeiro das palabras que lle dedica a Manuel Banet Fontenla "sempre que se trataba de defender os dereitos de Galicia [é polo tanto tamén a súa lingua] estaba en primeira liña"[328]; e tratándose do seu discurso de entrada na Real Academia Galega no podía ser menos. A linguaxe é unha facultade do ser humano, mais a forma na que esta se vivifica é a través das distintas linguas, cada unha delas virá a ser a revelación concreta do ser. Afirmaba Aristóteles: "O que é (*ón)* dise en moitos sentidos, pero en relación cunha soa cousa e cunha soa natureza e non por mera homonimia"[329], as múltiples maneiras de dicir o Ser as expresa o filósofo grego grazas a súa doutrina das categorías (*kata ta schemata tes categorias)*. Heidegger, ademais dese enfoque ontolóxico das categorías, vai dar conta do carácter lingüístico das mesmas, de forma que Francisco José Martínez sostén que "para o filósofo alemán *categorein* indica expresamente o feito de dirixirse a unha cousa de maneira tal que se fai pública e se revela como é, esta revelación lévase a cabo mediante a linguaxe que interpreta a todo ente desde o punto de vista do seu Ser e o nomea en canto tal"[330].

[325] Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, p. 11

[326] Gadamer, H. -G., *Verdad y Método I*, p. 567.

[327] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p. 71-72.

[328] *Ibíd*., p. 54. Ramón Piñeiro vai a ocupar a cadeira que ocupou ata o seu pasamento Manuel Banet Fontela.

[329] Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 4, 1003 a 33.

[330] Martínez, J. M., *Metafísica*, Madrid: UNED, 1996, p. 143.

Esta forma de interpretar as categorías aristotélicas dende o punto de vista lingüístico tamén é levada a cabo por Benveniste, quen afirmará que "máis alá dos termos aristotélicos, por encima desta categorización, desprégase a noción de 'ser' que envolve todo. Sen ser un predicado el mesmo , o 'ser' é a condición de todos os predicados (...) Agora ben, tamén aquí é unha propiedade lingüística moi especifica a que este concepto reflexa"[331]. Desta forma, ven soster que a metafísica grega do 'ser' tería lugar grazas a unha situación lingüística. Tendo en conta isto, a afirmación do estaxirita leva implícita a asunción da multiplicidade de formas de 'dicir' o Ser: o Ser é un, mais dise de moitas maneiras. Multiplicidade que se ven a producir, como dixemos, porque cada unha das linguas supón un recorte concreto do mundo, unha pequena parcela que agocha a súa forma particular de 'dicir' o Ser, sendo todas elas igualmente validas. De aí que Piñeiro sosteña que "dende o punto de vista ontolóxico, a plenitude do Ser, a súa riqueza intrínseca, esixe a pluralidade expresiva para se manifestar. Unha lingua única non podería manifestar toda a súa riqueza. Cada lingua é unha forma de manifestación, unha orixinal revelación do Ser"[332]. Se dicimos que a linguaxe é a que nos da a peculiaridade ontolóxica, e o noso ser agochase na nosa realidade natural e cultural, necesariamente implica unha pluralidade, posto que é impensable falar dunha única realidade cultural; mais, como sinala Marcelino Agís, "o problema consiste en conxugar a plurivocidade do ser coa multiplicidade de todos os discursos sen entrar en contradición coa unidade do ser e do seu discurso"[333].

A lingua dun pobo vai ser a manifestación do seu ser, e, polo tanto, ten a potencialidade de facelo obxectivable, posibilitando deste xeito a reflexión filosófica[334]. Piñeiro dirá desta que é a representación da súa alma, da personalidade que lle é propia: "É na nosa lingua na que mellor podemos expresar e comprender a realidade vital e a realidade espiritual do noso mundo"[335] actuando a lingua como vehículo para o desenvolvemento da personalidade colectiva deste. Será "o vencello que a todos une, o que identifica a todos por riba de diferencias e distancias, é o único patrimonio que a todos pertence por igual: a espiritualidade común, ou sexa, o idioma, xa que o idioma é

[331] Benveniste, E., *Problemas de lingüística general I,* p. 70.

[332] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas,* p. 74.

[333] Agís, M., *Anatomía do pensar. Vol. I: O discurso filosófico*, p. 45.

[334] Cfr. Benveniste, E., *Problemas de lingüística general I,* p. 71.

[335] Piñeiro, R., "Carta a don Manuel Rodrigues Lapa", en: *Olladas no futuro,* p. 311.

a creación máis xenuína e o vehículo máis vivo e permanente da espiritualidade común dun pobo"[336], e, só despois de adquirir a súa personalidade como tal, pode realizarse no tempo, na historia.

A palabra, polo tanto, é algo esencial para o descubrimento, ou mellor o coñecemento do ser do home, ou o que é o mesmo, a linguaxe é unha parte fundamental do ser humano, posto que é o medio polo que pode 'dialogar' co seu Ser, ou máis ben, segundo Sergio Vences será o Ser o que fala co home[337]. Isto lémbranos, de novo, as palabras de Heidegger: "O pensar recolle a linguaxe nun dicir simple. Non debería perderse de vista que a linguaxe é a linguaxe do ser, como as nubes son as nubes do ceo"[338].

En canto á linguaxe como paso previo para falar dunha filosofía da saudade, débese a que, como dixemos, a linguaxe ven ser a que lle dá ao ser humano a súa peculiaridade ontolóxica pero esta viríase a manifestar a través do sentimento, e, en concreto, no sentimento da saudade. Así mesmo, a análise que fai Piñeiro sobre a linguaxe lévanos necesariamente a postulación da personalidade propia do pobo galego, da nosa peculiaridade ontolóxica arredor do sentimento de saudade. Ademais, como veremos no seguinte capítulo, cando Piñeiro reflexiona en torno á saudade vaina elevar a rango metafísico, feito, que, logo da análise que aquí se fixemos, non pode ser de outro xeito pois a través da linguaxe vai desvelar o ser. En definitiva, a palabra vaise revelar como unha peza fundamental para que o suxeito poida realizar o seu ser.

E) A linguaxe e o pensamento

A reflexión de carácter ontolóxico que Ramón Piñeiro leva a cabo no seu discurso de entrada a Real Academia Galega, como acabamos de ver, outórgalle ao galego o lugar que lle corresponde como lingua de cultura e de reflexión filosófica. Encontrámonos cunha pretensión de elaborar una filosofía propia, non só como símbolo de madurez da lingua galega para a expresión de conceptos abstractos, senón tamén

[336] Piñeiro, R., "Trascendencia social do idioma", en: *Olladas no futuro*, p. 76.

[337] Cfr. Vences, S., *Los camiños de Martin Heidegger. Filosofía del lenguaje del siglo XX*, Servizo de Publicacións da Universidade da Coruña, 1993, p. 200.

[338] Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, p. 90.

reivindicar unha nova forma de ver o mundo. En *A lingoaxe e as língoas* iniciou unha reivindicación sobre a lingua que poñería de manifesto no 1968 co seu escrito *O pensamento galego.* Piñeiro ao asumir que a linguaxe é a morada do ser, e o galego a realización concreta no caso de Galicia, está reivindicando que o galego serve para facer filosofía, e así o pon de manifesto coa tradución, xunto con Celestino Fernández de la Vega, da obra de Heidegger *Da esencia da verdade.* Esta potencialidade do galego é para o pensador de Láncara unha realidade, e así llo transmite ao filólogo Rodrigues Lapa:

> "O noso amigo sabe moi ben que ningunha lingua está incapacitada de seu para se converter en lingua literaria. Depende de que sexa ou non cultivada literariamente e, sobre todo, de que conte con cultivadores de talento creador e sensibilidade artística. E o galego, desde hai cen anos, contou e conta con cultivadores de talento e sensibilidade, e a súa obra fai que o galego sexa unha lingua literaria (...) A maiores das outras linguas, nós temos os problemas da unificación morfolóxica, da regularización gramatical, da fixación do vocabulario culto. Ben, problemas que non teñen que ver coa aptitude da lingua para a expresión e comunicación espiritual"[339].

Mais, a pesar da potencialidade da lingua, Piñeiro sinala que para que haxa un convencemento pleno por parte do pobo galego é preciso rachar cunha serie de prexuízos ao redor do noso idioma. En concreto, vai sinalar tres: o prexuízo sociolóxico, o lingüístico e o ideolóxico.

O prexuízo sociolóxico é froito da represión sufrida polo galego durante anos, provocando unha discriminación sociolóxico-idiomática. A lingua oficial, e, polo tanto, de prestixio era o castelán, mentres que o galego quedaba relegado a ser a lingua coloquial do pobo. O antagonismo social implicaba, de forma implícita, un antagonismo espacial (Galego/Castelán = Rural/Cidade). O idioma converteuse na mellor arma do poder, a imposición do castelán supoñía o desprestixio daqueles que se decantaban polo galego, converténdose en parias conscientes: galegos que se saben distintos por facer uso do seu idioma, pero que se negan a aceptar a conformidade de perder a súa identidade, a súa lingua. "Mesmo porque a lingua é a que define a personalidade colectiva, o grupo social que se considera superior tende a manifestar a súa superioridade por medio da diferenciación idiomática"[340], é dicir, a minoría poderosa demostra a súa superioridade coa imposición do idioma, facendo que a maioría popular

[339] Piñeiro, R., "Carta a don Manuel Rodrigues Lapa", pp. 307-309.

[340] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p. 76.

se sinta desvinculada e desarraigada, o único que lle quedaba era o seu idioma[341]. Este feito vai facer que teña lugar un complexo de inferioridade que vai estar arraigado na alma galega, de forma que perdurará durante xeracións. Complexo que, en moitos dos casos, leva unha pasividade no pulo creador da cultura galega, e o que é peor, o abandono da lingua propia e a imitación da allea. Sinala Piñeiro que este feito case implica unha culpabilidade por parte do falante galego, que é vítima por partida dobre: porque sufriu o asoballamento do seu idioma; e porque debido á pasividade e mimese asumidas non pode autorrealizarse plenamente. Cómpre, xa que logo, devolverlle ao pobo a confianza, debe verse liberado destas cadeas psicolóxicas que o apresan por xeracións[342].

O segundo dos prexuízos é o lingüístico, polo cal existe un menosprezo das posibilidades da lingua galega, apoiándose en tres feitos obxectivos. O primeiro deles é a variedade dialectal, visible, sobre todo no plano oral. É inevitable atoparnos cunha pluralidade dialectal en canto a expresión oral, non só do galego, senón de calquera lingua. Outro claro exemplo é a gran variedade dialectal que existe na China. Esta característica pasa desapercibida na expresión escrita ao contar cunha unidade normativa, algo que, no momento da entrada de Ramón Piñeiro na Real Academia Galega (RAG) no ano 1967, non acontecía co galego. A segunda afirmación que permite a existencia deste prexuízo lingüístico, é semellante ao que acabamos de mencionar: a anarquía ortográfica. Ambas cuestión serán tratadas e emendadas anos máis tarde, é coa presenza de Piñeiro no Parlamento de Galicia, cando en xuño de 1983, se aprobe a Lei de Normalización Lingüística de Galicia, materializándose o 21 de setembro de 2004 coa aprobación por unanimidade do Plan xeral de normalización da lingua galega, que garantiría que calquera individuo poida levar a cabo unha vida plenamente en galego. O terceiro e último prexuízo é o do desprestixio social do idioma, imbricado co prexuízo sociolóxico, o primeiro que mencionamos. Sinala Piñeiro que os primeiros en emprender a causa de loitar contra este prexuízo foron os intelectuais, buscando a "dignificación espiritual do noso pobo"[343]. O prestixio cultural

[341] María Zambrano tamén afirmou: "eu nunca me quedei sen patria. A miña patria era o idioma". "María Zambrano pide 'un poco de luz y no más sangre' para su tierra", *El País*, 27 de novembro de 1984. Recuperado de: https://elpais.com/diario/1984/11/27/cultura/470358005_850215.html [Consultado o 6 de febreiro de 2021].

[342] Cfr. Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p. 79.

[343] *Ibídem*, p. 82.

da lingua foi un camiño no que avanzaron extraordinariamente, posto que o galego conquistou fitos como chegar a Universidade de Santiago de Compostela, cando aínda era a única universidade galega, e lograr un interese polo seu estudo. Máis custoso, en cambio, foi vencer o prexuízo social. Isto debese a que, nese prexuízo social de inferioridade do que antes falamos, pesaba moito o uso do castelán nos medios de comunicación, na igrexa, na xustiza, e noutros ámbitos, o que dificultou enormemente superar o devandito prexuízo. Ademais debemos engadir o papel das escolas a este respecto: "os centros de ensino eran por definición os focos máis activos da castelanización. Eran os encargados de lles lavar o cerebro aos nenos e aos mozos galegos, infundíndolles a idea de que a súa lingua era incompatible coa cultura e, mesmo por iso, coa dignidade social"[344]. Non só se lle quitaba a lingua materna coa que se expresaban, senón que se lle impidía poder despregar a súa personalidade íntima. Piñeiro, xunto cos membros da Xeración Galaxia, van traballar arreo para poder superar este prexuízo e acadar desta forma o prestixio social da lingua. Para iso, non só vai a aparecer a editorial Galaxia en 1950, senón tamén os *Cadernos Grial* e posteriormente a revista *Grial*. Outra importante batalla gañada foi a de lograr traducir ao galego, entre outras obras, o libro de Martin Heidegger *Da esencia da verdade*, que apareceu en galego antes que en castelán. As intencións da súa publicación estaban claras:

> "Queremos demostrarlles a todos os que aseguran que a língoa galega soio serve pra facer poesías e pra falaren os labregos que tamén sirve pra que falen as voces mais elevadas do pensamento europeo. Si Heidegger pode espresar o seu pensamento en galego, calquera galego que teña algo importante que decir poderá tamén espresalo na sua língoa"[345].

O último dos prexuízos é o ideolóxico porque vai aparellado a unha ideoloxía que busca eliminar a pluralidade das linguas. Este prexuízo estaría en consonancia coa realidade política que neses intres estaban sufrindo: o centralismo idiomático durante o franquismo, que chegaba a poñer impedimentos non só ao uso oral da lingua, senón tamén ás publicación en galego[346]. Basta lembrar que a publicación da tradución que vimos de mencionar do filosofo de Friburgo, acompañada dunha carta-prólogo do autor,

[344] Piñeiro, R., "Abalar e devalar da cultura galega", en: *O espertar da conciencia galega. Galeguismo, cultura e identidade,* p. 49.

[345] Carta a Isidoro Millán do 13 de novembro de 1952, recollida en: Cochón, L. (ed.), *Cadernos Ramón Piñeiro (XIII) do teu amigo certo. Epistolario de Ramón Piñeiro a Isidoro Millán González Pardo,* pp. 43-44.

[346] Podemos reconstruir este centralismo lingüístico durante o franquismo a través do libro Monteagudo, H., *O idioma galego durante o franquismo: da resistencia á normalización*, Vigo: Galaxia, 2021.

só foi posible despois dunha longa batalla dos galeguistas[347]. Así e todo, a publicación que estaba prevista para 1952 foi adiada ata o 1956.

Este prexuízo trae consigo dous puntos de vista distintos: A universalidade da lingua como medio para acadar unha unanimidade nos conceptos empregados en todas as ciencias, máis concretamente na cibernética; e outro no que a pluralidade lingüística debe ser erradicada en prol dunha única e sola lingua apelando a unha necesidade de progreso da humanidade[348]. Ante a primeira cuestión, Piñeiro móstrase partidario desa procura dunha linguaxe común que non faría senón axudar a clarificar e facer máis eficiente o uso da nova tecnoloxía. De feito, na actualidade, a linguaxe binaria é unha realidade. Realidade que non impide a existencia dunha pluralidade lingüística dos pobos, senón que máis ben se trata dunha ferramenta para un mellor e máis avanzado uso das tecnoloxías e máquinas que aparecen no noso día a día. Piñeiro referirase a esta "linguaxe" máis ben como metalinguaxe, pois malia ao seu carácter universal non pretende suprimir o resto de linguas, senón complementalas. Algo que non ocorre coa segunda das cuestións. Como é posible falar de progreso cando se está reclamando unha simplificación de linguas que suporía a eliminación da personalidade propia dun pobo? "O concepto de 'progreso' – di Piñeiro – só ten verdadeiro sentido se está referido ao home, se equivale a arrequecemento do patrimonio material e espiritual do home en orde ás posibilidades de realización do seu propio ser"[349], é dicir, o progreso de complexidade. O problema radica, segundo o pensador de Láncara, en apelar só a racionalidade operativa, pero esa non é a realidade do ser humano. Polo que o progreso non pode estar subxugado á pura técnica, senón que debe estar ao carón da cultura, o cal esixe unha pluralidade de formas. Polo tanto, a pretensión da universalización da lingua é unha mera utopía que contravén a toda realidade humana, que se caracteriza precisamente polo seu dinamismo e pulo creador. Apelar a unha única lingua é, polo tanto, destruír todas as culturas existentes[350]. Castelao, co seu humor característico,

[347] Podemos atopar unha síntese da historia desta tradución no capítulo "Historia dunha tradución", en: Agís, M. *Crónica viva do pensamento galego*, pp. 300-301.

[348] Cfr. Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p. 89.

[349] *Ibídem*, p. 91.

[350] Para entender esta afirmación, é preciso ter presente que Piñeiro considera que "home, lingua e cultura son tres cousas consubstanciais". Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p. 93.

tíñase mofado en *Sempre en Galiza* desta pretensión indicando que a única lingua universal era a dos cans[351].

Despois de ter sinalados os tres prexuízos que son necesarios superar para unha total aceptación e asunción do galego como lingua de pensamento e como forma de expresión culta, fago miñas as palabras de Marcelino Agís cando afirma que "o ser humano non se limita a vivir, nin sequera a pensar senón que, ademais, conta a súa vida e o seu pensamento, configura un mundo a través da escritura, un mundo que non é real senón literario, no que a realidade é transliterada e interpretada"[352]. Este non é senón o discurso filosófico, onde o ser humano sinte a necesidade de materializar a súa realidade. Parece claro, despois da superación dos prexuízos antes citados, que este discurso filosófico fai referencia a expresión escrita; pero sería un erro esquecernos da oralidade, sendo grazas a ela pola que perdurou o galego. Piñeiro vai soster que: "cultura e diálogo terán moito que ver, están intimamente unidos. Na cultura descóbrese o ser do home en *común*; no diálogo, o home descobre o seu propio ser individual, descobre o ser dos outros homes e iníciase na actividade cultural"[353]. Estamos diante dun proceder socrático que el mesmo practicaba ao redor da *mesa camilla* do número 15 da rúa Xelmírez, sendo o diálogo a forma de desvelamento do ser.

Tendo en conta o dito ata aquí, parece preciso afirmar que existen varias formas de dialogar, sendo tres as propostas por Piñeiro[354]. A primeira forma de diálogo é a súa oralidade. Considera o de Láncara que posiblemente sexa a forma máis importante por ser a que máis se exercita, ademais de humanizar ao ser humano. É o primeiro paso cara o ascenso ao plano espiritual, liberando ao ser humano da súa escuridade biolóxica. A segunda forma de diálogo é o epistolar, e un dos máis exercitados por Piñeiro[355]. Considera este que é un diálogo que se produce a distancia entre un dos interlocutores

[351] Cfr. Castelao, *Sempre,* p. 40.

[352] Agís, M., *Anatomía do pensar,* p. 13.

[353] Piñeiro, R., "Carta a Pedro Abuín", en: *Olladas no futuro*, pp. 46-47.

[354] Cfr. *Ibídem,* p. 47.

[355] É moi abundante a correspondencia que se conserva de Ramón Piñeiro: con Francisco Fernández del Riego consérvanse 405 cartas, 39 con Fermín Penzol, 453 con Basilio Losada, con Carballo Calero 49, o pensador de Gres, Neira Vilas 69, con Xosé Luís Allué, algunha das cales citamos, 43; ademais do epistolario lucense. Tamén correspondencia con Carlos Casares, Rafael Dieste, Manuel María, Luís Pimentel ou Pilar Vázquez Barrera, Xosé Luís Franco Grande, Filgueira Valverde, Agustín Sixto Seco entre outros. Todas elas editadas en distintos volumes, ademais das cartas contidas en *Olladas no futuro* ou *O espertar da conciencia galega.*

atopase presente só espiritualmente. O dialogo epistolar fai que o espírito do interlocutor poida interactuar co receptor, aínda non estando presente. Estas dúas formas de dialogar parecen conducir a unha terceira que se produce no máis absoluto silencio, ao que só podemos achegarnos sen ser posible acadalo plenamente: o diálogo dos espíritos, " dous pensamentos que se falan en silencio"[356]. Estamos, polo tanto, ante tres formas distintas de diálogo que van aumentando en abstracción: mentres o primeiro precisa de dous interlocutores que conversen, no segundo caso o diálogo establécese entre un interlocutor e o espírito do outro; e, no terceiro, son os espíritos os que se dispoñen a 'parolar'. Sexa como for, será o diálogo, a linguaxe a que lle permite ao ser humano a converxencia entre o mundo vital e o espiritual, dos que falamos no capítulo anterior.

O silencio cobra un papel relevante no pensamento de Ramón Piñeiro, unha das calidades que o definían. Carlos Baliñas describe a Piñeiro como "unha persoa eminentemente reflexiva (...) Case un estoico. Eu diría senequista, por estoico elegante. Home de grandes silencios, non perdía ocasión de calar. (...) Pero eses silencios resultaban máis elocuentes que moitas palabras"[357]. O silencio, polo tanto, vaise converter en obxecto de análise hermenéutico. As distintas formas de diálogo, unhas máis que outras, levan implícito a importancia do silencio, ou da ausencia de diálogo, pero non por iso carente de valor, pois facendo uso do refraneiro, hai veces "que se vale máis polo que se cala que polo que se di". O silencio tanto na súa forma escrita, onde se mostra cunha maior evidencia ao ser a esencia da comprensión do autor e o lector da escrita, coma na súa forma oral vai ter o mesmo 'significado' que a linguaxe: ser morada do ser, pois todo silencio pode ser interpretado. Afirmará Heidegger que:

> "O mesmo fundamento existencial ten esa outra posibilidade esencial do discorrer que é o *calar*. O que nun diálogo garda silencio pode 'dar a entender', é dicir, promover a comprensión, con máis propiedade que aquel a quen non lle faltan as palabras. Non por moito falar acerca de algo se garante no máis mínimo o progreso da comprensión. (...) Para poder calar, o Dasein debe ter algo que dicir, isto é, debe dispoñer dunha verdadeira e rica aperturidade de si mesmo. Entón o silencio manifesta algo e fai calar a 'faladuría'. O silencio, en canto modo do discurso, articula en forma tan orixinaria a

[356] Piñeiro, R., "Carta a Pedro Abuín", p. 47.

[357] Baliñas, C., "O recanto da filosofía", en: Mourelle de Lema, M. (ed.), *Ramón Piñeiro y su circunstancia,* Madrid: Grugalma, 1993, p. 6.

> complexidade do Dasein, que é precisamente del de onde provén a auténtica capacidade de escoitar e o transparente estar os uns cos outros"[358].

Así mesmo, a presenza do silencio no discurso, tanto oral coma escrito, agocha unha similitude sutil co eixo central do presente traballo: a saudade. Tal e como o expresa Marcelino Agís, o silencio máis que comunicar algo, amósanos a ausencia de ese algo, de forma que "a argumentación é unha forma de presenza, fronte ao silencio que é ausencia"[359]. Precisamente é a antinomía presenza-ausencia a que serve de significación da saudade, e que estivo presente na obra de Rosalía de Castro. Polo que o silencio, tería un dobre valor na obra de Piñeiro: por un lado sería unha certa "manifestación" do ser, e, por outro, parece gardar a mesma estrutura interna no diálogo que o sentimento da saudade, peza central do seu pensamento. Ao fin e o cabo, a linguaxe do sentimento, na maioría dos casos, é silenciosa.

Por último, é necesario reivindicar neste apartado dedicado a linguaxe e ao pensamento o papel dos poetas lusófonos para a constitución do galego como lingua de pensamento, pois a linguaxe dos sentimentos é unha linguaxe silenciosa onde o importante non é o que se di senón como se di, a súa sonoridade, a súa lírica, e ninguén mellor que eles souberon recuperar e preservar o sentimento de saudade.

F) A linguaxe posibilitadora da cultura

A linguaxe, como vimos apuntando, é froito da necesidade imperiosa do ser humano de comunicar a súa autorrealización. Considera Piñeiro que "a linguaxe é un concepto que só ten realidade nas linguas. E as linguas, cada lingua, son o medio de expresión e de comunicación do home, ou sexa, son a substancia viva da creación cultural, polo mesmo, da propia realización do home"[360]. Máis adiante afirmará: "somos unha desas unidades naturais en que a humanidade se realiza. Somos unha desas formas de expresión do pulo creador da vida humana. Porque somos un pobo dotado dunha lingua e, polo mesmo, dunha cultura, somos unha realidade orixinal dentro do patrimonio humano"[361]. A linguaxe, tal e como apuntamos no apartado sobre o seu

[358] Heidegger, M., *Ser y Tempo*, § 34, p.183.

[359] Agís, M., *Anatomía do pensar*, p. 533.

[360] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, p., 92-93.

[361] Íbid., 95-96

carácter ontolóxico, libera ao ser humano do presente, permitíndolle facerse dono da temporalidade, pero tamén o libera da súa dependencia coa realidade. Como é posible? Grazas á cultura, posto que lle outorga a capacidade de modificar o seu medio, apelando de novo a esta como unha forma de expresión do ser humano, permitíndolle converter "o medio en 'mundo'. O mundo é, en rigor, unha creación do home"[362]. Vemos como desta forma a linguaxe obtén unha potencialidade infinita, posto que non só ten a capacidade de dicilo todo, senón que ten un pulo creador, polo cal o ser humano humaniza a realidade. Resúmeo Piñeiro dicindo que a cultura:

> "Non se limita a nos facilitar o dominio do espazo que ocupamos (...) senón que nos facilita o dominio do tempo. Crear respostas, conservalas e transmitilas é un proceso que fai actuar o pasado no presente. Cada xeración nova recibe o pasado cultural do seu pobo e, simultaneamente, actúa sobre el modificándoo e arrequecéndoo coas súas propias achegas"[363].

Mediante a palabra o ser humano vai ser capaz de obxectivar a realidade que o rodea formando parte da realidade natural pero ademais obxectívase a si mesmo ao se converter en creador dunha realidade cultural, isto é, é capaz de distanciarse e crear unha nova realidade simbólica; e ademais tería a capacidade de transmitila ao resto de individuos desa mesma comunidade, ou o que viría ser o mesmo, estariamos a presenciar o nacemento da cultura. Tomando en consideración o hasta aquí dito, o ser humano formaría parte dunha dobre realidade: por un lado a Realidade Natural (parte pasiva) e, por outra, grazas á linguaxe pode crear a Realidade Cultural (parte activa): "do mesmo xeito que o seu patrimonio natural lle vén dado biolóxicamente, o seu patrimonio cultural lle vén dado idiomáticamente"[364].

Grazas á palabra, o ser humano pódese obxectivar, co cal é capaz de liberarse de toda a temporalidade, do puro presente, e crear unha realidade cultural, posto que o seu ser agocharíase nestas dúas realidades. Amósase, como xa apuntamos, a linguaxe como "morada do ser". O ser do home estaría conxuntamente na realidade natural e na realidade cultural. Por iso tamén, a necesidade dunha pluralidade de linguas, pois cada lingua é unha nova manifestación do ser. Esta afirmación pode comprobarse nunha carta a Xosé Luís Allué, cando Piñeiro, ledo de que este se botara a escribir, lle di:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[362] *Ibídem*, p. 70.

[363] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", p. 83.

[364] Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas,* p. 73.

> "Todo ise destino que, hasta agora como pura posibilidade ábrese como horizonte espritoal da túa vida, acaba de se incorporar ó noso patrimoño común. Coa túa incorporación á comunidade idiomática, ó que eran posibilidás de orde persoal (...) pasan a ser posibilidás de Galicia mesma. A túa obra non será soio túa: será 'nosa', será de Galicia"[365].

É dicir, a linguaxe vai ser importante por dous motivos: porque será o vehículo de transmisión de cultura, pero ademais vai formar parte da propia cultura do pobo. De forma que linguaxe e cultura son dous elementos que se retroalimentan formando unha armazón difícil de separar. Tal e como concluímos no apartado anterior, queda demostrado que o galego serve como lingua de pensamento, é dicir, tal e como asegura Piñeiro no seu escrito *O pensamento galego,* o galego na súa oralidade serve como medio de comunicación tanto das súas ideas, como do seu desexar ou sentir; pero ademais desta dimensión, as linguas teñen a súa expresión escrita, posibilitando novos horizontes para a expresión cultural. Desta forma, Piñeiro vai sinalar dúas dimensións dentro da creación cultural das linguas: a dimensión oral que é fundamentalmente colectiva; e a dimensión escrita que é fundamentalmente individual[366]. Aínda que esta individualidade, cando sexa posta en mans da comunidade, formará parte do patrimonio cultural colectivo, como así se pon de manifesto na carta a Allué antes citada.

"O idioma é xa unha gran creación cultural colectiva. En realidade, a máis grande creación cultural colectiva"[367], por iso o nivel primario é o colectivo, posto que tamén é, como afirma Piñeiro, a primeira manifestación cultural dun pobo. De feito, isto foi o que aconteceu co galego, que, mentres o castelán se convertía na lingua oficial do Estado e de uso obrigatorio na escrita, o galego permaneceu vivo grazas ao seu uso oral entre as xentes do mar e do rural. Grazas ao pobo se conservou un patrimonio cultural moi rico, do que temos constancias desde a época dos Cancioneiros e do rico refraneiro que posuímos. A esta cultura oral débelle corresponder unha creación individual escrita, polo tanto a segunda das dimensión. Piñeiro considera que é nesta dimensión onde se produce o verdadeiro florecemento cultural, pois o espírito creador dun individuo contribúe a perpetuación e crecemento da cultura, "porque o verdadeiro xenio espiritual dun pobo ten que se valer da creación individual para chegar ao cume onde se acada a

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[365] Piñeiro, R., *Cartas a un mozo galego. Correspondencia con Xosé Luís Allué 1953-1967,* p. 35.

[366] Cfr. Piñeiro, R., "O pensamento galego", en: *Olladas no futuro,* p. 253.

[367] Piñeiro, R., "A defensa do idioma", p. 111.

universalidade"[368]. Atopámonos en Piñeiro esa pretensión de universalidade, característica propia da filosofía. Universalidade a que podemos chegar pero dende a individualidade de cada quen, ou mellor de cada pobo[369]. O pulo creador individual vai agochar a esencia propia do pobo, servindo esta como mellor representación da cultura que lle é propia. No caso de Galicia, serían Rosalía de Castro, Curros, Castelao, ou incluso o propio Piñeiro quen lle dá "expresión ao profundo sentir da comunidade galega e danlle, ao mesmo tempo, universalidade"[370]. Este tamén pode ser o motivo polo que Piñeiro en particular, pero tamén todos os pensadores que formaron parte da Xeración Galaxia, realizarán traducións das grandes obras literarias ou filosóficas ao galego, pois non só estaban demostrando que o galego pode ser lingua de cultura e expresión do pensamento filosófico, senón que contribuían a aumentar o patrimonio cultural grazas as achegas das grandes culturas. Sirva de exemplo a tradución do *Cancioneiro da poesía céltica* de Julius Pokorny da man de Celestino Fernández de la Vega e Ramón Piñeiro que, na xustificación da escolla, sinalan que buscaban "ademais do prestixio da lingua, vitalizar a nosa cultura, cumpría escoller unha obra que polo seu contido intrínseco puidese representar unha aportación substancial á cultura galega"[371]. Ademais disto, Piñeiro fala da pretensión europeísta da literatura galega, pois en certo modo esta perdurou grazas ás voces do exterior. É dicir, cando Galicia se atopaba silenciada idiomaticamente no referente a cultura, esta perdurou grazas aos traballos da chamada Galicia Exterior, dos grandes pensadores que se atopaban na emigración[372].

A cultura dun pobo, polo tanto, estaría conformada por dúas dimensións que poden ou non confluír no tempo: unha oral colectiva e a outra a escrita individual que debe desenvolverse na historia, pois "as culturas afincan as súas raíces na tradición e renden os seus froitos na historia"[373]. Dicimos que poden ou non confluír no tempo, porque, como vimos, no caso de Galicia esas dúas dimensións non se deron

[368] Piñeiro, R., "O pensamento galego", p. 254.

[369] Lembremos a sentencia recollida nos seus manuscritos: "o universal non se opón necesariamente ao particular".

[370] Piñeiro, R., "O pensamento galego", p. 255.

[371] Piñeiro, R., e Fernández de la Vega, C., "Aclaracións dos traductores", en: Pokorny, J., *Cancioneiro da poesía céltica*, Vigo: Galaxia, 1991, p. 5. Dispoñible en: https://books.google.es/books?id=IzLRYAqjXBQC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

[372] Cfr., Piñeiro, R., "O europeismo da lietatura galega" en: *O espertar da conciencia Galega. Galeguismo, cultura e identidade*, p. 302.

[373] Piñeiro, R., "O pensamento galego", p. 255.

conxuntamente. Interrupción que fixo que esa cultura escrita non se desenvolvera plenamente na historia. Neste sentido o nacemento da Editorial Galaxia no 1950 pode responder a isto. Galaxia foi unha estratexia cultural pola cal se pretendía espertar a conciencia galega, de forma que o pobo galego fose consciente da súa riqueza histórica, cultural e idiomática.

> "Para esta finalidade fundouse Galaxia, que levou a cabo un labor de divulgación da obra cultural das grandes figuras xa consagradas antes da Guerra Civil e de incorporación das novas figuras que ían xurdindo. Este labor cultural procuraba que os galegos descubrisen a súa identidade de pobo e tomasen consciencia dos problemas que como tal pobo terían que afrontar no futuro"[374].

O idioma ou a lingua e a cultura permítenlle a un pobo afirmar e reafirmar a súa personalidade propia. Galaxia pretendía espertar a conciencia de todos os galegos e galegas, para que así traballando xuntos, poder desenvolver a súa potencialidade individual, contribuíndo a aumentar a nosa cultura. Exprésao á perfección Miguel Barros: "sen lingua e sen cultura non hai pobo nin tampouco comunidade"[375]. Velaí a razón que Piñeiro concede á tarefa de preservar o patrimonio cultural e idiomático dos nosos devanceiros, e contribuír a afirmalo e incrementalo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[374] Piñeiro, R., "A política e a cultura no proceso restaurador da personalidade de Galicia", en: *O espertar da conciencia Galega. Galeguismo, cultura e identidade*, p. 53.

[375] Barros, M., *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo*, vol. I, p.18.

CAPITULO V:

APROXIMACIÓN Á SAUDADE NO CONTEXTO GALEGO-PORTUGUÉS

> "A verdadeira historia espiritual dos pobos sempre vén a identificarse coa historia da súa poesía. Mais alá das empresas políticas e das cobizas económicas, que en cada época van reagrupando os esforzos colectivos, queda sempre un fondo humano de sentimentos íntimos, de sentimentos espontáneos e xenerosos que se alimentan coa quentura do corazón e que lle falan á conciencia persoal da presenza da beleza e da fealdade, do ben e do mal, da xustiza e da inxustiza. Este fondo humano asolagado no interior de cada alma, (...), só na poesía atopa reflexo obxectivo"[376].

Dentro dos sentimentos, tal e como apuntamos no capítulo anterior, hai un que goza de especial interese no contexto lusófono: a saudade. Lembremos que para Piñeiro, "cando se trata de caracterizar a personalidade colectiva de Galicia ou de Portugal, as palabras "saudade" e "lirismo" sempre resultan ser as preferidas"[377]. Sendo a saudade o sentimento que mellor representa a vivencia espiritual destes dous pobos, e que máis aló perde significación.

A saudade é común aos dous pobos. Galicia foi a terra-nai deste sentimento, foi "o colo onde lanzou o seu primeiro laído de tristeza e de amor", e a literatura portuguesa foi quen primeiro tratou de definila. Segundo Julio Dantas, o lirismo portugués foi o que "fixo a palabra, o que a consagrou"[378]. Foron eles os que comezaron un camiño que souberon continuar prodixiosamente os poetas galegos como Rosalía de Castro. A saudade, como veremos, pasa por ser un sentimento propio que leva agochado o ser do home, é dicir, sentimento e ontoloxía veñen unidos a través da saudade. En definitiva, o que aquí se busca é reivindicar a importancia do sentimento, como eido fundamental para o coñecemento e comprensión do ser humano, en concreto, do sentimento de saudade por ser un sentimento propio dos países lusófonos e punto esencial de toda a filosofía de Ramón Piñeiro.

[376] Piñeiro, R., "A poesía de Luís Pimentel", en: Piñeiro, R., *Olladas no futuro,* p. 17.

[377] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", p. 82.

[378] Dantas, J., "Saudade gallega y saudade portuguesa", *La nación,* 08/11/1925. Este artigo de prensa encontrábase entre os manuscritos de Ramón Piñeiro que se custodian na Fundación Penzol.

A palabra Saudade vai aparecer por primeira vez no Códice Alcobacense nº 266 do século XIV titulado *Vida de Santo Amaro*: "meu senhor e meu amigo Amaro, grande saudade ora me leixades"[379]. Aínda que non hai certeza de que non fose emendado con posterioridade[380]. Mais, a pesar de que esta foi a primeira manifestación coa forma actual, as formas que lle precederon: soedade, soidade e suidade xa estaban presentes na tradición oral, como así o recollen os diferentes cancioneiros dos séculos XIII. Yara Frateschi, catedrática de Literatura portuguesa na Universidade de Campinas, fai un estudo sobre os termos soidade e suidade na lírica galego-portuguesa que lle permite comprobar que eses termos aparecían de forma recorrente nos xéneros máis ilustres: cantigas de amor, de amigo e de escarnio, aínda que tamén noutros de menos transcendencia como o de "desacordo". Foron os trobadores galaico-portugueses das cortes de D. Alfonso X e D. Dinis, respectivamente, os mellores gardiáns e precursores do termo, que intentaron ofrecer as primeiras consideracións deste vocábulo que define a alma de ambos pobos: sentimento de nostalxia acompañado da lembranza de alguén ou algo perdido[381]. Esta investigadora, así mesmo, sinala unha sutil diferenza entre as definición do termo ofrecidas dende as manifestacións da lírica profana e as da lírica relixiosa. Mentres que a primeira se trata dunha "ausência, falta ou desejo (de um objeto-alvo, explícito ou implícito), podendo acrescentar-se o 'cuidado, a rememoração constante'"[382], na segunda tratarse dunha significación equivalente a de falta ou desexo, pero no sentido máis estrito do termo, é dicir, non hai lembranza do pasado, senón desexo de futuro (transcendencia).

Estas primeiras manifestacións da saudade, moitas das cales están recollidas no libro da filóloga medievalista Carolina Michaëlis de Vasconcelos, van sufrir modificacións fonolóxicas e semánticas a partir do século XVI e, sobre todo, nos séculos XIX e XX. Dese xeito, faise necesario facer un percorrido polas achegas que se produciron no ámbito da literatura da lusofonía, pois atendendo ao dito por Heidegger,

[379] *Vida de Santo Amaro*, f. 116, *apud*. Vasconcelos, C.M. de, *A Saudade Portuguesa*, pp. 75-76.

[380] Tal e como xa apuntamos no epígrafe sobre a dimensión semántica da saudade do anterior capítulo, a forma "*soidade"* foi a máis usada ata 1580. Polo que resulta enigmático que nun códice do século XIV apareza xa a forma actual, "saudade", que non volve a xurdir ata o século XVI. Feito que leva a Carolina Michaëlis a considerar que se trata dunha emenda posterior ou un erro de lectura ou escritura por parte do editor do códice, Otto Klob. Cfr. Vasconcelos, C.M. de, *A Saudade Portuguesa*, p. 75 ss.

[381] Cfr. Frateschi, Y., "A *soidade/suidade* na lírica galego-portuguesa", pp. 807- 824, en: Rodríguez, J. L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. II, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000, pp. 814 ss.

[382] *Ibídem*, p. 823.

"os pensadores e poetas son os gardiáns desa morada"[383], para despois presentar a proposta de Ramón Piñeiro.

A) Portugal

1. D. Duarte, o primeiro teórico da saudade.

As primeiras expresións da "saudade" ou calquera das súas variantes formaron parte dos cancioneiros populares, e non vai ser ata o século XV cando nos encontremos co primeiro estudo acerca da saudade. Foi o rei-filósofo portugués Don Duarte o primeiro en teorizar arredor dela:

> "Eu não quero, nem brincado,
> dizer adeus a ninguém:
> Quem parte, leva saudades:
> quem fica, saudades tem"[384].

Don Duarte, rei de Portugal, sobre todo na súa obra *Leal Conselheiro*[385], vai sinalar xa a dicotomía, a loita interna á que nos leva a saudade. Vai soster que se trata máis ben dun sentimento que se atopa a medio camiño entre o pracer e a tristeza. A saudade sería un deleite, unha afección da alma que permanece no corazón daquel que experimenta a ausencia de alguén querido ou da falta da súa terra. Como podemos apreciar, neste fragmento atopámonos unha aproximación a definición de saudade que se encontra ligada a gran parte dos poetas. Así, a saudade corresponderíase co sentimento de soidade, pois as dúas coinciden semanticamente[386]. O que aquí se nos está presentando, e que se verá reflectido en autores posteriores, é un sentimento que viría provocado pola dor ou a ausencia de alguén querido.

---

[383] Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, p. 12.

[384] Citado en: Landeira, R., *La saudade en el renacimiento de la literatura gallega*, Vigo: Galaxia, 1970, p. 16.

[385] O *Leal Conselheiro* é un tratado filosófico de 1438 de carácter moralizante e político. O manuscrito que o contiña vai ser confiscado por Carlos VIII de Francia tan só sesenta anos máis tarde. Por esta razón, na actualidade, esta obra atópase na Biblioteca Nacional de Francia.

[386] Piñeiro dirá o seguinte: "Cando o home vive soidade, dirá que sente saudade, ou suidade, quedando así ben claro que se soidade é unha *situación* do home, a saudade é o *sentimento* desa situación". Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 49.

D. Duarte vai ser quen de transformar, segundo afirma Afonso Botelho[387], a saudade en problema do espírito, comezando o problemático camiño filosófico da reflexión en torno á saudade. O punto de partida vai ser a distinción entre noxo, tristeza, pensar, desgusto, repugnancia e suidade (saudade), para concluír que "a suidade não descende de cada uma destas partes, mas é um sentido que vem da sensualidade, e não da razão, e faz sentir às vezes os sentidos da tristeza e do nojo"[388]. A saudade pertence a sensibilidade, ao corazón e non á razón, lembrándonos o pensamento 277 de Pascal: "O corazón ten as súas razóns que a Razón non coñece"[389], ou en relación ao que nos ocupa, podemos parafraseala da seguinte maneira "o corazón sinte saudades que a razón non percibe/coñece". O sentimento de saudade radica no corazón, ou mellor dito, na sensibilidade, polo que parece estar a filosofía do rei-filosofo en concordancia coa fenomenoloxía ao reivindicar que a razón non é a única forma de coñecemento, senón que a sensibilidade aporta información necesaria para o coñecemento do ser.

En canto á definición e aproximación ao sentimento de saudade, D. Duarte parece querer afastarse da caracterización psicoloxicista sen conseguilo de todo, posto que separa a saudade da tristeza ou da dor por tratarse dun sentimento que vai alén dun mero fenómeno psíquico restritivo, no sentido que podemos afirmar con total rotundidade que causa pracer ou dano. A saudade de ser algo, sería a síntese dos contrarios, o *entre*, se así o queremos, situado entre o desexo e a lembranza do ben perdido. É precisamente isto o que provoca que non se afastase definitivamente desta perspectiva, porque a saudade sigue sendo saudade de algo, dun ben perdido, e non do Ser, ou, como consecuencia, da introspección existencial do propio individuo.

[387] Cfr. Botelho, A., "D. Duarte e a fenomenologia da saudade" en: Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofia da saudade*.

[388] D. Duarte, *Leal Conselheiro*, cap. XXV, *apud*. Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofía da saudade*, p. 14.

[389] Pascal, *Pensées*, París: Librairie Générale Française, 1972, p. 134.

2. Bernardim Ribeiro, o poeta saudoso

Un século máis tarde que o rei-filósofo D. Duarte, Bernardim Ribeiro presenta a súa obra *Menina e Moça ou Saudades,* libro contra a morte do reiseñor, símbolo inmortal da saudade portuguesa[390]:

> "Não tardou muito que, estando eu assi cuidando sobre um verde ramo que por cima da ágoa se estendia se veo apousentar um roussinol e começou tão docemente cantar que de todo me levou após si o meu sentido de ouvir. E ele cada vez crescia mais em seus queixumes, cada hora parecia que como cansado queria acabar, senão quando tornava como que começava então. A triste da avezinha que, estando-se assi queixando, não sei como, caío morta sobre a ágoa, e caindo por entre as ramas, muitas folhas caíram também com ela!"[391].

Este fragmento ven ilustrar en que vai consistir o sentimento de saudade, posto que, tal e como se indica, o reiseñor comeza co seu doce cantar para ir dando paso a un canto máis melancólico e tristeiro. Faise evidente esta proximidade coa saudade na seguinte afirmación de Apuleio: "os reiseñores, nas súas recónditas soidades, debullan cos seus trinos o canto xubiloso da adolescencia"[392]. Tamén Homero amosa o carácter íntimo e docemente tristeiro do cantar do reiseñor cando di: "as veces, pola tarde, oíselle, solitario, da caza tornando, mentres coas canas unha música toca pracenteira; a este non lle avantaxaría a melodioso o paxaro (o reiseñor) que, entre a follaxe da primavera rica en flores, o seu lamento derrama e verte o doce son do seu canto"[393].

---

[390] O nome de reiseñor provén do mito grego de Filomela, e, neste sentido, o seu canto melodioso, ademais de ser considerado positivamente como comezo da primavera, tamén aparece noutras interpretacións que apuntan ao canto melancólico e nostálxico desta ave. Así mesmo, o reiseñor tamén serviu como símbolo dos trobadores medievais. Teixeira de Pascoaes tamén empregará a imaxe do reiseñor nos seus poemas sobre a saudade. Cfr. Pascoaes, T. de, "Sempre", en: *Belo, Á minha alma. Sempre. Terra proibida*, p. 141. Entre os pensadores galegos, Ramón Cabanillas tamén fará referencia a esta metáfora no seu discurso de entrada na Real Academia Galega: *A Saudade nos poetas gallegos*, A Coruña: Tip. "El noroeste", 1920, p. 14 (dispoñible en formato dixital: http://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/book/11). Tamén Manuel Fabeiro Gómez, nun poema dedicado a Rosalía de Castro, a "senhora da saudade" como a denominaba Pascoaes, fai uso desta imaxe: "Rousiñol doutra vida, posto por Deus na Terra. /Cansa de falar a cotío das mágoas e a saudade, /un miragre do Ceo fico dela / a alma de Galicia, o corazón meirade, / unha Illa da pena". Fabeiro Gómez, "Falo de Rosalía", en: AA. VV., *Presencia de Rosalía. Homenaxe no noventa cabodano do seu pasamento*, Vigo: Patronato Rosalía de Castro, 1975, p. 97. Para unha maior información sobre o simbolismo do reiseñor véxase: Mariño Ferro, X. R., *El simbolismo animal: creencias y significados en la cultura occidental*, Madrid: Encuentro, 1996, pp. 393-395.

[391] Ribeiro, B., *Menina e Moça*, Lisboa: Comunicação, 1984, p. 63.

[392] Apuleyo, *Flórida*, XVII, 17.

[393] Homero, *Himnos Homéricos*, XIX, Madrid: Cátedra, 2005, p. 341. Cómpre aclarar que a autoría destes *Himnos* foi atribuída a Homero polo prestixio do que gozaba entre os gregos, aínda que non hai certeza de que fora el o autor dos mesmos.

O lirismo que se amosa no fragmento antes citado vai estar presente en toda a obra. Esa consideración da saudade é precisamente un sentimento que se encontra entre contrarios: presenza-ausencia, alegría-tristeza, etc. A saudade aparece como un *entre* que se atopa perfectamente simbolizada nesta pasaxe. José Noronha, na análise que fai da obra de Bernardim Ribeiro, sinala o carácter simbólico do diálogo entre os dous reiseñores, posto que unhas páxinas máis adiante dise: "ante os meus olhos, sobre aquele ramo que a cobre, se veo pôr um roussinol docemente cantando. De quando em quando parecia que lhe respondia outro lá muito **longe**"[394], e a súa morte veñen a representar o paso da vida a morte, o vínculo entre o amor e a morte; e incluso as follas do freixo que caen tras o reiseñor veñen a representar a fraxilidade da vida[395].

Mais, podemos facer outra lectura, posto que o canto entre as dúas aves ven a significar a distancia na que se atopan e o seu pranto expresa a 'saudade' de atopar presente a ausencia, é máis, descríbese no texto como o canto doce do reiseñor se tornaba cada vez máis nos seus '*queixumes'*, ao exteriorizar ese sentimento. O propio Teixeira de Pascoaes fai referencia a obra de Bernardim como restaurador da tristeza característica, i. e. a saudade, do pobo portugués, cando di del: "A alma portuguesa, que nasceu chorando a ausencia do seu amor e preguntando por ele *às flores do verde pino* e às avezinhas que cantam nas ramagens, despois de comungar o mar, a terra e novos céus, outra vez se concentra e extasia na sua original tristeza"[396].

Tamén na obra de Bernardim Ribeiro atopámonos cunha nota distintiva, no sentido literal do termo, que ven caracterizar a aqueles textos que pretenden amosar a saudade. Dinos Piñeiro nos seus manuscritos que "a expresión do sentimento é rítmica. O ritmo é a linguaxe do sentimento"[397], por iso a forma en que se amosa a saudade é través da música ou ritmo sonoro e da lírica ou ritmo verbal. En *Menina e Moça* encontramos esta sonoridade verbal, en varios pasaxes, pero tomemos polo menos dous para ilustralo. En primeiro lugar, a última pasaxe do canto do reiseñor, e tamén a

[394] Ribeiro, B., *Menina e Moça*, p. 67. (A negriña é nosa).

[395] Cfr. Nohonha, J., *Para uma leitura de Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, Lisboa: Editorial Presença, 1997, pp. 45 ss.

[396] Pascoaes, T. de, *Os poetas lusíadas*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1987, p. 91. Neste fragmento, Pascoaes emprega a mesma simboloxía que Bernardim Ribeiro para facer referencia a súa obra: o lamento tristeiro do reiseñor que co seu canto expresa a saudade.

[397] Piñeiro, R., "Diversas formas da saudade", en: Piñeiro, R., *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol).

seguinte que parece amosar perfectamente o que é a saudade: "E com estas palavras, que Avalor dissera com a vista já no mar que daquele lugar se divisara **longe**, não descobrisse a tristeza que a lembrança sobre ele trazia doutra parte, no que conheceu aquela donzela que namorado devia ser"[398].

Antonio Gallego fai unha análise musical da expresión '*lá muito longe'* e como parece haber unha equivalencia dentro da escala musical, pero o uso de *'longe'* no texto de Bernardim é algo recorrente, en moitas ocasións relacionado coa saudade, como se pode observar no fragmento de Avalor, pois "*longe* é unha das palabras usadas con máis intención aliterativa dunha parte, porque é en certa maneira medida da saudade (...), e de outra porque nela se confunden os perfiles do real e as siluetas do ideal: *longe* parece a aresta na que se funden os dous planos"[399]. É a figura de Avalor quen mellor vai encarnar a saudade, pois amósase perdido e atrapado entre a lembranza de volver e a alegría dese recordo. Sirva o seguinte fragmento como exemplo:

"Pela ribeira dum rio
que leva as ágoas ao mar,
vai o triste de Avalor;
não sabe se há-de tornar.
As ágoas levam seu bem,
ele leva o seu pesar"[400].

A saudade entendida, polo tanto, como o *entre* dos contrarios, neste caso o amor e a morte, ou a vida e a morte, dous planos que son constantes ao longo de toda a novela. Tristeza e nostalxia, desesperación e esperanza que se manifestas nas almas dos distintos personaxes, que sen dicilo fan referencia a saudade, pois como dicir aquilo que fuxe e non se deixa atrapar? Mais Bernardim, a pesar de que no corpo do texto non apareza explicitamente, mostra as súa intención no título da mesma: *Saudades: historia de Menina e Moça.*

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

[398] Ribeiro, B., *Menina e Moça*, p. 187. (A negrita é nosa).

[399] Gallego, A., *Bernardim Ribeiro y su novela "Menina e Moça"*, Madrid: CSIC, 1960, p. 59.

[400] Ribeiro, B., *Menina e Moça*, p. 179.

3. Francisco Manoel de Melo: amor, ausencia e saudade

O autor lusitano, vai considerar a saudade como primoxénita do amor e a ausencia. Ao igual que acontecía co rei-filósofo, a saudade pertence a sensibilidade, sendo esta unha paixón da alma que se atopa entre a alegría e a dor, chegando a concluír que a saudade "é um mal, de que se gosta, e um bem, que se padece"[401]. Esta definición vai ser amplamente aceptada, posto que será recollida por diversos autores como o rei João IV de Portugal, tal e como o nos di o periodista portugués no seu artigo *Saudade gallega y saudade portuguesa*[402]. Tamén o propio Piñeiro tíñaa recollida nos seus manuscritos.

A saudade en Francisco Manoel de Melo volve atoparse inserida nunha dualidade, posto que este sentimento vincula ao amor coa dor da distancia. Pero ademais, ao igual que ocorría con D. Duarte, a definición da saudade leva implícita unha dualidade antropolóxica: sensibilidade e razón. A saudade, deste xeito, non só aparece como unha lembranza do pasado senón como unha arela de futuro, un futuro que busca a inmortalidade do espírito e que só a través do sentimento saudoso lembramos o noso vencello co indefinido: "um desejo vivo, uma reminiscência forçosa, com que apetecemos espiritualmente o que não havemos visto jamais, nem ainda ouvido, e temporalmente, o que está de nós remoto e incerto; mas um e outro fim, sempre debaixo das premissas de bom e deleitável"[403]. Consonte ao aquí apuntado, é inevitable lembrar a teoría da reminiscencia platónica, onde a alma, nun exercicio de rememoración, pode obter coñecemento porque estivo en contacto coas ideas no mundo intelixible[404]. No caso de Melo, a saudade é a que por reminiscencia permite lembrar o divino, aquilo que se busca sen saber o que é, unha procura de inmortalidade que conxuga en nós o anhelo e a incerteza, a esperanza e o medo[405].

---

[401] Melo, F.M. de, "Epanáforas de Vária História Portuguesa, Epanáfora", Amorosa III, 1660, en. Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofía da saudade*, p. 20.

[402] Dantas, J. , "Saudade gallega y saudade portuguesa", *La Nación*, 08/11/1925.

[403] *Ibidem.*

[404] Cfr. Platón, *Menón*, 81c-82a.

[405] De xeito similar, Rosalía parece estar na mesma procura: "Eu non sei o que busco eternamente/ na terra, no aire ou no ceo;/eu non sei o que busco, pero é algo/que perdín non sei cando e que non atopo, ainda cando soñe que invisible habita/ en todo canto toco e canto vexo". Rosalía de Castro, "En las orillas del Sar", en: *Poesías*, p. 364.

4. Teixeira de Pascoaes, palatino da saudade

Teixeira de Pascoaes, o palatino da saudade, é o máximo expoñente da saudade portuguesa. Grazas a súa obra eleva a poesía a filosofía. Para este autor, a saudade sería unha forma característica mediante a cal o pobo portugués pode enfrontarse coa súa existencia[406]. Este sentimento, que para o poeta lusitano, era de orixe da unión entre o paganismo greco-romano e o cristianismo xudaico, vaise revelar como lazo de unión do sistema filosófico de Pascoaes. Polo tanto, a saudade será a guía do seu sistema e así o manifesta na súa obra *Os Poetas Lusíadas:*

> "Há palavras que são estrelas. Pela análise da sua frouxa luz remota, podemos descobrir os sentimentos e pensamentos que a formam. Há certas palavras, como *esperança, lembrança, amor, saudade,* que representam as supremas cristalizações da alma universal, agindo através do homem, São estrelas"[407].

Atopamos, polo tanto, unha concepción da saudade como transcendencia ao estar ligada a *Renascença* ou a salvación en Teixeira de Pascoaes, algo que terá, máis adiante, unha gran influencia en Ramón Piñeiro. Pascoaes, na súa obra *A saudade e o saudosismo,* vai a expoñer a súa concepción da saudade ligada a *renascença* portuguesa onde esta vai ser o reflexo da alma portuguesa, da esencia relixiosa. A saudade como:

> "O *sentimento-ideia, a emoção reflectida,* onde tudo o que existe, corpo e alma, dor e alegria, amor e desejo, terra e céu, atinge a sua unidade divina. Eis a Saudade vista na sua essência religiosa e não no seu aspecto superficial e anedótico de simples *gosto amargo de infelizes'*[408].

A pretensión de Pascoaes e conseguir un pensamento unitario, de xeito que busca a transformación da soidade individual nunha sorte de religación de todos os seres, polo tanto unha procura dunha universalización do sentimento saudoso[409]. Grazas a este pequeno fragmento podemos establecer os tres suxeitos protagonistas da obra de Pascoaes: o ser humano, o Universo e Deus, que van estar entrelazados no seu pensamento, conformando un sistema unitario. A Natureza vaise revelar como reflexo da creación divina. Desta forma, Deus non é próximo ao ser humano, senón que o ser humano é quen de asumir o encargo da conciencia universal. Deus revélase na Natureza

[406] Mayoral, M., *La poesía de Rosalía de Castro,* Madrid: Gredos, 1974, p. 198.

[407] Pascoaes, T. de, *Os poetas lusíadas*, p. 95.

[408] Pascoaes, T. de, *A saudade e o saudosismo*, p. 36.

[409] Cfr. Quadros, A., "Teixeira de Pascoaes e a filosofia da saudade", en: Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofía da saudade*, p. 751.

pero non de forma completa como ocorre co coñecemento do Ser. Como se produce, polo tanto, ese coñecemento do Ser? De igual maneira que percibímos o tempo no momento e o espazo concretos, o ser percíbese *sendo*. E se, nos apoiamos no que nos di Piñeiro, sentindo. De este xeito, volvemos atopar esa ambivalencia da presenza e ausencia[410].

Tomando en consideración o ata aquí dito, para unha análise do pensamento de Pascoaes imos seguir a división que estableceu João Ferreira, consonte a xa establecida por Magalhães no seu estudo sobre a saudade, titulado *Metafísica e Saudade*[411]: saudosismo lusitano, saudosismo poético ou cósmico, saudosismo ontolóxico ou metafísico e saudosismo relixioso[412]. O primeiro deles, o saudosismo lusitano, é considerado para Teixeira unha necesidade do pobo portugués. Do mesmo xeito que fará Ramón Piñeiro anos máis tarde ao reivindicar a necesidade de reafirmar a conciencia galega, Pascoaes fala da necesidade de recuperar a esencia e o espírito da patria portuguesa que se foi perdendo, "os portugueses necessitam, por tanto, de comungar a *alma lusíada, camoneana, popular*, que encerra, na sua essência de saudade, um alto e original sentido da Vida e do Universo, susceptível de se converter em nova Civilização"[413]. Será, polo tanto a saudade, sentimento que segundo el non ten equivalencia máis ala do pobo portugués, a que vai servir de forza espiritual. Este saudosismo do que vimos falando, apreciase fundamentalmente no seu poema *Marános* que vai a estar dedicado a Galicia, razón pola cal se entende que non faga referencia explícita desta ao falar da saudade, pero o sentimento de irmanamento está presente, como así o di nesta mesma obra:

"Galiza, terra irmã de Portugal,
Que a divina Saudade transfigura,
A tua alma é rosa matinal,
Onde uma lágrima de Deus fulgura.
Terra da nossa infância virginal,

[410] Cfr. Pinharanda Gomes, J., "A antropologia da saudade: o *homem universal* de Pascoaes", en: VV.AA., *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000). Antas do I Congreso Internacional*, vol. I, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009, pp. 407-420.

[411] António de Magalhães, S.J., *Metafísica e Saudade,* en: Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofía da saudade*, pp. 274-282.

[412] Cfr. Ferreira, J., "A saudade e o saudosismo em Teixeira de Pascoaes", en: Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofía da saudade*, pp. 726-748.

[413] Pascoaes, T. de, "A era lusíada", en: Pascoaes, T., *A saudade e o saudosismo*, p. 155.

Altar de Rosalía e da Ternura,
Dedico-te estes versos, que, uma vez,
Compus, em alto cerro montanhês".[414]

Esta obra vai a narrar o encontro entre Marános e a Saudade, que será presentada case como unha santa, que proveerá ao pobo Portugués. É dicir, a saudade vai ser quen, tras a lembranza do pasado, de traer a esperanza do futuro. Deste xeito, podemos destacar tres figuras nesta obra de Pascoaes: por un lado estaría Marános que se apartou da sociedade por abandonar a "essência original da sua Raça", e que ven a representar a noite; fronte a esta figura atópase a "eterna luz que o fecunda" proveniente de Eleonor[415]; e como figura central, ou mellor intermediaria, está a Saudade: lembranza e desexo, pasado e futuro, luz e sombra .... que vai servir de punto de unión entre Marános e Eleonor. Pascoaes parece condensar ese vínculo da saudade no seguinte fragmento dunha obra que vería a luz oito anos máis tarde, *Os poetas Lusíadas:* "A alegría da lembrança que restitui e a tristeza da esperança que só promete, casadas numa tendência indefinida e ansiosa, dão o corpo abstracto da tristeza lusitana, que é a tristeza da saudade ou propriamente a Saudade"[416]. Deste xeito, para Pascoaes o carácter saudoso caracterízase por una completa harmonía entre contrarios: paganismo versus Cristianismo, Presenza e Ausencia, Alegría e Tristeza, etc. Mais é unha harmonía dinámica: un constante facerse[417].

O saudosismo lusitano en Teixeira de Pascoaes vai significar que a lembranza do pasado, xunto co noso agora do presente, vai marcar a guía para o camiñar cara o futuro

[414] Pascoaes, T. de, "Oferta" en: Pascoaes, T., *Marânus,* Lisboa: Assirio & Alvim, 1990, p. 4. Así mesmo, a dedicatoria da segunda edición desta mesma obra comeza coas mesma verbas, algo que emociona a Vicente Risco que non só o cita textualmente no número cinco da revista *Nós,* senón que recolle un fragmento dunha carta de Pascoaes onde di: "A Galiza é irmã e mãe de Portugal. Portugal saiu dos seios da Galiza; despois abandonou o tempo do seu regresso ao lar materno". Risco, V., "O 'Maráno' de Teixeira de Pascoaes", en: *Nós: boletín mensual da cultura galega: órgao da Sociedade Galega de Pubricacións "Nós",* Ano II, nº. 5 (24 de xuño de 1920). Dispoñible en versión dixital en: https://biblioteca.galiciana.gal/revistanos/gl/consulta/registro.do?control=BDG20120000681. Esta mesma idea tamén a podemos atopar en: Pascoaes, T. de, *A saudade e o saudosismo*, p. 108. Ademais entre a súa extensa bibliografía, hai múltiples poemas dedicados a Galicia ou os seus poetas, cabe destacar "Fala do Sol" dedicado "aos jovens poetas galegos" publicado no primeiro número da revista *Nós.*

[415] Cfr. Pascoaes, *Marânos,* pp. 5-11.

[416] Pascoaes, T. de, *Os poetas lusíadas,* p. 92. Nótese que Pascoaes escribe saudade a primeira en minúscula e a segunda en maiuscula para sinalar o carácter 'divino' da mesma, é decir, o Saudade será una "Virgem pura", grao máis alto de trascendencia, como veremos.

[417] Cfr. Prado Coelho (dir.), *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira*, Porto: Livraria Figueirinhas, 1960, p. 753.

para que o pobo portugués recobre a súa verdadeira alma. Neste sentido podemos facer unha distinción entre o saudosismo desde o punto de vista histórico-literario, desenvolto por unha escola poética como é o caso da obra de Teixeira de Pascoaes; pero tamén desde un punto de vista histórico-cultural onde se busca estudar e comprender a nota distintiva da cultura portuguesa, centrándose no estudo da saudade, destacando a figura de Pascoaes pero tamén do integrantes e colaboradores da revista *A Águia*[418]. Polo tanto, atopamos un movemento literario, sobre todo de carácter poético, onde Pascoaes vai ser a figura central da coñecida como *Renasçensa Portuguesa*, onde hai unha procura de fundamentación dunha filosofía portuguesa, ou mellor dunha filosofía galaico-portuguesa, sustentada pola saudade.

O segundo dos saudosismos que podemos diferenciar en Teixeira de Pascoaes é o poético que fai referencia a "interpretação saudosa do mundo, sob o ângulo poético, ou seja, nas suas manifestações de silêncio, harmonia, som, mistério e deslumbramento"[419]. A poesía para Pascoaes é a ponte que vai unir ao ser humano de carne e oso coa beleza, o movemento á enerxía da natureza. A alma do poeta servirá, polo tanto, como nexo de unión entre o máis carnal e, por así dicir, as máximas ideas platónicas. Pero entendendo que esas ideas fan que o ser humano contemple a Natureza como realmente é: unha magnífica e maxistral obra. Así o expresa no seguinte poema dedicado aos poetas:

"Sou fraga da montanha, névoa astral,
Quimérica figura matinal,
Imagem de alma em terra modelada.

Sou o homem de si mesmo fugitivo;
Fantasma a delirar, mistério vivo,
A loucura de Deus, o sonho e o nada"[420].

A visión poética, ao igual que acontece coa filosofía[421], nace do asombro, do deslumbramento, é, polo tanto, unha visión espontánea, directa e intuitiva[422]. A

[418] Cfr. *Ibídem,* p. 752.

[419] Ferreira, J., "A saudade e o saudosismo em Teixeira de Pascoaes", p. 735.

[420] Pascoaes, T. de, "Sempre", en: *Belo, Á minha alma. Sempre. Terra proibida*, p. 104.

[421] Recórdese a seguinte afirmación de Aristóteles: "os homes comezan e comezaron sempre a filosofar movidos pola admiración". Aristóteles, *Metafísica*, 982b.

[422] Cfr. Ferreira, J., "A saudade e o saudosismo em Teixeira de Pascoaes", p. 736.

diferenza da connotación pexorativa que tiña Platón dos poetas[423], en Pascoaes son eles os que poden de fusionarse coa Natureza dunha forma harmoniosa. Parece que o individuo non a pode coñecer completamente senón a través da poesía. Ao fin e o cabo está en consonancia co que dixemos da obra de Bernardim Ribeiro, no momento en que a saudade se desvela como o método, no caso de Pascoaes, para saber do mundo, da natureza e de Deus, a mellor forma de expresar esa saudade é a través da música ou da lírica[424]. Pascoaes opta pola segunda.

A poesía, e tamén a saudade, van descubrirse como unha vía do coñecemento, onde Pascoaes vai antepoñer a intelixencia intuitiva fronte a razón abstracta, e o coñecemento poético-emotivo sobre o racional-científico[425]. Neste sentido, a súa visión do mundo vai ser unha imaxe da interpretación que vai realizar da alma humana, de xeito que a melancolía, a tristeza e saudade presente no mundo inerte, son un fiel reflexo da soidade interior, ou do sentimento saudoso do propio individuo:

---

[423] No *Banquete*, Platón vai tratar o paso do mito ao logos, de xeito que a desaparición do primeiro vai supor a aparición do segundo. A palabra poética vai aparecer como un simulacro do mito, e polo tanto como unha palabra que carece de verdade, fronte a palabra filosófico que si procura a súa consecución. Posteriormente, no seu diálogo da *República*, Platón expulsa aos poetas da cidade ideal, porque os seu textos levan aos seres humanos polas 'tebras' e non pola senda iluminadora da verdade. A arte e a literatura son para Platón unha *mímesis* dos seres do mundo sensible, que xa son unha copia das ideas. Polo tanto, todo aquel que busque coñecemento a través das obras poéticas está lonxe da verdadeira *areté*, producíndose por parte de Platón o que podemos chamar unha "condenación da poesía". Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, México: FCE, 2006, p. 14. Neste sentido, Piñeiro vai a rachar coa aparente contradición entre poesía e filosofía ao considerar que "o vello arredamento entre Poesía (lírica) e Filosofía, unha choída na esfera intelectual e a outra na sentimental, non atinxe á raíz última de ambas, que hoxe en día se considera común e única: a intimidade radical do home". Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 27. Para un estudo máis completo sobre a concepción da poesía no pensamento grego, véxase: Gil, L., *Censura en el mundo antiguo*, Madrid: Revista de Occidente, p. 1961, pp.77-105.

[424] Un exemplo de saudade expresada a través da música atopámola Andrés Gaos. O compositor coruñés, que pasou grande parte da súa vida en Arxentina, sempre levou na súa lembranza a súa terra natal e así o plasma na súa música. Son varias as pezas as que dedica a Galicia: *Aires Gallegos, Muiñeira* (peza nº. 2 da súa *suit* para piano), entre outras. Polas súas circunstancias persoais Gaos experimentou non só o feito de estar lonxe de Galicia senón tamén de sentir ese sentimento de soidade existencial. Tanto é así que o crítico musical, Julio Andrade Malde, sinala que a morriña e a saudade son os sentimentos que acompañan ao compositor galego nas súas pezas para piano. Con respecto a saudade sinala Malde: "Andrés Gaos experimentou a saudade dun modo intenso porque foi un home profundamente sentimental, como tantos galegos, estivo con frecuencia moi so, foi incomprendido, e sufriu a angustia vital, ao extremo de acariciar a idea do suicidio". Andrade Malde, J., " Morriña e saudade no piano de Gaos", en: *Andrés Gaos Berea: un achegamento á súa figura e á súa música*, A Coruña: Universidade de A Coruña Servizo de Publicacións, 2012, p. 171.

[425] Cfr. Coutinho, J., *O pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudio Hermenêutico e crítico",* Braga: Facultade de Filosofía, Universidade Católica Portuguesa, 1994, p. 186. Dispoñible en: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13514/1/O%20pensamento%20de%20T.%20de%20Pascoaes.pdf. O propio Teixeira de Pascoaes comenta que "quando uma ideia se comove, despreza a dialéctica; e é *sendo* e não *raciocinando* que ela prova a sua verdade". Pascoaes, T. de, *Arte de ser português*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1991, p. 76.

"E assim nesta secreta intimidade
Que entre o meu sêr existe e o mundo todo,
Irei cantando o canto da saudade"[426].

O poeta vai ser a raíz de todo, pois a sensibilidade da que vai gozar o poeta saudoso vaille permitir servir de lazo de unión co Universal da Natureza. É dicir, o poeta é capaz de sentir as cousas do mundo e transmitir ese sentimento que é un: a saudade. Por que é importante coñecer o sentir das cousas? Porque estas remítennos en última instancia a esta Natureza con maiúscula que non é outra cousa que Deus. Neste sentido podemos comprender por que estamos a falar dun saudosismo cósmico. Sirva o seguinte fragmento como exemplo disto que estamos comentando:

"Longe de min, da terra e mais do céu profundo,
Ouço as cousas cantar seu fúnebre desgosto...
Como o espectro de Deus ensombra o mundo,
Às horas do sol-posto!
Ó saudade de Deus! Dor cósmica! Tristeza!
Ó mágoa indefinida,
Na qual se perde, além da minha vida,
Esta presença morta que me pesa!
Longe de tudo, sou quimérica saudade...
A própria Criação,
Em corpo de silèncio e solidão
E o seu fantasma eterno – a Divindade..."[427].

O pensamento saudoso de Pascoaes ten, polo tanto, unha connotación panteísta. No entanto, o poeta recoñece que o seu panteísmo non debe ser entendido como os demais, posto que non se produce unha identificación ontolóxica da Natureza con Deus, senón que debe ser comprendido como unha representación ou imaxe da creación de Deus. Deus móstrase como sombra espiritualizada na natureza[428]. Esta consideración panteísta vai estar intimamente vinculada coa saudade, de aí que Pascoaes mencione o seguinte: "a saudade humanizada e compreendendo a Natureza, avultando numa só imagem feminina, voluptuosa e virginal, é o símbolo eterno da Realidade conjugada com a Verdade; quer dizer, do Universo e de Deus"[429]. Será, pois, misión do poeta

[426] Pascoaes, T. de, *Sempre,* Porto, 1915, p. 17, *apud*. Ferreira, J., "A saudade e o saudosismo em Teixeira de Pascoaes", p. 737.

[427] Pascoaes, T. de, "Sempre", p. 194.

[428] Cfr. António de Magalhães, S. J., "A filosofía da saudade", en: Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofía da saudade,* p. 260.

[429] Pascoaes, T. de, *Os poetas lusíadas*, p. 172.

vivificar a alma de cada unha das cousas presentes na natureza: "o poeta fala, entre os homens, a linguagem de Deus, para que eles se conheçam na súa própria natureza etérea e progridam moralmente"[430]. Sinala João Ferreira que o mesmo acto poético xa implica intrinsecamente o acto de ser, mais a súa realidade terá unhas características diferentes, posto que do mesmo xeito que ocorrerá coa saudade, será a súa inefabilidade o trazo definitorio desta. Que ven ser reflexo, precisamente, da inefabilidade da alma das cousas: beleza, unidade ou verdade[431].

O terceiro dos saudodismos que sinalamos é o ontolóxico. É o ser humano o que se sinte saudoso, e, polo tanto, é necesario tratar da natureza e a orixe deste, é dicir, vainos conducir a súa ontoloxía. Do mesmo modo que ocorría con Ramón Piñeiro, o ser humano vaise saber limitado. A diferenza de Deus, o individuo vaise saber imperfecto, e é aquí onde vai radicar a esencia da Saudade. Esta vaise presentar de novo como esa ambivalencia entre a sombra e luz, entre a presenza e ausencia, como un "sentimento ontológico de um ser em situação precária"[432]. O ser humano saudoso vaise atopar entre dous mundos: o das carencias ou o mundo sensible, e o da plenitude ou o reino de Deus. Parece que hai unha similitude co pensamento de Sto. Agostiño ao falar das dúas cidades, mais en Pascoaes o mundo sensible ou 'cidade terreal' non ten o carácter pexorativo presente no bispo de Hipona, posto que aquí é o posibilitador do encontro con Deus, ou mellor dito, o posibilitador de que sintamos Saudade de Deus:

"Eu canto no crepúsculo ... A Tristeza
Recorda-me longínqua aspiração,
Na qual pressinto a imagem da Beleza
Que os meus olhos, um dia, alcançarão...
A paisagem, na sombra, sonha e reza...
Seu vulto é de fantástica visão.
Dir-se-á que a empedernida Natureza
Tem lágrimas a arder no coração.
E canto a minha mágoa, vou cantando...
E vou, saudoso e pálido, ficando
Mais distante de min, mais para além...
Nesta melancolia, que é chorar
Sem lágrimas, eu vivo a meditar

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

[430] Pascoaes, T. de., *Arte de ser português,* p. 81.

[431] Ferreira, J., "A saudade e o saudosismo em Teixeira de Pascoaes", p. 740.

[432] *Ibídem,* p. 742.

No que me prende...a terra, o céu, alguém?"[433].

Tomando en consideración este poema, podemos comprobar como o elemento fundamental do saudossimo de Pascoaes radica no seu carácter ontolóxico, posto que a melancolía íntima do individuo, esa tristeza e dor pola carencia e o saberse limitado permite a procura do Ser, pois o que sinte non é outra cosa senón, "o sentimento da ausência do Ser no ser imperfecto, mas não da simples ausência, sentimento de privação, de perfeição devida"[434], é dicir, a Saudade. Para Pascoaes o Ser atópase implícito na Saudade posto que a única forma de acadalo é a través do Absoluto. Neste senso, afirma Magalhães que "a mais profunda vivência sentimental é de *sermos* no Ser, para o Ser, e do Ser"[435]. Isto é o que posibilita pasar a falar do cuarto é último saudosismo de Pascoaes: o relixioso. En Teixeira vai ter un papel importante o Universo ou a Natureza porque vai representar un reflexo da creación divina; de forma que o ser humano vai saber de Deus a través da súa creación, onde non se mostrará de forma completa, pois isto só ocorrerá no coñecemento do Ser. Paso previo, por tanto, cara ao carácter ontolóxico da saudade. O coñecemento do Ser prodúcese sendo.

É neste camiño cara o "ceu", onde o papel dos poetas se torna esencial, posto que, para o poeta luso, poesía e relixión van camiñar da man, pois "o verdadeiro sentimento poético é sempre religioso, porque transcende a realidade sem a desnaturar. Deus é o Homem infinito. E o poeta fala, entre os homens, a linguagem de Deus, para que eles se reconheçam na sua própria natureza etérea e progridam moralmente"[436]. Neste sentido parece que Pascoaes se quere distanciar da filosofía, e de feito o afirma explicitamente cando di: "o português não é nada filósofo; a luz do seu olhar alumina mais do que vê; não abrange, num golpe de vista, os conhecimentos humanos, subordinando-os a uma

[433] Pascoaes, T. de, "Sempre", p. 132. Tamén é moi ilustrativo do carácter ambivalente da saudade e do seu carácter ontolóxico o poema titulado *Dos cantos indecisos*: "A alma, eis tristeza;/ Eis a alegria e a dòr.../ A luz que dá relevo a toda a Natureza/ E a sombra em que se esfuma todo o amor.../ A alma é estrela pálida e sosinha, / Em nuvens escondida;/ Um resplandor que apenas se adivinha.../O vago, a transcendencia,/ O que há de aparição no sei d'a aparencia/ A vida além da vida...". Pascoaes, T. de, "Dos Cantos Indecisos", *Ressurgimento*, nº. 5, 1-10-1922, *apud*. Busto, H., *Achegas do Alén Miño: Pascoães, Coimbra e Machado na Galiza*, p. 91.

[434] António de Magalhães, S. J., "Metafísica e Saudade", en: Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofía da saudade*, p. 275.

[435] *Ibídem*, p. 276.

[436] Pascoaes, T. de, *Arte de ser Português*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1991, p. 81. Tamén na súa obra *O homen universal* recalca importante papel da poesía, ao ser ela quen "finda onde principia a ciência, e principia onde a ciência finda. É o *antes* e o *despois*, o *porque* e o *para que"*. Pascoaes, T. de, *O homem universal e outros escritos*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1993, p. 72.

lógica perfeita e nova que os interprete num todo harmonioso"[437]. Para el, máis que a interpretación do mundo non se debe facer mediante a racionalidade, senón vivindo, sendo[438]. Por iso a importancia que lle concede a poesía, mais, tal é como apuntamos ao comezo, Pascoaes eleva a poesía a filosofía.

Así, a saudade non é un sentimento de soidade, de falta dun obxecto, senón que sería o sentimento de transcendencia cara o divino. Aquí, polo tanto, estaríamos falando dunha soidade do ser en procura da súa transcendencia cara a divindade. Pero esa divindade non a podemos considerar como un obxecto como tal senón como unha finalidade:

Eu sou, Senhora minha, a criatura
Rendida dos teus olhos criadores;
Presa aos teus pés gentis de noite escura
Que só pisam espuma e trilham flores.
Eu sou aquele que ama; o rasteirinho
De corpo, e de alma clara e alevantada.
Sou a poeira que ergue, em teu caminho,
Tua saia com rendas de alvorada.
Sou invisível névoa de alegria
E de tristeza...[439]

Neste punto debemos ter presente que a poesía e o pensamento de Teixeira de Pascoaes vai estar moi influenciado por Camões e, sobre todo, por Fr. Agostinho da Cruz[440]. Deste último toma a idea da divina Saudade, sendo esta a clave para entender a transcendencia mística da Saudade: "O pensamento aceso na divina Saudade eleva-nos

[437] Pascoaes, T. de, *Arte de ser Português,* p. 77. Esta forma de entender a poesía, en contraposición á filosofía, dista da proposta que vai soster María Zambrano que considerará que poesía e pensamento ou filosofía son dúas caras da mesma moeda. Poeta e filósofo van conformar a totalidade do ser humano: "hoxe poesía e pensamento aparécensenos como dúas formas insuficientes; e antóllasenos dúas metades do home: o filósofo e o poeta. Non se atopa o home enteiro na filosofía; non se atopa a totalidade do humano na poesía. Na poesía atopamos directamente ao home concreto, individual. Na filosofía ao home na súa historia universal, na súa querer ser. A poesía é encontro, don, achado por graza. A filosofía busca, requirimento guiado por un método". Zambrano, M., *Filosofía y Poesía,* p.13. Tanto é así, que Piñeiro sinala que ambas van na mesma procura: "a intimidade radical do home". Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 27.

[438] "Quando uma ideia se comove, despreza a dialéctica; e é *sendo* e não *raciocinando* que ela prova a sua verdade". *Ibídem,* p. 76.

[439] Pascoaes, T. de, "Senhora da noite", en: *Saudade. Antología poética (1898-1953),* Asturias: Trea Poesía, 2006, p. 192

[440] En *Os poetas lusíadas* vai a escribir o seguinte: "Camões é o Poeta que eu mais admiro. Frei Agostinho é o Poeta que eu mais amo: o Poeta mais sincero é lusíada que Deus abençoou". Pascoaes, T. de, *Os poetas lusíadas,* p. 121.

a Deus, que é a eterna Esperança criadora"[441]. Vemos pois como a Saudade vai estar conformada pola Esperanza, pero esta vaina remitir á lembranza. Estas serán as dúas forzas constituíntes da Saudade:

> "O homem, em virtude do seu *poder saudosista*, de lembrança e esperança, eleva-se da própria miséria e contingência à contemplação do Reino Espiritual. Vemos Deus pelos olhos da Saudade; e assim reconstruímos espiritualmente a sua figura que, sendo por nós reconstruída, participa de nós também. Por isso, a imagem de Deus nos aparece vestida de Humanidade, cristianizada, e é Jesus"[442].

Esperanza ou desexo e lembranza son as dúas forzas sintetizadas na saudade, que van configurar a nosa condición ontolóxica. O ser humano vai ter saudade do ser e do Ser, e vai buscar esa transcendencia cara Deus. Neste sentido, sinala António Quadros que a morte é, tanto para Fr. Agostinho da Cruz como para Pascoaes, unha especie de liberación ou aproximación do individuo saudoso, abrindo camiño cara unha nova vida[443]. A pesar de que aquí falamos de liberación, non debemos entendelo no sentido platónico, onde a alma se atopaba encarcerada no corpo e o obxectivo último e a súa liberación. Pascoaes atópase máis cerca do "Un" de Plotino no seu pensamento. Lembremos como do Un de Plotino é de onde emanan o resto das cousas, ou o que é o mesmo, todas as cousas van a participar do Un, de forma que "todo discurso sobre o Un é un discurso da alma sobre si mesma, sobre a nostalxia da alma que aspira regresar ao Un"[444]. El alma non pode entenderse nin concibirse de xeito independente, senón que sempre se atopa vinculada ao Un, como un lazo invisible incapaz de romperse. De xeito semellante, Pascoaes vai a entender a Natureza ou o Universo como unha especie de panteísmo que nos vai remitir ao creador: "Prolongamento ideal da Natureza,/Continuação da criatura em Deus"[445]. O ser humano saudoso no seu sentimento de Saudade encontrase con Deus, do que nunca se separou. Desta forma, podemos entender a morte como unha liberación da multiplicidade do ser para a súa unión coa unidade do Ser, "pela saudade, o homem compreende o seu próprio ser como

[441] *Ibidem.*

[442] Pascoaes, T. de, *Arte de ser português,* p. 123.

[443] Cfr. Quadros, A., "Teixeira de Pascoaes e a filosofia da saudade", pp. 753-754.

[444] Grondin, J., *Introducción a la metafísica,* Barcelona: Herder, 2011, p. 127.

[445] Pascoaes, T. de, "Sempre", p. 137. Tamén é salientable a constante referencia en *Sempre* as bágoas de Deus, facendo entrever a constante relación deste coa creación: "A dor, o santo espírito do amor,/ A mãe de humana criatura/ E da Natura.../ A dor sem nome, eternamente, /A dor original, a dor essência;/ A lágrima onde Deus está presente,/ Porque chora, no mundo, a súa ausência.../A dor que vai da terra para os céus./ E os tristes vão, com ela, em sobre de ansiedade:/ A dor, saudade, /Deus". *Ibídem,* p. 198.

compartícipe de todos os seres no Ser universal"[446]. Así mesmo, Plotino vai a confiar no amor como a mellor forma de unión[447], e tamén Pascoaes o vai a concibir como a mellor das formas de liberación.

A saudade, na poesía e pensamento de Teixeira, non é algo exclusivo do ser humano, a diferenza de Joaquim de Carvalho[448], senón que tamén Deus pode sentir saudade, non de si mesmo, senón do ser humano. Deus sinte saudade do home debido a imperfección da Creación, e por iso reencarnase para salvalo:

"Deus vive, Deus existe,
Não em sua obra humana, errada e triste,
Mas em remoto vulto de lembrança
E de esperança
Deus vive na Saudade, como outrora,
Antes de concebera noite e a luz de aurora...
A saudade de Deus é o próprio Deus,
Despontando na azul fluidez dos céus,
Falando à nossa dor
E ao nosso amor...
E Deus humanizado, é Deus Jesus,
Pregado numa cruz!"[449].

En definitiva, "Pascoaes fez da saudade uma filosofia, porque a sua intuição do vazio de existir seria insuportável se não a constituísse em sistema. Assim, a ausência ganhou realidade, as sombras ganharam forma"[450]. É dicir, a saudade de Teixeira supón unha síntese entre a presenza e a ausencia, entre o desexo e a lembranza. A saudade non vai ser un simple sentimento coma os demais, senón que vai ser quen posibilite a transcendencia do ser humano cara Deus, pola saudade o ser humano situase do mundo

[446] Quadros, A., "Teixeira de Pascoaes e a filosofia da saudade", p. 754.

[447] Plotino, *Enéadas,* VI, 9, 9.

[448] "A saudade é um acontecimento exclusivamente humano; o ser divino, por essência acto puro, não pode ter saudades, por ser inconcebível que sinta o presente como perda de bens outrora fruídos, e o animal também as não pode ter, porque o ser psiquismo é restrito ao sensível e ao que lhe é presente com singularidade concreta. A saudade dá-se, pois, somente na consciência humana enquanto consciência que vive o tempo como coisa sua própria, e o seu acontecer apresenta-se simultaneamente como estado psíquico intransferível e como correlato com presencialidades que transcendem a consciência". Carvalho, J. de, *Elementos constitutivos da consciência saudosa e problemática da saudade,* Lisboa: Lisboa Editora, 1998, p. 61.

[449] Pascoaes, T. de, "Sempre", p. 200.

[450] Casais, A., *A poesia portuguesa contemporânea*, Lisboa: Sá da Costa, 1977, p. 80.

e se transcende sabéndose parte da creación: "sofre dor de ser imperfeito, a nostalgia da pura vida anímica, a 'divina saudade' ou saudade de Deus"[451].

B) Galicia

1. Rosalía de Castro, señora da saudade

Falar da saudade en Galicia implica falar da poesía de Rosalía de Castro, ela foi considerada por Teixeira como a "Senhora da Saudade e da Melancolia"[452], e máis tarde Cabanillas a describirá como "o 'corpo santo' da Saudade Galega"[453]. Será Rosalía quen ilustre o rexurdimento da poesía en Galicia, tras os séculos de esquecemento tanto da lírica como do propio idioma: "cando a cultura se tivo por patrimonio dos cidadáns, quebrouse a unanimidade galega, e a *cultura verdadeira somentes foi gardada polos labregos e polos mariñáns"*[454]. Rosalía subo escoitar a estes gardiáns, e alzar a súa voz en prol da cultura, servindo de recuperadora da alma galega a través dos seus textos "Faltaba que alguén lanzase unha declaración pública sen tapuzos de que o idioma era apto para a poesía e, ademais, que o demostrase practicamente. Ambas cosas vainas facer (...) unha moza de vinte seis anos que acababa de estrearse tamén como escritora en castelán"[455]. Motivo polo cal, se fai necesario partir do seu pensamento se queremos facer unha análise da cultura e alma galega en xeral, e do sentimento de saudade en particular. A ela estará consagrada unha das primeiras obras da editorial Galaxia: 7

[451] Prado Coelho (dir.), *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira*, p. 753.

[452] Pascoaes, T., de, "A Rosalía de Castro", en: VV.AA., *7 ensayos sobre Rosalía,* Vigo: Galaxia, 1952, p. 15.

[453] Cabanillas, R., *A saudade nos poetas gallegos,* A Coruña: Tip. El Noroeste, 1920, p. 33. Versión en formato dixital en: http://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/view/11/11/46-1.

[454] Otero Pedrayo, R., "Morte e resurrección", pp. 99-132; en: Baliñas, C., *Pensamento galego I,* p. 105.

[455] Baliñas, C., "Una lectura no literaria de Rosalía de Castro", en: VV. AA., *Cursos Superiores de Verano en Galicia : del 22 de julio al 30 de agosto de 1985,* La Coruña: Fundación Alfredo Brañas, 1986, p. 7.

ensayos sobre Rosalía[456], que nos ofrecen, na súa totalidade e xunto co libro María Mayoral[457], a concepción da saudade da poeta galega.

Rosalía de Castro, principal representante do Romanticismo español xunto con Gustavo Adolfo Bécquer, vai amosar a súa concepción da saudade na súa obra poética: *Cantares Gallegos*, *Follas Novas* e *En las Orillas del Sar*, nas que vai a recuperar, como xa apuntamos, moitos dos elementos da poesía e do folclore característicos do pobo galego que caeran no esquecemento. Ela ofrécenos una visión da vida solitaria e de desolación, unha poesía de carácter existencialista que máis tarde exercitarán Antonio Machado ou Miguel de Unamuno. Neste sentido, a poesía de Rosalía de Castro ven a conxugar distintas temáticas: poemas de carácter social onde a poeta fai unha defensa do pobo galego e da súa alma; dá conta das penurias e o arredamento que sofren aqueles que se ven obrigados a emigrar; poemas costumistas nos que describe e defende as crenzas e tradicións de Galicia, así como os seus lugares e elementos máis senlleiros; poemas amorosos e de desamor; por último, poemas intimistas nos que se evidencia o sentimento de saudade, ou de soidade.

Son moitas as ocasións nas que Rosalía fala da saudade, aínda que non sempre baixo ese vocábulo. O certo é que na súa obra nos atopamos coas distintas formulacións da saudade, sendo o termo o 'soidade' o máis recorrente. Ademais, sinala Ramón Piñeiro, no seu artigo "A saudade en Rosalía"[458], que podemos ver distintos tipos de saudade na lírica rosaliana, predominando dúas: a saudade a terra e a saudade do amor. Será a primeira, a saudade a terra, a que teña unha maior representación na obra de Rosalía.

Cando falamos de saudade á terra, non debemos reducila única e exclusivamente a vivencia das persoas emigradas, pois podemos sentir saudade de algo que se atopa preto de nós: sentir saudade da aldea que nos veu nacer, saudade dos pinos e dos montes, dos ríos e camiños polos que un día paseamos, etc. Este vai ser o caso da

[456] VV.AA., *7 ensayos sobre Rosalía*, Vigo: Galaxia, 1952. Neste volume atópanse os traballos de Ricardo Carballo Calero, Domingo García-Sabell, Jacinto de Prado Coelho, Celestino Fernández de la Vega, Ramón Piñeiro, Rof Carballo e Salvador Lorenzana (Francisco Fernández del Riego), precedidos de dous poemas de Luís Pimentel e Teixeira de Pascoaes.

[457] Mayoral, M., *La poesía de Rosalía de Castro*, Madrid: Gredos, 1974.

[458] Este texto foi publicado por primeira vez no volume conxunto *7 ensayos Sobre Rosalía*, antes citado. Máis tarde foi integrado no libro *Filosofía da saudade* (Vigo: Galaxia, 2009) de Ramón Piñeiro, xunto con outros catro traballos que tratan sobre a temática da saudade.

saudade da Terra en Rosalía. Un exemplo claro deste tipo de saudade atopámolo nun dos seus máis famosos poemas:

"Adiós ríos, adiós fontes
adiós, regatos pequenos;
adiós, vista dos meus ollos,
non sei cándo nos veremos.
Miña terra, miña terra,
terra donde m'eu criei,
hortiña que quero tanto,
figueiriñas que prantei.

Prados, ríos, arboredas,
pinares que move o vento,
paxariños piadores,
casiña d'o meu contento.

Muiño dos castañares,
noites craras do luar,
campaniñas timbradoiras
da igrexiña do lugar.

Amoriñas das silveiras
que eu lle daba ó meu amor,
camiñiños antre o millo,
¡adiós para sempre adiós!

¡Adiós, gloria! ¡Adiós, contento!
¡Deixo a casa onde nacín,
deixo a aldea que conoso,
por un mundo que non vin!

Deixo amigos por extraños,
deixo a veiga polo mar;

deixo, en fin, canto ben quero…
¡quén puidera non deixar!

[…]

Adiós, adiós, que me vou,
herbiñas do camposanto,
donde meu pai se enterrou,
herbiñas que biquei tanto,
terriña que nos criou.

[…]

Xa se oien lonxe, moi lonxe,
as campanas do pomar;
para min, ¡ai!, coitadiño,
nunca máis han de tocar.

[…]

¡Adiós tamén, queridiña…
Adiós por sempre quizáis!…
Dígoche este adiós chorando
desde a beiriña do mar.

Non me olvides, queridiña,
si morro de soidás…
tantas légoas mar adentro…
¡Miña casiña!, ¡meu lar!"

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Este poema pertence a *Cantares Gallegos*[459], obra que mellor recolle esta concepción da saudade como a chamada da terra. Xa o seu prólogo é unha declaración de intencións:

> "Cantos, bágoas, queixas, sospiros, seráns, romerías, paisaxes, devesas, pinares, soidades, ribeiras, costumes, todo aquelo, en fin, que pola súa forma e colorido é dino de ser cantado, todo o que tuvo un eco, unha voz, un runxido por leve que fose, con tal que chegase a conmoverme, todo esto me atrevín a cantar neste homilde libro pra desir unha vez siquiera, i anque sea torpemente, ós que sin razón nin conocemento algún nos despresan, que a nosa terra é dina de alabanzas, e que a nosa lingua non é aquela que bastardean e champurran torpemente nas máis ilustradísimas provincias cunha risa de mofa"[460].

No momento en que firma este prólogo, Rosalía atopábase en Madrid, lonxe da súa aldea, sentíndose estraña nunha terra que non é a súa. Escoita a chamada da terra, dunha terra que non só se atopa lonxe dela senón que, neses tempos, era menosprezada. Rosalía toma a voz de todos aqueles que se atopan lonxe da súa "terriña" e canta as gabanzas da súa Galicia: "ela e máis eles coinciden en marcharen a lonxe (...) e cantando a nostalxia aniñe nos seus peitos, eles dirán que senten 'soidades'"[461]. Mais, como xa adiantamos, non só o emigrante sinte saudades, tamén poden sentila dentro de Galicia, como evidencia un dos poemas máis coñecidos da nosa poeta: *Campana de Bastabales*[462]*:*

"Campana de Bastabales,
cando vos oio tocar,
mórrome de soidades"[463].

A saudade que se amosa nestas verbas non é unha saudade física senón espiritual, sociolóxica. Non é preciso marchar lonxe para sentir saudades, podemos sentila polo feito de abandonar a aldea para marchar a cidade, ou a persoa do mar que se ve obrigada a trasladarse á montaña, ou á inversa. Precisamente a aldeá que deixa o seu Padrón adoptivo para ir á cidade en procura de "éxito", neste caso, ademais, vinculado ao abandono de Galicia pola Capital, é sufrido e sentido pola propia Rosalía:

---

[459] Rosalía de Castro, "Cantares Gallegos", p. 306.

[460] *Ibídem*, pp. 16-17.

[461] Baliñas, C., "A chamada da terra en Rosalía de Castro e Martin Heidegger", p. 139. Para un desenvolvemento máis exhaustivo do Prólogo de *Cantares Gallegos*, véxase: Baliñas, C., "Una lectura non literaria de Rosalía de Castro", p. 7.

[462] "Campanas de Bastabales", antes de ser un dos poemas da poetisa do Sar, era un cantar popular que Rosalía vai tomar do pobo darlle forma poética.

[463] Rosalía de Castro, "Cantares Gallegos", p. 58.

"De soidás morríase
na vila, sospirando pola aldea;
asombrábana as casas cos seus muros,
e asombrábana as otres e as igrexas.

As rúas enlousadas somellábanlle,
sin verdor nin frescura,
cimeterio onde os mortos
fora andaban das tristes sepulturas"[464].

A terra adquire un sentido maternal, sendo ela a única capaz de curar as feridas do corazón doído de aquel que se atopa lonxe, como un neno que se separa dos brazos agarimosos da súa nai. Por iso, a terra que é a produtora de saudades, é, así mesmo, o remedio da mesma: "teño saudades da terra saudosa"[465], di Carlos Baliñas.

A saudade amorosa será outro dos tipos de saudade predominante na poesía de Rosalía. Quizais este sexa un dos tipos de saudade máis comúns e presente nos *Cancioneiros*. Saudade producida pola ausencia ou recordo do ser amado, un recordo docemente-amargo que esperta en nós ese sentimento saudoso que se atopa presente tamén dentro da poesía de Rosalía de Castro. Nela imos atopar sobre todo exemplos femininos, onde é a muller quen pronuncia ese versos, ás veces melancólicos e ás veces esperanzados, polo amor perdido. Mais tamén aparecen algúns exemplos masculinos como "Quíxente tanto, meniña, /tívenche tan grande amor"[466]. A pesar de que se fai eco desta saudade máis común, tamén nos presenta unha que se fai presente nese ton tristeiro que sempre leva aparellado a obra de Rosalía: a saudade da dor. Sinala Marina Mayoral que a nosa poeta dá conta dun oco que se atopa no fondo da nosa alma que non pode encherse coa alegría ou ledicia, senón que ese espazo só pode ocupalo a dor[467]. Neste sentido parece que a poeta, sen facer referencia aínda a esa "saudade ontolóxica" próxima a concepción de Ramón Piñeiro, xa empeza a introducir a dualidade do ser humano, como non só a alma humana pode estar composta de ledicia senón que hai un espazo que ten que ocupar a dor, unha dor sen a cal o individuo vai estar orfo e chega a sentir saudade dela. É máis, Celestino Fernández de la Vega vai sinalar que a dor pode levarnos a sentir, non só saudades desa dor senón tamén a saudade ontolóxica: "A dor é

[464] Rosalía de Castro, "Follas Novas", en*:* Rosalía de Castro, *Poesías*, p. 306.

[465] Baliñas, C., "A chamada da terra en Rosalía de Castro e Martin Heidegger", p. 140.

[466] Rosalía de Castro, "Cantares Gallegos", p. 57. Tamén en *Cantares Gallegos* atopamos outro exemplo como "Queridiña dos meus ollos", *Ibídem,* p. 100.

[467] Cfr. Mayoral, M., *La poesía de Rosalía de Castro*, p. 207

a gran fonte de autenticidade. A dor, como a morte, é algo intransferible, persoalísimo, da que non é posible exonerarse nunha existencia despersonalizada, inauténtica, pública. A calada aceptación da propia dor confire unha especial dignidade e traspón á soidade, ao segredo"[468]. Un claro exemplo é o poema *Unha vez tiven un cravo:*

"...E doumo Dios, e arrinquéimo;
mais...¿quén pensara...? Despois
xa non sentín máis tormentos
nin soupen qué era delor;
soupen só que non sei qué me faltaba
en donde o cravo fatóu,
a seica, seica tiven soidades
daquela pena ...¡Bon Dios!"[469]

Como podemos apreciar, esta ambivalencia á que apunta Rosalía de Castro, é, por así dicir, o paso previo para ese xogo de contrarios que vai a estar presente ao longo da súa poesía, vinculado a esa concepción máis ontolóxica da saudade. Xa non falará de tristura e dor, senón de luz e escuridade ou luz e sombra: "Rosalía parte da esfera do intelixible, a través da palabra e do símbolo, para conquistar o ininteligible mediante un contraste de forzas opostas"[470]. Opostos que non serán excluíntes senón que se complementan.

Con isto, fomos chegando á vivencia máis pura da saudade: a soidade da propia singularidade, a saudade ontolóxica sobre a que teorizará fondamente o pensador de Láncara. Mais a pesar da proximidade entre eles, a equivalencia non é total, ao non atopar na poesía de Rosalía de Castro unha total neutralidade ao compoñente psicolóxico na súa concepción, algo que si procura evitar Piñeiro. No entanto, a poeta narra a través dos seus versos como pouco a pouco vaise entregando a ese sentimento ontolóxico de soidade: nun primeiro momento quedando soa e sen compaña, máis tarde experimentando un estrañamento ou asombro daquilo que lle rodea, e, por fin, agroma o sentimento de saudade. Ilustremos isto, coas propias verbas de Rosalía:

[468] Fernández, C., "Campanas de Bastabales", pp. 71-93; en: VV.AA., *7 ensayos sobre Rosalía*, p. 76.

[469] Rosalía de Castro, "Follas Novas", p. 169.

[470] Serantes, M. A., "Rosalía pensada por Torres Queiruga: una interpretación", en: *Madrygal,* nº 13, 2010, p. 153.

1º momento: illamento	2º momento: asombro	3º momento: saudade
"Aquel romor de cántigas e risas, ir, vir, algarear; aquel falar de cousas que pasaron i ocultas que pasarán; aquela, en fin, vitalidade inquieta xuvenil, tanto mal me fixo, que lle dixen: "Ivos e non volvás". Un a un desfilaron silenciosos por aquí, por alá, tal como cando as contas dun rosario se espallan polo chan. (...) I ó fin soia quedéi, pero tan soia que hoxe da mosca o inquieto revoar, do ratiño o roer terco e constante, e do lume o *chis chas*; (...) ¡Qué doce, mais qué triste tamén é a soledad!"[471]	"Un manso río, una vereda estrecha, un campo solitario y un pinar, y el viejo puente rústico y sencillo completando tan grata soledad. ¿Qué es soledad? Para llenar el mundo basta a veces un solo pensamiento. Por eso hoy, hartos de belleza, encuentras el puente, el río y el pinar desiertos. No son nube ni flor los que enamoran; Eres tú, corazón, triste o dichoso ya del dolor y del placer el árbitro, quien seca el mar y hace habitable el polo"[472].	"Alma que vas huyendo de ti misma, ¿qué buscas, insensata, en las demás? Si secó en ti la fuente del consuelo, secas todas las fuentes has de hallar. ¡Qué hay en el cielo estrellas todavía, y hay en la tierra flores perfumadas! ¡Sí...! Mas no son ya aquellas que tú amaste y te amaron, desdichada"[473].

Precisamente este proceso cara o sentimento de saudade que narra Rosalía de Castro, pode lembrarnos a unha carta que Piñeiro envía en agosto de 1953[474], onde lle explica como o poeta dos *Eidos* chegou a experimentar o sentimento de saudade grazas á súa labor intelectual e as súas vivencias en Galicia:

> "... a túa intimidade sentimental. Unha doenza aguda levárate ó Hospital Militar de Lugo. As mágoas da doenza e maila indiferente estraneza de aquíl mundo alleo, obrigarate a vivires en permanente e xabreira soedade. Unha soedade longa, longa, na que todo iba ausentándose, hasta as lembranzas. Pouco a pouco fúcheste quedando aconchado dentro de tí mesmo, arredado da realidade esterior, sin máis achego que a quentura da propia intimidade sentimental. Chegaches, sin te poderes decatar, ós

[471] Rosalía de Castro, "Follas Novas", pp. 170-171.

[472] Rosalía de Castro, "En las orillas del Sar", p. 323.

[473] *Ibíd*., p. 334.

[474] Esta carta a Uxío Novoneira servirá como prólogo a súa obra *Os eidos.*

> lindeiros mesmos da saudade. Viviches a túa soedade radical, a soedade singular que aniña no fondo de cada ser humán. E abriuse pra tí un novo horizonte, distinto dos dous anteriores: a túa intimidade sentimental, o centro mesmo do teu propio ser"[475].

Volvendo ao tema da saudade de Rosalía de Castro, podemos observar como na súa concepción desempeñan un papel importante as metáforas escollidas por parte da poeta. Fala de sombras, tebras, escuridade ou noite "fronte" a luz ou a aurora, mais estas imaxes xa estaban presentes e caracterizaban a realidade da caverna platónica. Polo tanto, as metáforas escollidas pola nosa poeta estaban presentes desde os inicios da filosofía mesma: "as imaxes da *Luz*, no sentido de ser, e *sombra*, referida ao non-ser, forman parte do noso acervo cultural e son constantes na literatura de todos os tempos"[476]. Neste senso, as sombras van estar presentes na obra rosaliana, máis concretamente nas súa obra poética, dende o comezo da súa vida literaria. Pero ao igual que sucede coa súa poesía e co seu pensamento, as "sombras" sofren unha evolución dende ese primeiro poemario titulado *La flor* ata *Follas novas* onde acadan o rango metafísico[477].

Ao marxe das sombras, ás que a poeta se refería como "as miñas sombras", en referencia aos seres queridos que xa non están con nós, máis tendo en conta que en Galicia está moi viva a crenza da Santa Compaña[478], en *La flor* e en *A mi madre*, as sombras que aparecen son de carácter romántico. Ao fin e o cabo, Rosalía de Castro non pode vivir allea o movemento cultural ao que pertence, e, como tal, incorpora na súa obra trazos característicos do Romanticismo como esa linguaxe enfática e expresiva colmada de ironía, así como ese sentimentalismo que se pretende verter en cada un dos

---

[475] Alonso, L., Abal, E. e Cillero, A. (coord.), *Ramón Piñeiro: Epistolario lugués*, en *Cadernos Ramón Piñeiro,* XV, p. 37.

[476] González, A., "Lírica y metafísica: la débil frontera", p. 343.

[477] Ricardo L. Landeira na súa *Saudade en el renacimiento de la literatura gallega,* fai unha análise da sombra na poesía de Rosalía, máis só fala da sombra emparellada á soidade. Isto pode producir unha dobre consecuencia: primeiro, unha lectura errónea dos primeiros poemarios da poeta como *La flor* ou *Cantares gallegos*; e, segundo, unha lectura parcial de todo o que implica a sombra no sentido máis metafísico, porque podemos entender que é o cumio dun proceso de evolución da propia Rosalía.

[478] É moi interesante a interpretación que fai a este respecto Rof Carballo. O médico lucense vai partir do concepto de sombra que ten o psicanalista Carl G. Jung, entendida como aquilo que o noso consciente reprime ao non aceptar que forme parte do que Freud chamaba "ideal do eu", é dicir, aquilo que non aceptamos e que en parte estamos negando e o representamos en forma de 'sombra'. Esta sombra rosaliana, que nada ten que ver coa negra sombra da que falaremos máis adiante, viría a ser a proxección da nosa propia Sombra, que na procura da súa comprensión e aceptación é aceptada, superando o medo dela mesma. Como? Coa representación da Santa Compaña, posto que esta representa "os pantasmas que pasean, en procesión, pola noite son un cariñoso símbolo da súa propia Sombra". Rof Carballo, J., "Rosalía, ánima Galaica", en: *7 ensayos sobre Rosalía,* p. 138.

versos. Este tipo de sombras románticas, e tamén o adxectivo sombrío, virían a ser sinónimos das tebras, a noite, a escuridade ou o tenebroso. Mais este uso, considera Marina Mayoral, que nada ten que ver cun gusto persoal co tétrico, senón con esa consonancia co resto de autores románticos[479]. Ilustrémolo cuns cuantos exemplos: "tórrida tormenta", "habitación sombría", "a sombra da morte", "flor macilenta", ou "eco fatídico". Estas sombras pasan por ser recursos estilísticos que lle servían á autora para poñer énfase en algún dos versos. Mais esas sombras van ir mudando ata converterse en elementos primordiais do mundo rosaliano, sendo símbolos da súa existencia dorida propia da cultura popular, ou o que é o mesmo, do folclorismo propio da Galicia do seu tempo, conformando a atmosfera dos seus *Cantares gallegos.* Carballo Calero exprésao moi ben na súa *Historia da literatura galega contemporánea:*

> "Hai, pois, nos *Cantares* apaixoado amor ao pobo galego, compaixón acesa polas súas desgracias, simpatía entusiasta polo seu esprito, gosto polas súas festas, emoción perante a súa paisaxe. Rosalía é unha aldeá máis, identificada totalmente coas aldeás que dende nena a arrodearan. Só que é unha aldeá que sabe expresar poéticamente todo ise mundo de sentimentos que as outras aldeás confusamente viven. Fíxose, pois, en Rosalía, voz inspirada, verso definitivo, comunión poética, espresión artística o pobo galego"[480].

As sombras presentes en *Cantares gallegos* veñen a ser a expresión do sentir galego, "o pobo galego recoñeceuse nos *Cantares*"[481], é dicir, o emprego de figuras como a noite, escuridade ou as sombras en dito poemario veñen significar o loito, a dor o medo ou tristeza propia do sentir común. Mais isto será diferente cando chegamos a *Follas novas.* Aquí as sombras acadan un carácter simbólico, onde cobran unha vital importancia os xogos de contrarios: luz e sombra, noite e aurora, vida e morte, angustia e esperanza. Quizais o poema máis representativo do carácter simbólico do que a sombra significa para Rosalía sexa o de *Negra Sombra:*

"Cando penso que te fuches
negra sombra que me asombras
ó pé dos meus cabezales
tornas facéndome mofa.
Cando maxino que es ida
no mesmo sol te me amostras

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[479] Cfr. Mayoral, M., *La poesía de Rosalía de Castro,* p. 90.

[480] Carballo Calero, R., *Historia da literatura galega contemporánea*, Vigo: Galaxia, 1975, p. 173.

[481] *Ibidem.*

i eres a estrela que brila
i eres o vento que zoa.
Si cantan, es ti que cantas
si choran, es ti que choras
i es o marmurio do río
i es a noite i es a aurora.
En todo estás e ti es todo
pra min i en min mesma moras
nin me dexarás nunca
sombra que sempre me asombras"[482].

Cando a poeta do Sar se refire a esa *sombra que sempre me asombras* evidencia ese carácter metafísico das súas verbas, pois abonda lembrar en que momento vital foi escrito o poemario, tal e como recoñece a propia Rosalía que foron "Escritos no deserto de Castilla, pensados e sentidos nas soidades da natureza e do meu corazón, fillos cativos das horas de enfermedade e de ausencias, reflexan, quisáis con demasiada sinceridade, o estado do meu esprito unhas veces; outras a miña natural disposición (...) a sentir como propias as penas alleas"[483]. Este carácter existencial que lle confire a sombra neste poemario, é máis concretamente no poema ao que nos estamos a referir, fai que a consideremos, tal e como sinala Ángel González no seu traballo *Lírica y Metafísica: la débil frontera,* que a sombra rosaliana é unha sombra que se atoparía próxima á "nada nadeante" da que falaba Sartre. Unha sombra que parece negar o propio ser, e parece non ter fin. Algo que tamén se amosa nun dos poemas que Piñeiro analiza en *A saudade en Rosalía*, cando fala desa noite que nunca se acaba:

"Desde entonces busquéi as tiniebras
máis negras e fondas,
e busquéinas en vano, que sempre
tras da noite topaba ca aurora...
Só en min mesma buscando no oscuro
i entrando na sombra,
vin noite que nunca se acaba
na miña alma soia"[484]

Estase a falar neste poema dunha sombra que parece que nunca chega ao seu fin, unha sombra que parece non atopar o raio de luz da aurora. Esa sombra que penetra no

[482] Rosalía de Castro, "Follas Novas", p. 187.

[483] *Ibídem*, p. 159.

[484] Rosalía de Castro, "Follas Novas", pp. 179-180.

máis fondo do noso ser e parece que o nega. Estes poemas amósanos unha Rosalía que se está volvendo cara a súa propia intimidade, buscando no máis fondo do seu ser, atopando un sentimento que a desgarra por dentro, sendo esa "negra sombra" que se nega a si mesma a súa representación máis radical. Con todo, as interpretacións que se fixeron, e podemos dicir que se seguen a facer, deste poema son moi diversas.

Unha destas lecturas é a levada a cabo por Carballo Calero, que vai facer unha lectura máis psicolóxica ao considerar que "a sombra é unha lembranza, unha mala lembranza"[485], e a negra sombra sería esa 'pantasma que me aterra' que serve como recurso estético. José Luís Varela, nesta mesma liña, vai considerar que faría referencia á súa orixe ilexítima; ou Machado da Rosa que vai soster que o poema é unha chiscádela ao de Aurelio Aguirre.

***El murmullo de las olas* de Aurelio Aguirre[486]**	***Negra Sombra* de Rosalía de Castro**
Dime tú, ser misterioso	Cando penso que te fuches
que en mi ser oculto moras	negra sombra que me asombras
sin que adivinar consiga	ó pé dos meus cabezales
si eres realidad o sombra,	tornas facéndome mofa
ángel, mujer o delirio	Cando maxino que es ida
que bajo distintas formas	no mesmo sol te me amostras
a mis ojos apareces	i eres a estrela que brila
con la noche y con la aurora,	i eres o vento que zoa
y a todas partes me sigues	Si cantan, es ti que cantas
solícita y cariñosa,	si choran, es ti que choras
y en todas partes me buscas	i es o marmurio do río
y en todas partes me nombras,	i es a noite i es a aurora
y estás conmigo si velo,	En todo estás e ti es todo
y si duermo, en mí reposas,	pra min i en min mesma moras
y si suspiro, suspiras,	nin me dexarás ti nunca
y si triste lloro, lloras...	sombra que sempre me asombras

Aínda que o paralelismo entre o poema *El murmullo de las olas* de Aguirre e a *Negra sombra* de Rosalía de Castro é evidente e non podemos negar que a poeta estea

[485] Carballo Calero, R., *Historia da literatura galega contemporánea*, p. 206

[486] Aguirre, A., *El murmullo de las olas*, apud. Carballo Calero, R, *Contribución ao estudo das fontes literarias de Rosalía (Discurso lido o día 17 de maio de 1958 no acto de ingreso na Real Academia Galega)*, A Coruña: Real Academia Galega, 2020 (ed. a partir da orixinal de 1958), p. 31. Dispoñible en: https://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/book/366 .

influenciada polas ideas e autores do seu tempo, Carballo Calero sinala que existe unha maior forza e capacidade expresiva na obra rosaliana, sendo este un dos poemas preferidos e máis relevantes da súa creación[487]. Ademais diso, debemos engadir que o de Rosalía ten un transfundo máis fondo ou metafísico que o de Aguire, como pode comprobarse nos dous primeiros versos de cada un dos poemas.

Fermín Bouza Brey vai considerar que a "Negra sombra", tal e como imos a soster nós, fai referencia a saudade. Mais el vai entender a saudade como un sentimento que ven a representar a dor sombría da alma galega, e que Rosalía soubo expresar mellor que ninguén ese sentimento presente en cada un dos galegos e que perduraba xeración tras xeración[488]. Continuando con esas diversas lecturas do poema máis achegadas a esa consideración metafísica ou ontolóxica que propoñemos, García-Sabell sinala a súa proximidade coa filosofía existencialista de Heidegger, representando a conciencia existencial que neste poema descobre a "nada do ser", situándonos nun estado de pre-comprensión ontolóxica[489]. Nesa sombra, o poeta descubriría ao Ser e á Nada. Son moi variadas as interpretacións que podemos realizar, con todo, parece que hai un eixo en común en todas elas, esa negra sombra apunta a unha vivencia sentimental. Marina Mayoral apunta a unha de tipo doloroso, quizais mesmo á saudade da dor[490]. Mais esta negra sombra non apuntará a unha saudade ontolóxica? Non parece facer referencia a esa soidade ontolóxica? Tórnase necesario a análise do poema.

Se pousamos a nosa mirada nese primeiro verso "Cando penso que te fuches", Rosalía está facendo referencia a un ben ausente, é dicir, de algo que nun momento posuíuse pero agora perdemos e, en certo modo, estamos a estrañar. A ausencia da presenza tan característica da saudade. A ausencia é tal durante un período de tempo

[487] *Ibídem*, p. 32. Torres Queiruga, na liña que apunta Carballo Calero da importancia e relevancia do poema *Negra Sombra*, o eleva a clásico universal ao considerar que é imprescindible que estea recollido en calquera antoloxía que se gabe sobre as mellores poesías da literatura mundial, "porque nela tráese á luz da palabra poética unha dimensión do humano na que calquera persoa, home ou muller, en calquera tempo ou cultura, pode sentirse tocada, reflectida (…) a súa palabra non me aliena ou me saca a fóra de min mesmo, senón que me abre os ollos para eu descubrir o que desde sempre me habitaba e me habita". Torres Queiruga, A., "Rosalía: clásico universal e saudade encarnada; dous apuntes sobre os *Cantares",* en: Cochón, L., Alonso, L. e Domínguez, L. (ed.), *Cadernos Ramón Piñeiro,* nº XXVI: *Rosalía na cobiza do lonxe,* p.142.

[488] Cfr. Bouza Brey, F. "El tema rosaliano de 'la negra sombra' en la poesía compostelana del siglo XIX". *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XIV, 1953.

[489] García-Sabell, D., "Rosalía y su sombra", p. 53.

[490] Mayoral, M., *La poesía de Rosalía de Castro*, p.98 ss.

pero despois volve o recordo, volve o sentimento e volvémonos cara nós mesmos e volvemos sentir esa soidade intima ou "pantasma aterradora", tal e como se refire no seguinte poema:

"La Soledad…Cuando en la vida, un día
circunda nuestra frente su fulgor,
un mundo de mortal melancolía
nos presenta un fantasma aterrador…"[491]

Volvendo ao poema que nos ocupa, *Negra Sombra*, as seguintes estrofas son o exemplo dese transitar cara a esa soidade íntima, todo canto rodea á poeta: o sol e as estrelas que brilla, o vento que sopra e o murmurio do río, acompáñaa a esa intimidade ontolóxica, a ese baleiro interior, esa sombra que é "noite e aurora", é sombra e luz, é dor e alegría, é ese xogo de contrarios que se complementan. En todo está este sentimento, non podo fuxir del, porque non podo fuxir de min mesmo: "para min i en min mesma moras". Movémonos entre a presenza e a ausencia, ou o que ben sendo o mesmo, entre a fina fronteira entre o ser e o non-ser, debate filosófico presente dende tempos de Parménides.

A poesía permítelle a nosa autora desprazarse entre os dous mundos. A sombra serve de metáfora poética e filosófica, pois o filósofo e o poeta expresan a totalidade do ser. A filosofía ocúpase de alumear o Ser, dado que o racionalismo propio da filosofía tradicional indaga sobre o Ser ao considerar a este como a fonte do coñecemento[492]. Mais a realidade da poesía non pode reducirse á realidade do que hai, senón que sería expresión do non-ser: "Quere a realidade pero a realidade poética non é só a que hai, a que é; senón a que non é; abarca o ser e o non ser en admirable xustiza caritativa, pois todo, todo ten dereito a ser ata o que non puido ser nunca. O poeta saca da humillación do non ser ao que nel xeme, saca da nada á nada mesma e dálle nome e rostro"[493]. Zambrano, coñecedora ademais da obra de Rosalía[494], seguía a estela do seu mestre,

[491] Rosalía de Castro, *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1960, p. 222.

[492] Xa antes da filosofía platónica, Parménides apuntaba que a vía da racionalidade non podía ser outra que a do Ser. Séculos máis tarde, Hegel sostén que "todo o real é racional e todo o racional é real", podendo equipar este despregamento do absoluto como o Ser.

[493] Zambrano, M., *Filosofía y Poesía*, pp. 22-23.

[494] María Zambrano fai alusión a lírica de Rosalía no seu artigo "El temblor" recollido en: Serantes, M. A., "Del temblor e Un pensador. Apuntes: Estudo crítico de dous manuscritos de María Zambrano", *Rudesindus*, nº 8, 2012, pp. 201-228. A filósofa española caracterizou de forma brillante á poeta: "Non é unha simple mención senón unha invocación reveladora: 'vesme i eu non quixera – me vises de tan alto-.

posto que o propio Ortega, non tanto na procura de salvar tanto a filosofía como a poesía, senón na análise do momento cultural no que estaba inmerso afirma o seguinte:

> "O poeta empeza onde o home acaba. O destino deste é vivir o seu itinerario humano; a misión daquel é inventar o que non existe. Desta maneira xustifícase o oficio poético. O poeta aumenta o mundo, engadindo ao real, que xa está aí en por si, un irreal continente. Autor vén de *auctor*, o que aumenta"[495].

Esta consideración lévanos a raíz mesma do termo poesía. Poesía ven do termo grego *Poesis,* creación. Platón no seu *Banquete* facía alusión a este acto de creación, afirmando que é "toda causa que faga pasar calquera cousa do non ser ao ser"[496]. O poema e o poeta ten a potestade de alumear aquilo que se encontra nas tebras porque forma parte do non-ser, e, como tal, parece atoparse lonxe da capacidade racional do ser humano. "O poema é unha evidencia que nos asombra"[497], asegura Chantal Maillard; é o asombro, a admiración o que motiva a filosofar ao ser humano segundo o estaxirita. Zambrano vai considerar que a filosofía non parte da razón senón do corazón, e, polo tanto, a poesía non está rifada coa filosofía. O ser humano reflexiona porque anda na procura de entender o seu ser e seu mundo, e para iso parte de si mesmo, da súa propia identidade. Polo tanto, poesía e filosofía, lonxe de estar separadas van conformar a totalidade do ser humano, de aí a importancia da obra rosaliana. Rosalía soubo a través da súa lírica expresar sentimento e pensamento, ser e non ser, luz e sombra.

Tendo en conta o ata aquí dito, esa 'negra sombra' tórnase máis símbolo que metáfora. Marina Mayoral fai fincapé en que debemos falar de símbolo e non metáfora. Mentres que o segundo fai un uso figurado da linguaxe moito máis directo ao facer referencia ao termo real de forma clara: o termo real e o termo imaxinado son perfectamente identificables. En cambio, cando falamos de símbolo non o estamos a facer dun termo imaxinado senón dunha esfera de realidades que non ten unha identificación directa. A sombra neste caso parece que quere identificarse cun

---

O espazo que recorres, -lévame, caladiña, nun teu radio', di Rosalía. E así define ou sinala en modo suficiente unha condición, un modo de ser e estar, de estar aquí padecendo sobreabundantemente por iso: un sentirse baixo a mirada dese estrano astro que treme a súa vez. Exilio e pureza da súa palabra nacente" *Ibid*, p. 205.

[495] Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Barcelona: Austral, 2016, p. 78.

[496] Platón, *Banquete*, 205b.

[497] Maillard, C., "Poesía y pensamiento*", El País*, 20 de junio de 2008. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2008/06/21/babelia/1214005150_850215.html.

sentimento de carácter existencial. Ese sentimento, que é universal, tórnase persoal, individual, meu propio. Representa este poema, é máis, a propia Rosalía representa o corpo da saudade. O transfondo deste símbolo lévanos a nosa soidade interior, é dicir, ao sentimento de saudade. Un sentimento que fai que o individuo sinta a súa singularidade ontolóxica, de xeito, que o propio Piñeiro considere, na súa análise da obra rosaliana, que "a nada lle darás por simiterio"[498]. Podemos entrever que a sombra rosaliana, malia a ser escura e profunda, que nos somerxe nesa eterna noite de pedra, ten a súa connotación positiva, ao ser a vía pola que o ser humano *in-voca* o seu ser, sendo, en palabras de García-Sabell, o "puro reflexo da interioridade do home e como o seu constituiente esencial, moitas veces soxulgado e incluso activamente negado"[499]. E é o propio Sabell o que considera que o poema remata no momento en que a poeta chega a esa comprensión pre-ontolóxica do propio Ser, razón pola cal nos o identificamos coa saudade, sentimento de soidade ontolóxica.

A poesía e a sombra de Rosalía de Castro transcende o puramente poético e estético para revelarse como metafísico. A poeta do Sar soubo como ninguén transmitir dende os seus versos a propia existencia humana, revelounos e axudou a comprender o noso ser e existencia. Só así podemos entender que quere dicir esa sombra que se atopa "a medio camiño entre as circunstancias que marcan a nosa existencia concreta e cotiá e o condicionamento ontolóxico que nos fai ser quen somos"[500]. A sombra, do mesmo xeito que a Balea de Xob, móstrase esquiva, inefable e burlona, do mesmo xeito que a Saudade que se resiste a ser.

Tras esta análise podemos concluír que a poesía de Rosalía servirá de ponte entre ambas concepcións (a psicoloxicista e a metafísica). Así a obra de Rosalía virá a reflectir a saudade psicolóxica cando fala da 'soidade do amor' ou da 'soidade da terra', como se pode apreciar no seguinte fragmento:

"Algúns din: ¡miña terra!
Din outros: ¡meu cariño!
I éste: ¡miñas lembranzas!
I aquel: ¡os meus amigos!
Todos sospiran, todos,

[498] Rosalía de Castro, "Follas novas", p. 187.

[499] García-Sabell, D., "Rosalía y su sombra", p. 51.

[500] Agís, M., *Crónica viva do pensamento galego*, p. 132.

por algún ben perdido.
Eu só non digo nada,
eu só nunca sospiro,
que o meu corpo de terra
i o meu cansado esprito,
a donde quer que eu vaia,
van conmigo"[501].

No entanto, a poeta vai máis ala, de xeito que na súa obra poética atópase presente tamén o segundo carácter: a saudade ontolóxica. Rosalía é capaz de plasmar na súa obra toda a "ánima galaica" dende a máis pura intimidade do individuo. Ímonos encontrar xa cunha reflexión do ser humano volto cara si mesmo, ou mellor dito, atopámonos cunha Rosalía que é quen de transmitir nas súas verbas a súa soidade ontolóxica do seu propio ser. De xeito que o amor mundano, obxecto propio desa concepción psicoloxicista da saudade vai quedar nun segundo plano fronte a esa saudade ontolóxica. O seguinte fragmento é un claro exemplo disto que dicimos:

I
En los ecos del órgano o en el rumor del viento,
en el fulgor de un astro o en la gota de lluvia,
te adivinaba en todo y en todo te buscaba,
sin encontrarte nunca.

Quizás después te ha hallado, te ha hallado y te ha perdido
otra vez, de la vida en la batalla ruda,
ya que sigue buscándote y te adivina en todo,
sin encontrarte nunca.

Pero sabe que existes y no eres vano sueño,
hermosura sin nombre, pero perfecta y única;
por eso vive triste, porque te busca siempre
sin encontrarte nunca.
II
Yo no sé lo que busco eternamente
en la tierra, en el aire y en el cielo;
yo no sé lo que busco, pero es algo
que perdí no sé cuándo y que no encuentro,
aun cuando sueñe que invisible habita
en todo cuanto toco y cuanto veo.

Felicidad, no he volver a hallarte
en la tierra, en el aire ni en el cielo,
¡aun cuando sé que existes

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[501] Rosalía de Castro, "Follas Novas", p. 167.

y no eres vano sueño![502]

Polo tanto, para entender a obra rosaliana como unha aproximación á concepción ontolóxica da saudade debemos contemplala como un punto intermedio entre a mística e a angustia, pois a saudade, tal como o mostra Ramón Piñeiro na súa obra, atópase nun camiño intermedio entre esta última e a esperanza. A saudade será, desta forma, un sentimento no que se reúne o positivo e o negativo, a luz e a escuridade, a angustia e a esperanza, unha actitude mística onde predomina a noite. Debemos entender a poesía de Rosalía como unha síntese entre a filosofía e a mística, xa que a poeta anda na procura da transcendencia e o ser humano non pode quedarse atrapado na 'negra sombra' senón tentar apañar ese Absoluto, inmerso neste xogo de contrarios, a luz nunca se poderá entender se non se comprende primeiro o que é a escuridade:

> "Resulta imposible atopar o absoluto fora dun mesmo; no entanto, o éxtase, ese paroxismo da interioridade, só revela escintileos e sombras internas. En comparación con eles, o día e a noite parecen pálidos. Os estados extáticos adoptan un aspecto tan esencial que fan xurdir, cando alcanzan as rexións profundas da existencia, unha cegadora alucinación metafísica. O éxtase non afecta, máis que a esencias puras e, por iso, inmateriais. Pero esa inmaterialidade produce vertixe e obsesións, das cales só se libra un converténdoos en principios metafísicos"[503].

Cioran parece estar describindo o transfundo da poesía rosaliana. A poeta do Sar vai na procura do intelixible a través da linguaxe simbólica expresada a través das súas verbas. Esa loita constante de forzas que se contrapoñen e que representan o debate interno de cada quen, en procura diso que o transcende, do Absoluto que gusta de esconderse. Abofé que chega a ese Absoluto pero non por unha vía positiva, non camiñando por campos verdes alumeados pola luz do sol, senón a través das sombras, das tebras, da noite escura que parece que non ten fin. Se queremos falar en termos da filosofía existencialista de Heidegger[504], Rosalía atópase na procura dese espazo de apertura que lle permite a reflexión acerca das súas vivencias, dos seus sentimentos, da súa interioridade. Velaí a Rosalía, poeta metafísica.

---

[502] Rosalía de Castro, "En las orillas del Sar", p. 364.

[503] Cioran, E. M., *En las cimas de la desesperación,* Barcelona: Tusquets, 2009, p. 138.

[504] Heidegger, en *Tempo y Ser,* di o seguinte: "Este aparecer ten lugar, necesariamente, nunha claridade. O que aparece só pode mostrarse, aparecer, a través dela. Pola súa parte, a claridade basease no aberto e libre, que pode alumear aquí e alá, nun ou noutro momento. A claridade xoga no aberto e loita alí co escuro. Onde queira que algo presente sae ao encontro do outro, ou permanece tan só fronte a fronte —e incluso onde, como Hegel, un se reflexa especulativamente no outro—, alí reina xa a apertura, un espazo libre está en xogo. E só esta apertura permítelle tamén a marcha do pensamento especulativo pasar a través do que pensa". Heidegger,M., *Tiempo y Ser,* Madrid: Tecnos, 2009, pp. 85-86.

2. A saudade en Eduardo Pondal[505]

Eduardo Pondal, o bardo galego, quixo expresar na súa lírica a soidade característica que o rodeaba. Dende o seu Ponteceso natal, o noso autor, sentiu ese sentimento de soidade, como amosa no seu poema *Ponteceso:*

"Eu nacin en agreste soedade,
Eu nacin cabo d' un agreste outeiro,
Pr' onde o Allons con nobre majestade,
Camiña ao seu destino derradeiro.
Eu non nacin en vila nin cidade,
Mas, longe do seu ruido lisonjeiro;
Eu nacin cabo de piñal espeso,
Eu nacin na pequena Ponteceso"[506].

Mais ao marxe da súa situación biolóxica local, que é froito do azar e do destino, o que máis nos interesa aquí, é intentar definir o sentimento de saudade propio do bardo galego. A saudade de Pondal será de carácter telúrico, en certo modo, condicionada por ese panteísmo característico da súa obra ao situar ao ser humano só ante o cosmos. Será ese estar só coa natureza o que o levará ás profundidades da súa intimidade. Segundo Ricardo L. Landeira, a saudade de Pondal manifestarase en dous momentos, ou se así se quere, contará con dous momentos: un primeiro momento como unha dualidade onde conflúe o pasado glorioso e o futuro esperado, unha vez máis a nostalxia do ben perdido (o pasado) pero a esperanza do que está por vir (futuro); e un segundo momento onde a saudade será o reflexo do sentimento telúrico do seu mundo, unha saudade a terra[507].

De xeito que, se Rosalía cantaba a Bastabales, Pondal o fará a Allóns. *A campana d'Anllóns* de Eduardo Pondal, ven a ser unha das obras máis importantes e coñecidas da lírica galega, e, sen dubida, vai a influír en moitos pensadores. Tamén nel, atopámonos unha nova pretensión de aclarar e amosar o que é a saudade para os galegos:

"E ti, campana de Anllóns,
que vagamente tocando

[505] Luis García Soto realiza un amplo estudo sobre a saudade de Eduardo Pondal no capítulo 3 de: García Soto, L., *Outros e novos queixumes. De filosofia e literatura en Queixumes dos Pinos de Eduardo Pondal*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2019.
[506] Pondal, E., *Queixumes dos pinos* e *Poesías inéditas*, A Coruña: Real Academia Galega, 1935, p. 222. Dispoñible en: https://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/view/22/20/426.
[507] Landeira, R., *La saudade en el renacimiento,* p. 117.

derramas nos corazóns
un bálsamo triste e brando,
de pasadas ilusións.

Alá nos pasados ventos
primeiros da miña vida,
oio os teus vagos concertos,
reló dos tristes momentos
da miña patria querida.

¡Cantas veces te lembrou
o que marchou para a guerra,
cando á súa nai deixou,
e partindo a extraña terra
de *Baneira* d'escoitou!

¡Cantas do mar africano,
cautivo *bergantiñán*,
oio nun soño tirano
o teu tocar soberano,
aló nas tardes do vran!

Cando te sinto tocar,
campana de Anllóns doente,
nunha noite de luar...
rompo triste a suspirar,
por cousas dun mal ausente"[508]

Neste punto, e tras unha primeira lectura, pódenos parecer que Pondal non fala en ningún momento da saudade, pois en ningún verso se refire a ela explicitamente. Mais Pondal, facendo uso da súa magnífica pluma, dinos sen nomeala o que é a saudade para el. Se cadra, a mellor forma de obter unha boa comprensión, e ir ao xerme da concepción deste poema; para iso debemos recorrer a Emilia Pardo Bazán, grazas á cal coñecemos como agromou esta obra:

> "Preguntei a Pondal certo día en que condicións compuxera a súa *Campana*. Díxome que, estando *algo namorado* e sendo *moi raparigo*, tíñase detido nun piñeiral da súa parroquia ao oír o toque do *Angelus*, á tardiña; e posto a pensar en cousas tristes..."[509].

Apreciamos no famoso poema de Pondal que, no momento da súa composición, estaba afectado por distintos tipos de saudade: a saudade de xuventude, a saudade

[508] Pondal, E., *Queixumes dos pinos* e *Poesías inéditas*, pp. 163-164.
[509] Pardo Bazán, E., *A literatura galega na ollada de Emilia Pardo Bazán: Antoloxía de textos*, A Coruña: Real Academia Galega / Casa-Museo Emilia Pardo Bazán, 2020 (edición de Manuel González Prieto), p. 136. Dispoñible en: https://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/view/367/361/373.

materna, a morriña pola terra ou saudade da terra e a saudade por un obxecto sen definir. É dicir, en Pondal volvemos a encontrar esa confluencia entre a concepción psicoloxicista da saudade ao mostrala como un sentimento derivado dun obxecto, xa sexa algo ou alguén querido ou ben o sentimento de unión á terra. Porén, do mesmo modo que ocorría con Rosalía, a saudade adquire, tamén aquí, un rango metafísico coa pretensión de transcendencia. O ser humano atópase sen obxecto, non hai nada máis que sentimento e perderíase no infinito ao que nos levaría ese toque do *Angelus*. Saudade do ceo e saudade da terra, que diría Luís García Soto:

> "a saudade do ceo, producida polas badaladas nos seus ouvintes, é denunciada e rechazada como negación da vida. Mais moito máis importante que esta denuncia e ese rechazo é a posibilidade que se abre a partir do silencio das badaladas, da ausencia da 'campana' e da 'golondrina': a saudade da terra que nace (...) da palabra, da comunicación, do diálogo interpersoal e o debate público, da deliberación"[510]

Grazas a este poema onde aparece de novo a presenza na ausencia, Pondal ábrenos a porta cara a unha saudade ontolóxica, de aí que sexa o camiñar cara a saudade pura, ou como el vai a denominar "a saudade de non sei que". Este tomar conciencia do seu propio ser é o que o levará a querer transcenderse. Nun primeiro momento trata de facelo cara o pasado, por iso a arela, a *añoranza* que se ve reflectida na súa obra, porque o pasado non morre senón que permanece intacto na memoria; e, por outro lado, a outra forma de transcendencia será cara o futuro ideal. Dándose polo tanto, a saudade nos dous momentos que anticipamos ao principio.

3. Vicente Risco e a saudade da Terra

Vicente Risco vai a entender a saudade como unha adoración á Terra, ou mellor, como un sentimento á Terra:

> "Despois de tantas voltas e revoltas- di Risco-, despois de tantas viravoltas e trasvoltas polas lonxanías do espazo e do tempo, en procura de algo inédito que nos salvara do habitual e vulgar, viñemos dar na sorprendente descuberta de que Galicia, a nosa Terra, oculta ao noso ollar por un espeso estrato de cultura allea, falsa e ruín, vulgar e filistea, ofrecíanos un mundo tan esteso, tan novo, tan inédito, tan descoñecido, coma os que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[510] García Soto, Luís, *O labirinto da saudade*, p. 113.

andabamos a procurar por aí adiante. (...) Dentro de nós, constituíndo o máis fondo do noso ser, estaba a alma de Galicia"[511].

É na súa *Teoría do Nacionalismo Galego*, onde resolve a que se está a referir: "Queredes unha verba (...) que vos diga en resume o noso lirismo e a nosa alma? Ahí a tedes: *saudade*, ou como tamén dixo Rosalía d'elas predilecta *soidades"*[512]. Un sentimento inserido dentro dunha dualidade, xa presente dende o século XV, e que devén nunha concepción da saudade como unha constancia de presenza de contrarios: desexo e lembranza, presenza e ausencia, pracer e tristeza, ... presentes, como xa vimos, en Rosalía de Castro ou Teixeira de Pascoaes. Seguindo aos que lle precederon, Risco tamén vai concibir ao ser humanos saudoso inmerso dentro desta dualidade. Mais, en que consiste? "Sentimento da Terra: morriña e saudade...Mais a saudade é tamén a *cobiza do lonxe*"[513]. Este fragmento debe ser tomado en consideración co antes citado de "Nós, os inadaptados*",* ambos os dous virían explicar en que consiste a devandita dualidade saudosa: buscamos fuxir do noso, no entanto, non podemos cortar os lazos que nos vinculan a nosa orixe. A saudade leva aparellada esa loita interna na que a tensión é, como diría Rof Carballo, una "harmonización de contrarios"[514], posto que ambos elementos conforman as dúas caras dunha mesma moeda.

Inserido nesta dualidade, acorde cos ideais do Romanticismo, atópase á súa vez inmerso dentro da dualidade temporal pasado-futuro, ou o que é o mesmo, entre a lembranza e a esperanza. O futuro realizaríase grazas ao retorno ao pasado: "Coa conciencia de nós mesmos (separación, isolamento), nace a Esperanza da unión, da confusión coas cousas"[515]. Esta idea parece englobar o núcleo central do seu pensamento en torno a saudade. Posto que vai a partir dun ser humano que se sinte illado, o fin e o cabo, a soidade de Rosalía, que busca a súa transcendencia a través do seu retorno a Terra, de aí que afirme esa Esperanza da unión, posto que a luz da

[511] Risco, V., "Nós, os inadaptados", en: Risco, V., *Leria,* pp. 86-87.

[512] Risco, V., *Teoría do Nacionalismo Galego,* p. 25.

[513] Risco, V., "O sentimento da terra na raza galega", en: Risco, V., *Leria,* p. 54.

[514] Carballo, R., "Jonás y la saudade", en: AA.VV., *La saudade,* p. 89.

[515] Risco, V., "O sentimento da terra na raza galega", p. 55. Esta referencia ao pasado parece explicar porque Risco fala de Galicia e Portugal como "a civilización da Memoria". Risco, V., *Teoría do Nacionalismo Galego,* p. 36.

Esperanza non é outra que Deus[516]. Lembremos como de forma semellante Rosalía de Castro afirmaba:

"Yo no sé lo que busco eternamente
En la tierra, en el aire y en el cielo;
Yo no sé lo que busco, pero es algo
Que perdí no sé cuándo y que no encuentro,
Aun cuando sueñe que invisible habita
En todo cuanto toco y cuanto veo"[517].

Así mesmo, esta consideración de Vicente Risco, concorda no esencial co pensamento de Teixeira de Pascoaes, tamén colaborador da revista *Nós*, que lle confire un papel importante ao Universo ou a Natureza, ao ser esta o reflexo da creación divina. O ser humano saudoso de Risco transcéndese a través da terra, porque "a Terra era o seu templo... Terra que sería ceo, se fora eterna"[518], ocorre esa unión con Deus; cobrando sentido ese retorno do futuro ao pasado: "Somos o noso pasado, e se cadra somos o pasado todo da Terra e do Universo enteiro. E aínda ese pasado é o que ha ser porvir, polo menos, o que o ha de facer. O pasado é o creador de futuro"[519]. A volta á terra como "única vía de autenticación", ou se se quere, de autorrecoñecemento da propia identidade: "Sagrada Terra galega, amasada coas cinzas dos nosos avós , co suor e co sangue dos nosos irmán, relicario das nosas lembranzas, Terra onde sementamos nosas esperanzas todas, santa Nai que nos das o que somos ao estarnos feitos da sustancia túa"[520]. En definitiva, a saudade para Vicente Risco estaría caracterizada por un sentimento profundo de raizame coa terra, pero non cabe falar de morriña, porque este sentimento vai máis alá dese desánimo biolóxico por estar lonxe da terra. É un sentimento que nos leva alén, converténdose nun desacougo que vai ata o máis profundo do individuo. Deste xeito, nesta interpretación que aquí estamos facendo atopamos por un lado a importancia a Terra Nai, a *matria* que nos veu crecer, lugar das nosas lembranzas e raíces. O sentimento de "nós" tan característico da xeración a que pertence o propio Risco, porque este sentimento non só lembra aquilo que é parte de nós, que nos caracteriza e define, senón que o propio sentimento de saudade é algo noso, que máis alá das nosas fronteiras perde significación. Tamén está presente esa unión co pasado,

[516] Cfr. *Ibidem*.

[517] Rosalía de Castro, "En las orillas del Sar", p. 34.

[518] Risco, V., "O sentimento da terra na raza galega", p. 56.

[519] Risco, V., "Do futurismo e máis do karma", en: Risco, V., *Leria*, p. 62.

[520] Risco, V., "O sentimento da terra na raza galega", p. 53.

co ben perdido, mais sempre con esta pretensión de futuro, de esperanza, do divino. Saudade a Terra Nai, Saudade a Terra Galega.

4. Castelao ou a saudade que marcha sen marchar

Alfonso R. Castelao vai vertebrar o seu pensamento de acordo a unha estrutura conceptual dual, do mesmo xeito que ocorría con Risco, no que conviven dúas forzas diferenciadas que non sempre se atopan de forma harmónica: a forza simpática cun pulo de progreso, de avance; e a forza frénica cun carácter gravitatorio, é dicir, cara abaixo, cara a terra[521]: "¡Quén sabe se a saudade galega non será outra cousa máis que a loita de dous anceios incompatibles: o de estar ou non estar na Terra"[522], dirá Castelao. A saudade vai estar estruturada, polo tanto, dentro deste esquema dual: a tendencia de camiñar irresistiblemente cara ao alén, sempre inalcanzable, e, polo tanto, a perpetua insatisfacción; por outro lado, "a ancoraxe existencial afectiva na Terra"[523], o sentirnos reconfortados na Terra nai que nos protexe e nos acouga. Este sentimento poderíase definir como un marchar sen irnos de todo, as raíces permanecen fortes e inquebrantables na terriña.

Castelao fala do galego como unha persoa viaxeira "magoada de saudades", pois o seu carácter emigrante lévao a partir lonxe da casa, a ir máis alá de nos mesmos, pero sen marchar de todo, pois "as vosas raíces – dinos Castelao – son elásticas de tanta elasticidade que vos deixan dar voltas ao redor do mundo"[524], algo que el mesmo vai experimentar[525]. Parece facer seu o canto melancólico do Rei-filósofo D. Duarte, anteriormente citado. A saudade revélasenos como unha sorte de desacougo do ser humano, un sentimento que non se ve saciado por ser "cobiza": "A saudade é unha sede

[521] Cfr. González, A., "Antropoloxía da saudade en Castelao", en: *Adaxe*, 13 (1997), pp. 117-131. Para un estudo pormenorizado desta estrutura dual, tanto en Castelao como en Vicente Risco, consúltese: González, A., *O espírito e a lama das formas. A filosofía de Nós: Risco, Castelao, Otero Pedrayo*¸ A Coruña: Bahía Edicións, 2008.

[522] Castelao, *Sempre en Galicia,* p. 209.

[523] González, A., "Antropoloxía da saudade en Castelao", p. 120.

[524] Castelao, *Sempre en Galicia*, p. 209.

[525] Ao final da páxina que acabamos de citar, Castelao parece ser premonitorio do que lle ía acontecer: "Hai unha forza que nos empurra cara ao mundo e outra que nos xungue á terra nativa, pois se os camiños nos tentan a camiñar é porque deixamos unha luz acesa da casa en que fomos nados, e alí nos agarda o fin da vida. Andar, andar, andar, e no remate dos traballos devolverlle á Terra o corpo que ela nos emprestou" *Ibídem*, pp. 209-210.

insaciable de algo que, ás veces, non se sabe o que é"[526]. Parece estar anticipando a consideración que Piñeiro fará da saudade como un sentimento sen obxecto.

A saudade é desexo, pero tamén é corporeidade, velaí a súa dualidade radical. Desexo en canto cobiza do lonxe, corporeidade en canto forza frénica, vencello á terra. Ou lembrando o dito por Risco, empeñámonos en cobizar o que está lonxe de nós, sen decatarnos de que o que buscamos está preto de nós, está en nós mesmos. Advírtenos Castelao, ante esta incesante 'procura', que non hai motivo para a desesperación por parte do individuo, pois sempre é posible a transcendencia: "os galegos non temos a luz da esperanza diante de nós, témola detrás de nós, enriba do pazo ou da chouza onde nacemos"[527].

A transcendencia do futuro, pasa por ser unha remanencia do pasado; de forma que o Deus de Risco, transfigurado na Natureza, convértese na Terra da que se marcha sen marcharmos de todo en Castelao. Por ser luz de esperanza, a saudade de Castelao non vai ter o cariz dramático presente na saudade portuguesa[528]. Neste sentido, perpetúa o cariz positivo da saudade xa reivindicado por Rafael Dieste nun par de artigos xornalísticos do ano 1927, posto que "un dos erros dalgún dos nosos mestres, foi o de afirma-la urxencia de edificar unha cultura partindo da morriña e demáis afagos do repertorio triste"[529], mais "Galicia non é radicalmente triste. Coido, ademais, que é 'potencialmente' leda"[530]. Hai tristura e melancolía, hai morriña, si, mais tamén hai esperanza, luz e dozura. Prodúcese unha sorte do que Marcelino Agís denomina '*coincidentia oppositorum*'[531], que nos obriga a coñecer os dous polos desta ambivalencia. Unha vez máis, a presenza-ausencia móstrase como trazo definitorio do sentimento de saudade:

[526] Castelao, *Sempre en Galicia*, p. 323.

[527] Cita recollida en: Risco, V., "O sentimento da terra na raza galega", pp. 55-56.

[528] Teixeira de Pascoaes interpreta a saudade como unha tensión dramática entre a forza perturbadora da Lembranza e a forza creadora da Esperanza. Cfr. Castelao, *Sempre en Galicia*, pp. 321ss.

[529] Dieste, R., *Antre a terra e o ceo. Prosas de mocedade*, Sada (A Coruña): Ed. do Castro, 1982, p. 103.

[530] *Ibid*, p. 163. Andrés Torres Queiruga dedícalle un artigo a concepción de Rafael Dieste sobre a saudade, tras a lectura dun texto de Novoa Santos en: Torres Queiruga, A., "O tema da saudade en Rafael Dieste", en *Grial*, nº 78, 1982, pp. 411-420.

[531] Agís Villaverde, M., "Filosofía e Saudade. A propósito de Andrés Torres Queiruga", en: Braz, A., Natario, Mª. C. et al. (coord), *Sobre a saudade. VI Colóquio Luso-Galaico: em homenagem a Andrés Torres Queiruga*, Sintra (Portugal), Zéfiro, 2018, p. 103.

> "é unha ausencia cualificada polo *amor,* polo fondo vencellamento con aquilo mesmo que se bota de menos: lonxe, pero vivo e instante, enchendo a memoria e suscitando ansia. Trátase dunha ausencia moi *presente*, dunha ausencia (física) no modo de presencia (espiritual); ou, o que ven a ser o mesmo, trátase dunha presencia ausente, dunha presencia no modo de ausencia. Ambas presencia e ausencia remiten á *comuñón* como algo envolvente, que posibilita a súa unión paradoxal e cualifica o modo peculiar do sentimento saudoso"[532].

Esta dualidade presencia-ausencia, vaise traducir en Castelao por ese afastamento e volta á Terra nativa. Esa unión do ser humano co mundo, non é un simple vencellamento, senón, como sinala Ángel González, trátase dunha "auténtica comunidade óntica"[533]. O individuo realizase, atopa a súa identidade en comuñón coa Terra.

5. A Saudade en García-Sabell

Domingo García Sabell ofrécenos una concepción da saudade moi próxima ao pensamento fenomenolóxico posto que recorre a nosa condición de *homo patens*, é dicir, somos seres sentintes e, como tales, o sentimento forma parte da nosa forma de estar no mundo. Xa que logo, podemos falar de saudade como elemento histórico e cultural. A saudade non é un sentimento máis como o pode ser o amor, o odio ou a tristeza, senón que é un sentimento propio do pobo galego, un sentimento que nos é propio e, polo tanto, que nos sirve como elemento de cohesión da alma galego.

No seu pequeno ensaio, "La saudade por dentro", publicado no monográfico *La saudade*[534], García-Sabell vai dar conta da realidade indómita e esquiva da saudade, á que todos os ensaístas e colaboradores dese volume se enfrontaban. A primeira constatación e que non é tan doado establecer unha definición definitiva da saudade. Porén, cómpre non cesar nesa procura porque definila significa definir a alma do pobo galego. Neste punto é necesario preguntarse que entende García-Sabell por saudade. A saudade é:

> "...unha *situación total*, vivida e sentida como *todo* o ser. Calqueira interpretación parcial ou fragmentaria da intimidade saudosa quedaría, inevitablemente, a medio

[532] Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, p. 38.

[533] González, A., "Antropoloxía da saudade en Castelao", p. 125.

[534] García-Sabell volverá a publicar este texto como capítulo no seu libro *Notas para una antropología del hombre gallego.*

> camiño do seu recóndito secreto. Quere isto dicir que non é unha ou outra a zona humana que ha de mergullarse na vivencia da Saudade, senón a súa completa unidade, ese abigarrado conxunto que constitúe a sustancia mesma do home. Non se trata deste sentimento, de aquel impulso, de calquera tendencia, senón dun absoluto experimentar e padecer que anega, coa súa corrente poderosa, ata o último recanto da vida interior"[535].

A persoa, entendida como unha unidade e totalidade psicofísica, espiritual e transcendente vai ser a que experimente o sentimento de saudade. Trátase dun sentimento que corresponde á totalidade do ser, e neste sentido encontramos un nexo coa filosofía da saudade de Ramón Piñeiro, que ao igual que o médico ensaísta, vai poñer o punto de inflexión no ser, máis a diferenza do que ocorre con García-Sabell, onde o sentimento de saudade vai continuar sendo un sentimento cun obxecto, Piñeiro vai elevar o sentimento a rango metafísico.

Por outra parte, García-Sabell, do mesmo xeito que o pensador de Láncara, identifica o sentimento de saudade coa alma do pobo galego. Isto débese, en gran medida a que os ensaístas de Galaxia souberon identificar o carácter sentimental da ánima galega. A saudade é, xustamente, o sentimento que máis nos representa, de aí as palabras de Sabell: "...só da análise do emocional, na súa máis recóndita e fuxidía raíz, podería nacer, algún día, a clara compresión da alma do noso pobo"[536]. Isto, precisamente, vén corroborar que os integrantes de Galaxia estaban a cumprir o seu máximo obxectivo:

> "...a creación dunha nova conciencia galeguista e a necesidade de devolverlle ás novas xeracións a visión galega de Galicia, espertar a súa sensibilidade de galegas, ir creando neles unha conciencia de responsabilidade co seu pobo e poñelas en contacto coa súa historia, coa súa cultura, coa súa lingua e a súa literatura e incluso coa realidade da súa economía. É dicir, aprenderlles a ver Galicia con ollos galegos"[537].

Cos seus textos, os ensaístas de Galaxia pretendían axudar a galeguizar Galicia, pretendían espertar unha conciencia que estaba sendo asoballada; sendo a saudade unha das chaves para redescubrir a alma do pobo galego. Neste sentido, podemos citar a Lois Tobío , no seu ensaio recollido neste mesmo volume dedicado á Saudade, fala da

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[535] *Ibídem*, p. 46.

[536] *Ibídem*, p. 49.

[537] Piñeiro, R., *Da miña acordanza*¸ p. 102.

saudade do individuo e do pobo, preguntándose se este sentimento galego "será filla somente do noso ánimo e da nosa terra"[538].

Volvendo a concepción da saudade de Domingo García-Sabell, este vai a analizar o sentir da persoa saudosa, destacando tres fases o momentos. Un primeiro momento no que se produce unha obxectivación da vida, do propio eu. O ser saudoso vai experimentar como a súa propia vida está apreixada na continxencia pura, na mera cotidianidade, de xeito que o sentido da súa vida vese perdido, xa que é incapaz de xustificar o porqué do seu ser actual. Isto fai que naza nel unha angustia tendo como consecuencia un estrañamento da propia vida; dinos Sabell: "Se eu afasto a miña vida e contémploa dende certa perspectiva — como unha cousa desprovista de fundamento—, esa vida cesa, entón, de pertencerme por completo"[539], é dicir, somos quen de ver a nosa propia vida dende unha perspectiva externa facendo que esteamos a vez fora e dentro, hai unha descentralización do eu.

Nesta primeira etapa do ser saudoso é inevitable esa vinculación con Heidegger cando afirma: "a angustia revela a nada"[540], posto que García-Sabell intenta explicar como o ser, ante esa obxectivación da vida, fai que se atope como un total descoñecido diante dela. Non pode negar a súa existencia pero nese momento carece de valor, o ser saudoso non é capaz de recoñecer os seus proxectos, as súas accións ou as súas ideas como propias, senón que as percibe como alleas, como doutro; pero, ao mesmo tempo, ese outro non existen, creando no ser saudoso ese baleiro: "Son, *porque* existen, *porque están ahí;* non son, *porque* non valen"[541]. Lembrándonos de novo ao filosofo de Friburgo cando afirma "A angustia déixanos sen palabra. Debido a que o ente na súa totalidade escápase e precisamente esa é a maneira como nos acosa a nada, na súa presenza enmudece toda pretensión de dicir que algo 'é'"[542]. O individuo, polo tanto, encóntrase navegando á deriva sen rumbo nin destino; no entanto, hai algo que pode seguir constatando: que é capaz de sentir, de sufrir as consecuencias desa angustia. Unha vez máis, queda patente a importancia do sentir no pensamento de García-Sabell, posto que, dun xeito similar a Descartes ante a inminente formulación da súa primeira

[538] Tobío, L., "Arredor da Saudade", en: AA.VV., *La saudade,* p. 68.

[539] García-Sabell, D., "La saudade por dentro", p. 49.

[540] Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?,* Madrid: Alianza editorial, 2009, p. 27.

[541] García-Sabell, D., "La saudade por dentro", p. 50.

[542] Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?,* p. 27.

certeza: o *cogito* (se hai algo do que non podemos dubidar e de que estamos pensando), Sabell fala dun estrañamento que nos fai sentir alleos pero a pesar de todo estamos sentindo. Fito importante tamén na filosofía de Ramón Piñeiro que chegará a afirmar que "coñecerse e sentirse".

En segundo termo, o ser saudoso despersonalízase. García-Sabell considera que se o individuo experimenta a vida como algo alleo a el, o seu ser tamén o verá desa maneira. É dicir, o individuo é capaz de verse a si mesmo dende un plano exterior, observándose como un obxecto pasivo; "desvanécese a conciencia da *existencialidade*"[543]. A última etapa do camiño íntimo do sentimento de saudade é a substracción da persoa. Neste punto no que o suxeito contempla ao ser como alleo, a saudade fai que o individuo perda o sentido da súa existencia. De esta forma, a Saudade, dinos Sabell, ven ser unha nostalxia moi particular, a nostalxia da propia persoa, a Saudade como "morriña de sí mismo"[544].

En definitiva, a Saudade para García-Sabell é un sentimento que encerra outros moitos, é un sentimento que fai que o individuo se despersonalice ao atoparse alleo ante a súa propia existencia, facendo que experimente a tristeza pola súa situación vital, a menlancolía por non saber descifrar o seu propio eu, sentindo unha sorte de *morriña* de sí mesmo.

6. A balea saudosa de Rof Carballo

Rof Carballo vai dedicar varios artigos ao tema da saudade: *Rosalía, ánima galaica, Jonás y la saudade*, e as reflexións ofrecidas en *Mito e realiadade da terra nai.* Aquí centrarémonos fundamentalmente no segundo. Rof Carballo vainos ofrecer a súa concepción da saudade a través dun falso dialogo entre dous amigos Enius e Sistal que van paseando cara a Torre de Hércules e debatendo en torno a este sentimento. Carballo, a través de Enius comeza afirmando que a saudade é unha fascinación que en ocasións pode producir enfermidade: "o home saudoso, o enfermo de morriña, está como

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[543] García-Sabell, D., "La saudade por dentro", p. 51.

[544] *Ibídem,* p. 52.

fascinado"[545]. Pero o curioso do traballo de Rof Carballo e que ao longo de todo o texto vai xirar arredor do símil ou comparanza da saudade con unha balea.

A balea, un dos animais máis grandes dos nosos mares, cuxas danzas fascinan a mariñeiros e viaxeiros, vén representar á perfección o sentimento de saudade, pois, o ser saudoso é un permanente viaxeiro, un incesante vir e marchar como as ondas do mar, dinos Rof Carballo que é un "volver a súa terra, pero case sempre volverse a marchar. Quere afastarse dela para logo, a distancia, morrer de 'morriña'"[546]. Unha vez máis, e coincidindo en grande medida con García-Sabell, Rof equipara a Saudade cunha balea e o eterno viaxar deste sentimento, vén corroborar o carácter indómito que a caracteriza. É máis, este eterno emigrar lémbranos unha das características do pobo galego, eternos emigrantes que deixaron a súa terra en busca de algo mellor ou pola defensa da alma galega. Non podemos esquecer que o corazón de Galicia latía en dúas partes: a Galicia interior e a Galicia exterior.

Volvendo a súa reflexión arredor da saudade, elixe a balea, non só polo seu carácter indómito, senón tamén porque son quen de mergullarse nas profundidades do océano, representando deste xeito "a inversión do home nas profundidades do subconsciente"[547]. A saudade viría significar unha inmersión dentro do propio individuo. Non é un sentimento externo a el, senón que ten como consecuencia un virarse cara un mesmo. Mais, que é a saudade? A personaxe de Sistal vainos presentar unha concepción psicoloxicista, ao considerar que a saudade é a nostalxia de algo, incluso dando un paso máis ao considerala como unha soidade suprema, "soidade no máis sombrío da nosa alma*"*[548]. Mais a personaxe de Enius non limita esa soidade só ao individuo, senón que agromaría por estar lonxe dos seus e da súa terra, de aí que afirme "non é querer estar só consigo mesmo, senón só coa súa terra"[549]*;* tratándose entón dunha soidade que lle fascina e da que fuxe, pois o ser saudoso escapa da súa terra, escapa de si mesmo, pois o maior temor do individuo e el mesmo. Neste mesmo senso, parece que Hölderlin no seu *Hiperión* retrata a saudade de Rof Carballo no seguinte fragmento.

[545] Rof Carballo, J., "Jonás y la Saudade",en: AA.VV., *La saudade,* p. 76.

[546] *Ibídem,* p. 77.

[547] Rof Carballo, J., "Jonás y la Saudade", p. 78.

[548] *Ibídem,* p. 79.

[549] *Ibidem.*

> "Logreino. Por fin conseguín embarcarme. Un vento fresco de montaña sacoume do porto de Esmirna. Cunha calma marabillosa, como un neno que nada sabe do instante próximo, xacía no meu barco e contemplaba as árbores e mesquitas daquela cidade, os meus verdes paseos xunto á beira, o meu carreiro cara á acrópole, vía todo iso e deixábao afastarse cada vez máis; pero cando cheguei a alta mar e todo se foi afundindo e desaparecendo como un cadaleito na fosa, entón foi coma se o meu corazón partiuse… —«Oh ceos!»—, exclamei, e toda a vida que había en min espertou e tentou reter o presente que fuxía, pero xa estaba lonxe, lonxe. (…) E agora acabouse; eu xa non era nada; irremediablemente desposuíanme de todo, convertérame no máis pobre dos homes, e nin sequera sabía como"[550].

Deste xeito, a saudade para Rof Carballo estaría próxima ao sentimento de nostalxia, pero de nostalxia da paisaxe materno, dos prados e montañas verdes, lembrando así a saudade dos campos *verdeantes* de Ramón Suárez Pedreira: "...a plenitude dos verdes, a súa profusión, induce na alma esa tendencia á harmonía de contrarios, arrólaa desde a infancia na suave doutrina da vida, a insignia para crecer cara a dentro en equilibrio, e non cara a fóra en combate"[551].

Rof Carballo, neste punto, parece lembrar a Rosalía e a súa negra sombra. É máis, se algo caracterizaba a poeta é que na súa obra aparecía esa ambivalencia entre a escuridade e a luz. A saudade para ela viría ser un sentimento no que conflúen o positivo e o negativo, a luz e a escuridade, a angustia e a esperanza, una actitude mística onde predomina a noite. Por iso non pode sorprendernos que Rof Carballo diga o seguinte: "...o espírito renace tras a combustión do home carnal, do home primitivo. O home da luz non só vence ao home das tebras, senón que a luz sae das tebras"[552].

Retomando o simbolismo da balea, esta última ven ser símbolo do camiño, do camiñar; o ser humano é o eterno camiñante polo sendeiro da vida, un constante cambio no seu decorrer da vida. E neste continuo camiñar atopámonos decote con dolorosas encrucilladas. A saudade, polo tanto, é a incesante procura do ser humano por atopar o sentido do seu ser, a saudade como transcendencia.

Tendo en conta o percorrido que fixemos a través desta selección representativa dos pensadores de alén e aquén do Minho, encontrámonos con toda unha serie de

[550] Hörderlin, F., *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid: Ediciones Hiperión, 1990, pp. 61-62.

[551] *Ibídem*, p. 84.

[552] *Ibídem*, p. 86.

poetas, filósofos e ensaístas que foron, en certo modo, viaxeiros polo camiño da saudade, que estableceron as bases para que autores posteriores reflexionasen en torno a este concepto de saudade, como vai ser o propio Ramón Piñeiro.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

CAPÍTULO VI:

A FILOSOFÍA DA SAUDADE

> "A saudade (...) é o asolagamento na pura intimidade. O home queda afundido dentro de si mesmo, illado de todo contaito esterior, ispido de toda contaminación sensorial; queda en estado de pureza ontolóxica"[553].

A) O carácter inefable e misterioso da saudade

Cando falamos de saudade podemos referirnos, como o fai o lexicógrafo e escritor Eladio Rodríguez González no poemario *Raza e Terra* (1921), á saudade como a relixión espiritual da terra; ou como saudade do desterro e da montaña do poeta Noriega Varela; ou a saudade do mar de Orzán do xornalista e escritor Juan Fernández Merino; ou a saudade do escritor Manuel Lugrís Freire dos vales xoviais; ou aínda a saudade dos gaiteiros e alalás de José Moar, etc.[554], son moitos os que falan da saudade, os que recitan os seus queixumes pero poucos os que ofrecen unha explicación "clara e distinta", apelando á evidencia cartesiana, que nos alumee ao redor deste concepto.

Pero, como obter unha definición específica se non hai unanimidade en canto a súa etimoloxía? Como xa indicamos no capítulo IV, existen grandes dubidas en canto á procedencia do termo. Outra das dificultades é englobar nunha soa palabra todo o que reflicte ese sentimento. O sentir do ser humano é algo que se mostra esquivo a ser fixado conceptualmente. Que se sinte cando amamos ou odiamos? Que fai que esteamos tristes ou ledos? Se algo caracteriza o sentir humano é que os conceptos non abondan para englobalos, son insuficientes para acadar, expresar e conter a plenitude dun sentimento. Non hai palabras abondo para expresar un sentimento, por iso a necesidade da poesía ou da música (o fado por exemplo), incluso o propio Freud falaba da dificultade de "elaborar sentimentos no crisol da ciencia"[555]. Desta escuridade

[553] Piñeiro, R., "Metafísica e Saudade", en: Piñeiro, R., *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol).

[554] Todos estes autores e outros como Suárez Pedreiras aparecen citados non artigo de Julio Dantas publicado en *La Nación* co título: *Saudade gallega y saudade portuguesa"* el 08/11/1925, e que apareceu entre os manuscritos de Piñeiro.

[555] Freud, S., *El malestar de la cultura*, en: Freud, S., *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2001, p. 66. Freud estase referindo ao que el mesmo chama 'sentimento oceánico',

conceptual non está a salvo a saudade, senón que acrecenta a confusión da súa definición, posto que "ás veces desígnase o seu contido con verbas distintas e ás veces emprégase a propia verba 'saudade' para designar outros sentimentos"[556].

A saudade, polo tanto, vai ser un concepto que se mantén esquivo á hora de atrapalo nunha definición, "poucas veces se fala da saudade sen aludir á súa 'inefabilidade', e chegou a converterse no gran misterio galaico-portugués diante da curiosidade dos alleos"[557]. Tanto é así que o propio Pablo Neruda lle dedica o seguinte poema:

SAUDADE
Saudade —¿Qué será?... yo no sé... lo he buscado
en unos diccionarios empolvados y antiguos
y en otros libros que no me han dado el significado
de esta dulce palabra de perfiles ambiguos.

Dicen que azules son las montañas como ella,
que en ella se oscurecen los amores lejanos,
y un noble y buen amigo mío (y de las estrellas)
la nombra en un temblor de trenzas y de manos.

Y hoy en Eça de Queiroz sin mirar la adivino,
su secreto se evade, su dulzura me obsede
como una mariposa de cuerpo extraño y fino
siempre lejos —¡tan lejos!— de mis tranquilas redes.

Saudade... Oiga, vecino, ¿sabe el significado
de esta palabra blanca que como un pez se evade?
No... Y me tiembla en la boca su temblor delicado...
Saudade...[558].

Como xa temos visto, son moitos os autores galego-portugueses que buscan dar cunha definición axeitada para tal sentimento, mais na maioría das ocasións optan por equiparala aos sentimentos que xa son coñecidos como o de nostalxia, morriña, melancolía, agarimo pola terra, etc. Neste senso, parece estar acertado Adolfo de Castro cando afirma "Non chamarei aos meus coidados coidados, non aos meus desvelos

caracterización que ben podemos aplicar a saudade, porque esta o inunda todo e leva ao ser humano que a sinte ao máis fondo do seu ser.

[556] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 48.

[557] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 33.

[558] Neruda, P., *Crepusculario*, Barcelona: Andrés Bello, 1999, p. 47.

desvelos, non ansias as miñas ansias, senón que? *Saudades*, porque en ti *Saudade*, está toda a delicadeza do meu sentimento, toda a fe do meu espíritu, toda a forza portentosa da vontade, todo o anhelo da esperanza"[559]. A saudade resístese a ser atrapada, conceptualizada... Feito polo cal vai ser incluída entre los vocábulos do *Dicionario dos intraducibles*, ao ser considerada como unhas das palabras máis complexas de traducir:

> "O obxecto que produce a *saudade* determina cada vez unha posición existencial, cultural, estética, relixiosa, metafísica (*saudades* dun amante, do país, dun tempo, desta ou aquela idea); á inversa, todo, desde a literatura ata a relixión e a política, é susceptible dunha interpretación modulada pola *saudade*. Este é o caso das diversas filosofías, nas súas diferencias de tempo e linguaxe: dende a teoría platónica de desexo de Beleza pola reminiscencia da súa idea, ata a transcendencia da metafísica volvendo ás orixes presocráticas do pensamento, toda a historia da filosofía pode tecerse e deconstruirse á sombra desta deleitable paixón melancólica"[560].

Tamén o hispanista alemán Karl Vossler faise eco desta complexidade na súa análise sobre a soidade na poesía española, sinalando que, tal e como apuntaba o escritor Manuel de Faria e Sousa, a saudade está envolta nun aire misterioso, que fai que poidamos equiparar ese carácter inefable da mesma co que nos pode espertar unha obra de arte[561].

Como podemos observar, atopámonos xa coas primeiras dificultades á hora de categorizar, de definir, de enmarcar o concepto de saudade, mostrándonos así o seu carácter inefable, a pesar de que todas as aproximacións que veremos pertencen, como diría Wittgenstein, ao mesmo xogo lingüístico. Malia á plurivocidade, que en moitas ocasións pódenos levar a confusión, se algo teñen en común todas elas é esa evocación á soidade, mais recoñece Piñeiro que "nin esta teoría nin outra ningunha poderá esgotar as posibilidades interpretativas da saudade"[562], cada unha delas será unha aproximación.

[559] Castro, A. de, *Estudios prácticos de buen decir y de arcanidades del habla española*, p. 297.

[560] Santoro, F., "Saudade", en: Cassin, B., *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Le Robert/Seuil, 2004, p. 1117.

[561] Cfr. Vossler, K., *La soledad en la poesía española*, p. 16

[562] Piñeiro, R., "Contestación ao discurso de ingreso de A. Torres Queiruga", en: Torres Queiruga, A., *Nova aproximación a unha filosofía da saudade: Discurso lido na recepción pública de 20 de xuño do 1980*, Vigo: RAG.

B) A saudade: de obxecto da psicoloxía a obxecto da filosofía

O sentimento de saudade estaba presente no pobo galego, e, xa que logo, nos seus escritores. Mais a concepción deste sentimento esta vinculada a unha visón psicoloxicista do ser humano, que o concibía como unha persoa morriñenta, chea de queixumes e melancolía. Algo que parece ser unha consecuencia lóxica do carácter emigrante do pobo galego, mais non é así. Neste sentido, pode entenderse a reivindicación de Rafael Dieste, ao buscar rachar con ese estereotipo ao considerar que "Galicia non é radicalmente triste. Coido, ademais, que é 'potencialmente' leda"[563]. Tamén Piñeiro vai contribuír a cambiar esa visión de Rosalía como unha persoa melancólica, mais nese momento en que se estaba producindo o rexurdir da cultura galega e con ela a preocupación pola saudade, e que tería o seu reflexo no pensamento filosófico da época, abandeirado por Risco, Viqueira ou Nóvoa Santos, a interpretación predominante deste pensamento era a súa identificación coa paisaxe nativa, coa nostalxia. Ben é certo, que se falaba dunha ambivalencia dentro da lectura da saudade: amor-ausencia, pero ese amor era concibido como amor á terra que se encontraba lonxe. Estes factores son os que van a propiciar que haxa esta tendencia a identificar a saudade coa morriña, máis isto é un erro por tratarse dunha lectura parcial[564].

Tendo en conta estas pinceladas que nos ofrece Piñeiro, debemos facer unha distinción que nos vai servir para identificar o que é a saudade, ou mellor dito, o que non é. Neste senso, debemos distinguir dous tipos de sentimentos: aqueles cun carácter psicoloxicista, onde o sentimento de soidade nos remite a un obxecto, estando máis próximos aos sentimentos de nostalxia ou degaro, como é o caso do escritor portugués Francisco Manuel de Melo "É um mal de que se gosta; é um bem de que se padece"[565]. Ou, pola contra, pódese entender a soidade cun carácter metafísico ou transcendente, que é o que máis nos interesa dentro da reflexión filosófica, como pode ser o caso de Rosalía de Castro ou Teixeira de Pascoaes.

Precisamente, porque unha das lecturas da saudade é de carácter psicolóxico, son varios os médicos humanistas ou psiquiatras que nos proporcionan unha interpretación

[563] Dieste, R., *Antre a terra e o ceo. Prosas de mocedade*, p. 163.

[564] Cfr. Piñeiro, R., "Saudade e sociedade", pp. 95-96.

[565] Melo, F.M. de, "Epanáforas de Vária História Portuguesa, Epanáfora", Amorosa III, 1660, en. Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofía da saudade*, p. 20.

deste sentimento, algúns antes mencionados como é o caso de Rof Carballo que vai definir a saudade como morriña, como nostalxia, "o saudoso sofre porque está solo, porque non está na súa terra, cos seus. (...) Porque unicamente a terra na que naceu, na que o neno viviu, pode darlle a soidade auténtica. Unha soidade que lle fascina"[566]. A saudade como sentimento que expresa ese paraíso infantil no que se medra, e que fai que cause en nós un anhelo de regreso a esa terra Nai que nos abrazou en nos acouga:

> "Mórrese de saudade, de morriña, por saberse constitutivamente, como home, *desterrado,* desta seguridade, na que non se morría. É, polo tanto, a saudade, unha expresión biolóxico-afectiva deste ser-arroxado-no-mundo (...) Por iso a *soidade*, a soidade consigo mesmo é tamén un equivalente desta remota Nai que, como un afastado horizonte da nosa vida, séguenos *abrigando* na morriña, na nostalxia"[567].

Rof Carballo ofreceunos unha concepción moi próxima a Nóvoa Santos. Preséntanos o médico coruñés unha interesante concepción da saudade, sendo esta a manifestación do instinto de morte. Para el, a saudade estaría formada por dous elementos básicos: polo anhelo de retornar á terra Nai, e pola nostalxia do pasado vivido, sendo a Saudade culminada nese 'instinto de morte' a forma en que o individuo experimenta esa reversión á Terra. Dinos Nóvoa Santos:

> "Pensemos, por último, que a forza creadora da esperanza, a saudade do porvir, non é outra cousa que a mesma intención creadora da morte, que, ao insinuarse vagamente na alma, invítanos a devolver a terra todo o que dela recibimos. Ansia de recollerse ao abrigo e ao fecundo cariño da terra nosa, do agro noso, da nai de todos, como o místico aspira a recollerse en Deus"[568].

Tendo en conta estas concepcións e as presentadas no capítulo anterior, non nos pode estrañar, polo tanto, que incluso o Dicionario da Real Academia Española, defina a saudade como *Soledad, nostalgia, añoranza*[569]. Esta concepción psicoloxicista estivo presente durante moitos años na literatura lusófona, pero non é suficiente para o análise filosófico, e tampouco nos abre a porta da ontoloxía.

---

[566] Rof Carballo, J., "Jonás y la saudade", p. 79.

[567] Rof Carballo, J., "Rosalía, ánima galaica", en: VV.AA., *7 ensayos sobre Rosalía*, p. 128.

[568] Novoa Santos, R., *Patografía de Santa Teresa de Jesús y El Instinto de Muerte*, Madrid: Ediciones Morata, 1932, p. 116. Con anterioridade a publicación deste libro, cuxa primeira edición veu a luz en 1927, anticipou a súa teoría da saudade como a manifestación do 'instinto da morte' nun artigo publicado en 1925, que conformaría o capítulo dedicado a saudade con algunha pequena modificación: Nóvoa Santos, R., "La saudade", p. 3-6; en: *Alfar: revista de Casa América-Galicia*, ano V, nº54, 1925.

[569] 23ª edición que se publicou no 2014.

Ramón Piñeiro vai considerar que estes sentimentos que aducimos nada teñen que ver coa saudade. Cando o ser humano sente calquera destes sentimentos débese a que existe unha co-relación suxeito-obxecto que lle produce unha sensación respecto a el, e por este motivo podemos falar de señardade pola ausencia do ser amado, de nostalxia pola distancia da terra ou da paisaxe ou de arela da felicidade. Pero isto non é a Saudade, senón distintas formas de saudade. "Confundir ou mesturar con este *sentirse* calquera das formas de saudade obxectivada, só nos pode conducir á cegueira para a nosa *situación* ontolóxica orixinal"[570], pois a soidade representativa do sentimento de saudade producirase cando o suxeito se vexa abandonado do propio obxecto, quedando na absoluta soidade. No resto dos casos atopámonos ou ben ante as distintas formas da saudade, predominando fundamentalmente tres: señardade, nostalxia, arela. Sendo preciso comezar pola súa elucidación:

> "SEÑARDADE: do ser amado (ausente, morto ou desviado), do ben perdido (a mocidade, a felicidade pasada, o agarimo do termo), etc.
> NOSTALXIA: da Terra lonxincua, do eido nativo, etc.
> ARELA: de felicidade ideal, de perfección ilimitada, etc."[571].

Se hai algo que se repite nestas tres formas da saudade é o seu vínculo a un obxecto, a pesar de que pode ser distinto en cada caso. Xa sexa pola terra afastada, xa sexa por un amor perdido ou por unha felicidade futura, en todos eles atopámonos con sentimentos obxectivados, ou o que ven sendo o mesmo, sentimentos que van depender da vontade ou da memoria, e non da intimidade: "os tres producen a presencia da soidade *fronte a algo que se lembra ou se desexa*"[572], sendo esta soidade distinta á que se produce na pura intimidade, relegando desa maneira ao ámbito psicolóxico a estes sentimentos. Neste sentido, cabe destacar a postura pola que opta Xosé Chao Rego, que se vai a ocupar da 'señardade' con carácter instrumental para abordar a saudade, aínda que sendo consciente de que "imos quedar no plano cosmolóxico e psicolóxico da saudade sen ascendernos ó nivel metafísico que ocupou a estudiosos do tema. Quedamos nese plano metodoloxicamente, sen nega-la ascensión ós outros niveis lexítima e desexable"[573]. A señardade sería o concepto primitivo da saudade, sendo esta

[570] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 51.

[571] *Ibidem*, p. 50.

[572] *Ibidem.*

[573] Chao Rego, X., *Eu renazo galego. Ensaio sobre identidade galega,* Sada (A Coruña): Edicións do Castro, 1983, p. 108.

nova concepción a máis elaborada. Chao Rego baséase na etimoloxía, pois señardade proven de '*singularitate',* é dicir, singularidade nun dobre sentido: como oposto a plural e como peculiar[574].

Xosé Chao Rego, a pesar de que nun principio afirma que a súa pretensión non é acadar un nivel metafísico, como o que desenvolve Piñeiro, si que fai unha análise profunda na procura da caracterización da señardade, o que o leva a identificar a outras formas da saudade, como pode ser a proposta de Rof Carballo á que fai referencia. Neste senso, tomando en consideración o sentimento de saudade entendido como o sentimento de nostalxia da terra, faise patente a súa función simbólica que converte a natureza en "eminentemente hierofánica"[575], que consiste en transcender o telúrico para significar o sagrado. Mais esta acepción da saudade non debe levarnos a afirmar un certo panteísmo, senón que a paisaxe é unha extensión máis individuo galego[576]. Este feito vai servir de vínculo entre a señardade de Chao Rego e a saudade de Piñeiro, posto que en ambos atopámonos con sentimentos que levan ao individuo da inmanencia á transcendencia:

> "Porque aínda que fiquemos no adro da saudade, descubrimos na señardade unha orientación radical cara o paraíso perdido xa que, ben que sexa un sentimento que tende á trascendencia, as súas raíces son telúricas, cosmolóxicas, coma as dunha árbore que se ergue imperiosa cara ó alto. A señardade é, logo, unha singularidade que partindo dun condicionamento telúrico, exprésase de dúas formas: positivamente en sentimento armonioso de anceio e negativamente por vía de angustia e negra sombra"[577].

Malia ás aparentes similitudes que nos encontramos entre estes dous pensadores, o certo é que, tal e como Chao apuntaba nun principio, a súa concepción queda atrapada no psicoloxismo, posto que segue sendo consecuencia da ausencia dun obxecto perdido. A súa ligazón co obxecto fai que a vivencia do devandito sentimento sexa dolorosa, síntoma de que se trata dunha privación: a privación da paisaxe ou daquilo que é desexado. Razón pola cal, Piñeiro fará extensible esta consideración a todos aqueles sentimentos que busquen a transcendencia, pois estes nada teñen que ver coa saudade pura ou autentica, da que falaremos no seguinte epígrafe. Deste xeito, podemos facernos

[574] Cfr. *Ibidem.*

[575] *Ibídem,* p. 111.

[576] "A terra que vive o galego é un *eido* (do latín 'aditu'= acceso, entrada), unha especie de engadido de si mesmo e de entronque coa natureza". Chao Rego, X., *Eu renazo galego. Ensaio sobre identidade galega,* p. 112.

[577] *Ibídem,* p. 113.

cargo da complexidade da cuestión ao podernos atopar con dous tipos de soidades ou saudades moi distintas: por un lado, a obxectiva por ser consecuencia da ausencia dun obxecto, e, por outro, a saudade auténtica da pura intimidade. Observamos como o concepto mesmo pode levarnos a engano pois "non todo o denominado con ese evocador vocábulo responde á vivencia auténtica, nin se pode descartar sen máis a súa presencia alí onde a palabra non aparece"[578].

A Saudade tampouco vai ser un sentimento como outros. Débese diferenciar de, por exemplo, a morriña galega¸ a *Sehnsucht* alemá ou a angustia da que nos fala Heidegger, destas dúas últimas ocuparémonos no seguinte apartado debido a súa proximidade a concepción da saudade de Piñeiro, termos que son considerados como sentimentos afíns. Mais, a pesar da súa proximidade conceptual e do seu uso dentro da literatura galego-portuguesa, que propiciou a esta asociación errónea, trátase de sentimentos moi distintos pois, como vimos dicindo, "a saudade carece de referencia a un obxecto, fáltalle esa dirección significativa que nos permite a intelección dos outros sentimentos, que veñen a ser o 'eco sentimental' de situación alleas ó sentimento mesmo"[579].

Neste sentido, a morriña é un dos sentimentos que aparece asociado, na maioría das ocasións, á saudade; mesmo chegando a empregarse como sinónimos, sendo imprescindible aclarar o seu significado se queremos establecer a diferencia coa saudade. Segundo a definición recollida no *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira*, "a morrinha é o fio invisível do espírito que liga o Galego á sua Terra e á sua Raça"[580], e nesta mesma liña a Real Academia Galega (RAG) a define como "Sentimento e estado de ánimo melancólico e depresivo, en particular o causado pola nostalxia da terra"[581]. Se tomamos en consideración as definicións aquí expostas, faise evidente que calquera tipo de identificación coa saudade é ilusoria ao tratarse dun sentimento de tristura, ou de depresión vital en palabras de Piñeiro, asociado á perda ou recordo de algo, máis concretamente da terra nativa. Polo que, sinala o pensador de

[578] Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, p. 20.

[579] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 34.

[580] Prado Coelho, J. do (dir.), *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira,* p. 502.

[581] González González, M. (dir.), *Dicionario da Real Academia Galega*. A Coruña: Real Academia Galega. <https://academia.gal/dicionario> [Consultado: 27/04/21]. O Dicionario da Real Academia Española, tamén a define de forma semellante: "Tristeza o melancolía, especialmente la nostalgia de la tierra natal".

Láncara, o sinónimo de *morriña* será a melancolía e non a saudade. Entón, cal é o motivo da confusión? Un dos grandes factores, tal e como vimos apuntando, foi a tradición lírica, pois moitos dos autores que ofreceron unha aproximación ao sentimento de saudade fixéronse eco do sentir do pobo emigrante, asociando a morriña á saudade, ou mellor dito, á nostalxia primeiro, a melancolía máis tarde, e finalmente rematando na morriña. Algo que nos levaría a entender a imaxe tristeira e melancólica asociada ao pobo galego[582].

Así mesmo, debemos ter presente que a proximidade de tales sentimentos é tan grande que pode darse unha flutuación entre eles, é dicir, o sentimento de saudade pode producir a morriña e viceversa, a morriña pode conducir á saudade. O sentimento de saudade pode levarnos a "caída da morriña" se o ser humano saudoso deixa de lado o seu pulo transcendente cara o Ser e opta por quedarse atrapado na súa pasividade interna, deste xeito queda sumido nun estado melancólico. Comenta Carlos Gurméndez que:

> "os grandes melancólicos buscan refuxiarse na noite e na soidade máis pura; quédanse en deliquio ante os espazos infinitos, as grandes chairas, o mar, a sabana, o outono que ispe os árbores e deixa albiscar a lonxanía da frondosa montaña. Todo este espectáculo de grandeza ilimitada somerxe ao melancólico nos abismos escuros do seu ser"[583].

Mais tamén ocorre o camiño inverso, de sorte que o individuo pode sentir morriña froito dun sentimento obxectivo como pode ser a lembranza da terra afastada ou a pesadume dun amor perdido, etc. que vinculado ao sentimento de tristeza leva a este a un recollemento no seu interior, pois "vivir, para o triste, é sentirse átomo perdido entre a turbamulta, número anónimo, individuo esquecido de todos. Este illamento opera unha concentración da súa forza interior, agrupando as múltiples tristezas que o constitúen"[584], conducíndoo ao sentimento de pura saudade. Precisamente esta permanente comunicación entre ambos os dous sentimentos é o que nos leva ao equívoco, sen decatarnos de que malia a non existir esa tendencia á obxectivación, como acontecía co resto de sentimentos, hai esa inclinación cara a interioridade do individuo. A relación entre ambas non é porque teñan unha mesma natureza senón que se establece pola pura proximidade da expresión do sentimento: "o que caracteriza á

[582] Cfr. Piñeiro, R., "Saudade e sociedade", p. 96.

[583] Gurméndez, C., *La melancolía*, Madrid: Espasa Calpe, 1990, p. 14.

[584] *Ibidem.*

morriña é a tristura depresiva; o que caracteriza á saudade é a carencia de significación psicolóxica"[585]. É dicir, morriña e saudade non son o mesmo, pois mentres que a primeira é unha meditación reflexiva sobre a tristeza producida pola súa interiorización, a segunda é unha "reflexión" da pura soidade do ser.

Tomando en consideración o ata aquí exposto, comprobamos o carácter esquivo da saudade, e como todo intento de delimitación queda subsumido nunha densa névoa difícil de disipar. Motivo polo cal Piñeiro sinte a necesidade, de esclarecer as diferenzas con eses sentimentos que aparentan ser a saudade mais a súa natureza é distinta, como é o caso da morriña que acabamos de mencionar Neste sentido, atopámonos con dous sentimentos que, dende o seu país de orixe, equiparanse a saudade galego-portuguesa, como son o caso da 'dor' romanesa e a '*hiraeth'* de los galeses.

Mircea Eliade en maio de 1943, despois da lectura da obra de Carolina Michaelis de Vasconcelos, vai publicar un artigo onde reclama que a 'dor' romanesa sería o equivalente máis perfecto á saudade portuguesa[586]. Ao igual que acontece coa saudade, 'dor' é a palabra que mellor caracteriza a alma romanesa, sendo a forma de expresión do seu canto a soidade:

> *"Dor* expresa o estado de alma indefinible de quen non está satisfeito co presente, de quen non pode vivir o instante que transcorre e séntese atraído polo pasado, por un lugar distante, por unha paisaxe de ilusión. *Dor* non ten unicamente por causa a soidade; é o sentimento agravado pola soidade mesma, debido á ausencia do ser amado. Ausencia que destrúe o cumprimento dun destino, que impide ao ser o integrarse á vida con toda a súa plenitude"[587].

Segundo Mircea Eliade, a 'dor', do mesmo xeito que a saudade ven a manifestarse pola ausencia do ser amado ou do obxecto perdido, o baleiro que deixa no ser humano unha perda, pero coa esperanza de ser recuperado ou coa vivencia do recordo que fai revivir os vellos sentimentos, sendo moi ilustrativo os seguintes versos recollidos polo propio Mircea Eliade:

"S'tou cantando à cerejeira,
Com saudade de meus pais;

[585] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 52.

[586] Mircea Eliade, "'Dor' Nostalgia rumana", en: *El Español. Seminario de la política y del espíritu*, ano II, nº 27, 1 de mayo de 1943.

[587] *Ibidem.*

E canto aos altos pinheiros,
Pela dor de irmãos viageiros;
E canto às brandas florinhas,
Pela dor das irmãzinhas;
E inda canto aos pilriteiros
Pela dor d'almas vizinhas"[588].

Ben é certo que a 'dor' exposta por Mircea Eliade neste artigo podería estar próxima, e incluso ser acertada a súa consideración da equivalencia coa concepción saudosa portuguesa ou mesmo coas definicións propostas por algúns dos pensadores galegos, máis é posible a súa equiparación coa saudade proposta por Piñeiro? Consideramos que non, pois tal e como vimos apuntando, e tomando en consideración as achegas do propio Mircea Eliade, estariamos diante dun sentimento próximo á morriña galega ou a arela do ser amado, descartando a súa equivalencia coa saudade. A 'Dor' romanesa sería, tendo en conta a terminoloxía xa empregada, un sentimento obxectivo que depende da vontade e non só do sentimento, causada por un obxecto alleo a esa soidade e non pola soidade pura, e pode alcanzar un certo valor metafísico pero máis por saberse separado do creador, que por devecer pola procura do Ser. Comenta Mircea Eliade a este respecto: "Dor non é sempre a 'nostalxia dalgunha cousa'; sófrese de dor, independentemente de calquera causa exterior precisa. O ser enteiro sofre de dor; é un desterro da alma, unha profunda melancolía, que revela, quizáis, a condición do home no Cosmos. Neste caso, dor alcanza un valor metafísico e mesmo relixioso; traduce a tristeza do home separado do Creador, a vacuidade do ser humano abandonado no mundo"[589].

Á súa vez, o profesor e hispanista Robert G. Havard vai establecer unha equivalencia entre a saudade e a *Hiraeth* galesa, sobre todo despois da lectura de *En las orillas del Sar* de Rosalía de Castro, feito que xa nos anticipa unha posible diferenza con respecto a saudade de Piñeiro. O profesor da Universidade de Bristol vai considerar que, do mesmo modo que a saudade, o sentimento de *hiraeth* dos galeses ten unha multiplicidade de significacións que fai dificultoso o seu estudo, podendo definila como "este sentido de perder algo, de estar separado de algo, e abarca ou sentido de querer

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[588] *Ibidem.*

[589] *Ibidem.*

recobralo"[590]. Esta definición que presenta Robert G. Havard ven propiciada pola consideración de John Owen ao respecto da *Hiraeth*: "é un sentido de ter perdido algo que un tiña antes, algo que xa non é seu"[591].

Os galeses, ao igual que os galegos, senten un profundo vínculo coa súa patria que leva aparellados toda unha serie de sentimentos que se manifestarán ao estaren lonxe dela. No caso da *hiraeth*, como apuntamos, producirase cando nos atopemos lonxe do '*curruncho'* onde nacemos ou nos criamos, facendo evidente ese sentimento no seu encomio da natureza. O poeta galés Robert Williams Parry di que "hai saudades no mar e hai saudades nas montañas onde se anda sen rumbo"[592]. Así mesmo, ao igual que acontecía en Rosalía, a *Hiraeth* tamén pode vir asociada á perda da mocidade evocada pola poesía de Dylan Thomas onde a maxia da paisaxe fai ao poeta e ao lector fundirse co seus antepasados e vincularse espiritualmente coa súa patria, lembrando a saudade do paisaxe presente na poesía rosaliana:

"Outeiro de fento

Entón, que era novo e alegre baixo as ponlas das maceiras
Sobre a casa cantareira e feliz como a herba verde,
a noite sobre o val estrelada,
o tempo deixoume saudar e escalar
dourado no apoxeo dos seus ollos
e honrado entre os carros fun príncipe dos pobos da mazá
e unha vez, érase, fixen que as árbores e as follas
sementásense con margaridas e cebada
polos ríos da luz inesperada"[593].

Por último, Havard atopa outra similitude coa saudade, ao considerar que a *hiraeth* galesa tamén fai referencia ao amor perdido, sentimento propio dos trobadores. Agora ben, malia ás similitudes que presenta coa saudade da obra de Rosalía de Castro,

[590] Havard, R. G., "Paralelos entre los sentimientos gallegos y galeses de la saudade/hiraeth: un espejo céltico de la neurosis rosaliana", pp. 317-224, en: AA.VV., *Actas do Congreso Internacional de Estudio sobre Rosalía de Castro e o seu tempo,* Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela/ Consello da Cultura Galega, 1986, p. 218. Tamén dispoñible en formato dixital en: http://hdl.handle.net/10347/10122.

[591] Owen, J. "La saudade de Dios", *apud*. Havard, R. G., "Paralelos entre los sentimientos gallegos y galeses de la saudade/hiraeth: un espejo céltico de la neurosis rosaliana", p. 218.

[592] Williams Parry, R., *Yr Hafa a Cherddi Eraill*, vol. III, Londres, 1858, pp. 288-289; *apud*. Havard, R. G., "Paralelos entre los sentimientos gallegos y galeses de la saudade/hiraeth: un espejo céltico de la neurosis rosaliana", p. 219.

[593] Thomas, D., "Fern Hill", en: *The poems*, Londres: J. M. Dent & Sons LTD, 1971, p. 195.

tal e como era a súa pretensión, non podemos facela extensible á proposta que vai presentar o pensador de Láncara, pois quedará inserida no plano psicolóxico, como así o sinala Havard, ao ser a *hiraeth* un sentimento obxectivo como o é a morriña. Segundo as súas propias palabras: "é a proliferación destes varios tipos de saudade que fai da obra tan complexa e, á vez, tan íntegra psicoloxicamente, xa que todos son compoñentes da mesma sensibilidade, ou sexa, da mesma neurose"[594], aclarando más adiante que "volvémonos todos neuróticos, segundo Freud, no proceso adulto inevitable de reprimir os nosos impulsos instintivos, e quizás, no fondo, a saudade non é senón a memoria e o anhelo dunha época dourada cando aínda non estaban reprimidos"[595], deixando patente que a saudade, ao igual que a *hiraeth* é parte do noso transfundo psicolóxico e non ontolóxico.

A concepción psicoloxicista debe dar paso a unha reflexión puramente filosófica, que é a que daría resposta a esa procura do Ser. A proposta que nos ofrece Ramón Piñeiro pretende desligar a saudade do aspecto psicolóxico e outorgarlle unicamente ese carácter ontolóxico. Fálanos, como bo filósofo, de que a pretensión da filosofía é o coñecemento do ser, é máis, do propio ser; e a única forma de coñecemento é o sentimento, pois como apuntamos anteriormente coñecer é sentir. "Cando o home vive a soidade, dirá que sente saudade, ou suidade, quedando así ben claro que a soidade é unha *situación* do home, a saudade é o *sentimento* desa situación"[596]. A saudade non vai ser un sentimento como os demais, a concepción da soidade entendida pola súa dependencia da obxectividade que vai caracterizar a actividade transcendente do individuo, debe deixar paso á concepción da soidade en tanto "puro estado sentimental sen obxecto", é dicir, unha saudade que se caracteriza precisamente por carecer desa concreción de obxecto. Trátase, polo tanto, dun coñecemento radical onde non hai dualidade obxecto-suxeito, porque é o coñecemento da súa singularidade ontolóxica. En palabras do propio Piñeiro: "ao sentimento desa soidade interior do noso ser, desa individualidade, chamámoslle *saudade.* A saudade é, xa que logo, un sentimento

[594] Havard, R. G., "Paralelos entre los sentimientos gallegos y galeses de la saudade/hiraeth: un espejo céltico de la neurosis rosaliana", p. 222.

[595] *Ibídem*, p. 224. Robert G. Havard, no capítulo II da súa obra *From Romanticism to Surrealism. Seven Spanish Poets* (Totowa (New Jersey): Barnes & Noble Bookd, 1988), vai facer un estudo do compoñente psicolóxico da obra *En las orillas del Sar* de Rosalía de Castro.

[596] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 49.

ontolóxico, non un sentimento psicolóxico. Por iso non ten que ver coa nostalxia, nin coa añoranza, nin coa morriña"[597].

A dificultade coa que nos atopamos é enorme, pero necesaria de afrontar, pois soamente sendo conscientes das diferenzas entre as formas da saudade obxectiva ou daqueles sentimentos que polas súas características se atopan próximos á saudade ontolóxica, podemos disipar a névoa que permite intuir, ou mellor sentir, esa situación ontolóxica orixinal latente na pura intimidade do ser humano.

C) A saudade ontolóxica: a soidade da pura intimidade

Son varias as formas nas que podemos abordar a saudade, sendo a perspectiva psicolóxica a máis salientable para arroxar luz na escuridade. Porén, trátase dunha aproximación que non logra acadar con plenitude toda a significación do termo. Xa que logo, sería contraproducente non ter todas as perspectivas en conta pois, ao fin e ao cabo, serven de semente para unha investigación máis complexa. Piñeiro non se mostraría tan interesado pola saudade se ningún outro especulase sobre o seu significado. Todas as teorías precedentes deben ser tidas en conta porque cada unha é o intento de desvelamento do sentimento saudoso. É un erro, dende o punto de vista metodolóxico, adoptar unha posición reducionista e defender unicamente a validez dunha ou doutra perspectiva, pois iso supón quedarse cunha parte no cando de considerar as partes e o todo:

> "dar solução para o mistério da consciência não significa solucionar todos os mistérios da mente. A consciência é um ingrediente indispensável da mente humana, mas não é o cume da complexidade mental. (...) Certamente que não teríamos nenhum deles se as maravilhas da consciência é o nascer do sol, não é o sol do meio-dia, e muito menos o pôr do sol. Compreender a consciência pouco ou nada nos ensina sobre as origens do universo, sobre o significado da vida ou sobre o provável destino de ambos"[598].

A filosofía, a pesar de todo, debe ser quen tome as rendas do asunto e a que intente esclarecer o dilema, pois só ela ten as ferramentas necesarias para reunir e conxugar as diversas consideracións que conforman o concepto de *saudade*, e así

[597] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", p. 98.

[598] Damásio, A. R., *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*, Mem Martins (Portugal): Publicações Europa-América, 2000, p. 48.

ofrecernos unha resposta fundamentada ao que é a saudade. Será esta a tarefa a que se comprometa o noso pensador de Láncara, posto que, tal e como sinala Torres Queiruga:

> "Falar de saudade en Galicia, cando se fai con respecto e conciencia da súa seriedade, implica a evocación espontánea do nome de Ramón Piñeiro. Non foi o único en tratala con interese especulativo: Cabanillas, Risco, Viqueira, Nóvoa Santos, Rodríguez Castro xa o fixeran antes. Pero foi el quen verdadeiramente elevou o seu estudio ó rango dos temas filosóficos de altura. Quen, ademais, logrou o seu recoñecemento como un rasgo definitorio do espírito galego, como unha marca da nosa identidade cultural como pobo"[599].

Ramón Piñeiro vai emprender o arduo camiño de centrar o pensamento filosófico na saudade, pois como el mesmo recoñece na súa obra autobiográfica: "...a min parecíame que o tema da saudade era unha dimensión humana que quedaba marxinada do pensamento filosófico, pois este era moi racional, moi conceptual, moi interesado na obxectividade, pero que prescindía da intimidade e do mundo interior"[600]. Será este o xiro na proposta filosófica de Piñeiro, pois tiña unha gran preocupación polo coñecemento dese mundo interior que serve de chave para que se produza un verdadeiro coñecemento obxectivo. Razón pola cal, na súa faceta de *Sócrates galego*, invitaba a que cada un fora na procura da súa propia intimidade, en concreto, segundo afirma Xosé Luís Allué, da súa "intimidade galega"[601]. Era necesario, polo tanto, facer unha reafirmación da personalidade galega, sendo precisamente o sentimento o que mellor a define, e en concreto o sentimento de saudade. Neste sentido, Piñeiro vai concibir a esta como o símbolo de Galicia, como o aceno de identidade da alma galega que marcaría a diferenza co hispanismo castelanista e que marcaría o noso europeísmo[602].

---

[599] Torres Queiruga, A., "Ramón Piñeiro: a saudade elevada a rango metafísico", en: AA.VV., *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, p. 111.

[600] Ramón Piñeiro, *Da miña acordanza*, p. 107. Tamén fai referencia a isto en: Casares, C., *Conversas con Ramón Piñeiro*, p. 25. Debemos lembrar que a súa obra autobiográfica, *Da miña acordanza*, non foi escrita integramente por Ramón Piñeiro. Solo a primeira parte do libro é da autoría do pensador e Láncara, mentres que o resto foi redactado por Carlos Casares a raíz dunha petición que lle fai Isabel, muller de Piñeiro, de que tomase nota de todo o que falaba nos seus encontros. Polo que é probable que a concordancia entre ambos textos se deba a este feito.

[601] "Ramón tiña e practicaba o convencemento de que hai un espontáneo saber íntimo que sustenta o verdadeiro coñecer obxectivo; en consecuencia, frecuentemente tentaba encararnos coa nosa propia intimidade – especialmente coa nosa intimidade galega". Piñeiro, R., *Cartas a un mozo galego. Correspondencia con Xosé Luís Allué 1953-1967*, p. 14.

[602] Cfr. Casares, C., *Conversas con Ramón Piñeiro*, p. 25. Precisamente este carácter simbólico que lle conferiu a saudade é o motivo polo que será o tema central do artigo que publica no primeiro número da *Colección Grial*, que era, tamén, a primeira publicación de Galaxia. Esta é toda unha declaración de intencións, pois o que se pretendía dende a editorial era un renacer da cultura galega e ademais establecer ese lazos co europeísmo, e a saudade vai ser o elemento primordial dese rexurdir.

Recorre á saudade porque é necesario facer unha análise filosófica dunha dimensión que é definitoria do pensamento galego, e como tal núcleo central do que podemos chamar filosofía galega. Ademais, Piñeiro non podía poñer como núcleo da filosofía outra cousa que non fose o plano individual, a conciencia e sentimento do individuo, algo que non ten que ver coa concepción personalista do existencialismo, senón, máis ben, ao contrario. O pensador de Láncara avoga por esta porque non pode obviar o imaxinario colectivo da Galicia do seu tempo. Observa que o eido cultural colectivo veuse asoballado polo plano institucional, quedando diluído nunha identidade que non era definitoria do pobo. Que nos quedaba? Ao carecer desa conciencia colectiva só nos queda o plano individual, o sentimento. A saudade, xa que logo, vaise erguer como o elemento definitorio da alma galega, constituíndo deste xeito a columna vertebral da súa filosofía.

Ese estudo, esa reafirmación, non se pode facer dende o punto de vista psicoloxicista, tal e como se viña facendo, pois se o que se pretende é construír e reivindicar unha filosofía galega, "a filosofía ha de fundarse no coñecemento do ser do home; ese coñecemento atínguese orixinalmente por unha vivencia sentimental"[603]. É dicir, Piñeiro está a emprender a senda metafísica da saudade, ou o que é o mesmo, o obxectivo da filosofía debe ser a procura do Ser, á que se chega a través do sentimento da saudade. Esta será unha das grandes achegas da teoría de Piñeiro: ofrecernos un cambio de perspectiva que vaia á raíz mesma do sentimento, sen perderse nos múltiples elementos que a conforman ou sen construír un achegamento que desemboque nun certo panteísmo. Nesta nova forma de abordar a saudade é onde queda patente a necesidade de introducir o fenómeno saudoso dentro da reflexión filosófica.

Tendo en conta todo ata aquí visto, comprobamos como o sentimento revélase como unha forma de coñecemento. Outros autores tiñan reparado neste feito. O filósofo francés Paul Ricoeur tiña defendido nun traballo titulado "Le sentiment" a intencionalidade do sentimento, sinalando a súa implicación no proceso de coñecemento[604]. Un aspecto de Ricoeur que incorpora e resume tamén Torres Queiruga, afirmando a existencia dunha "mutua implicación entre o sentir e o coñecer"[605]. Piñeiro

[603] Piñeiro, R. "Significado metafísico da saudade", p. 32.

[604] Cf. Ricoeur, P.: "Le sentiment", en: Ricoeur, P. *À l'École de la Phénoménologie*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, pp. 251 ss.

[605]Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, p. 31.

vai afirmar dun modo máis contundente: "Coñecerse *é sentir-se"*[606]. De modo que, tal e como recolle no seu ensaio "A Filosofía e o home" (1955), o ser humano non pode reducirse á dimensión dun ser pensante senón que tamén é un ser vivente, e polo tanto sentinte, malia a que esta dimensión poida esquecerse cando elaboramos un discurso filosófico, debido o seu perfil racional e conceptual. Paul Ricoeur será un dos autores que incorpore na época contemporánea o tema do sentimento ao discurso filosófico pois, como comenta Marcelino Agís,

> "Ricoeur foi quen de ampliar o abano de temas fenomenolóxicos para incorporar a cuestión do sentimento de xeito precoz nun traballo do ano 1959, titulado xustamente "Le sentiment", recollido posteriormente no libro *À l'École de la phénoménologie* (París, 1986). O filósofo francés constata non só a dificultade de atopar acubillo para o tema do sentimento na reflexión filosófica, senón a dificultade obxectiva que ten o pensamento filosófico para tratar con este espiñento asunto, que se esvaece e foxe de tratamentos gobernados unicamente pola lóxica racional"[607].

Esta dimensión do ser humano, que salta á palestra da man da fenomenoloxía, é rescatada por Piñeiro para a elaboración da súa filosofía da saudade. Se "a Filosofía procura o coñecemento do Ser"[608], enténdese que a saudade ocupe o centro da reflexión filosófica, ao adquirir esta un carácter ontolóxico. Posto que a vontade e o intelecto, a pesar de seren formas de coñecemento, estas nos proporcionan un coñecemento da realidade e, polo tanto, non é posible acadar o coñecemento do ser a través delas. Será a saudade a que posibilite o encontro co ser. Pero aquí a saudade a que estamos aludindo non é a saudade entendida como como nostalxia, anhelo ou morriña, todas elas son formas da saudade. Todos estes sentimentos obxectivos poden ser coñecidos grazas á vontade e ao intelecto, mais estas dúas facultades non abondan para ter coñecemento da nosa intimidade. Esta só é posible grazas ao sentir: "coñecernos é sentirnos", sentir a nosa singularidade ontolóxica[609]. É aínda poderiamos engadir con Celeste Natário que:

> "entre a intimidade e a singularidade existe uma correspondência, a primeira como conteúdo, a segunda como forma. Contudo, a singularidade limita a tendência integradora, mas permite o solto de transcendência do ser do homem para o Espírito e

[606]Piñeiro, R. "Para una filosofía da saudade", p. 59.

[607] Agís Villaverde, M. "Filosofía e saudade. A propósito de Andrés Torres Queiruga", en Braz Teixeira, A., Natario, Mª C. et al. (coords.) *Sobre a saudade: VI Colóquio Luso-Galaico: em homenagem a Andrés Torres Queiruga*, p. 97.

[608] Piñeiro, R. "Significado metafísico da saudade", p. 44.

[609] "Aquí non se dá a correlación suxeito-obxecto, senón que é un *sentirse* do suxeito; aquí non intervén máis a facultade de que o sentimento, o puro sentir espontáneo; aquí non e dá matiz psicolóxico de tipo doloroso". Piñeiro, R. "Para una filosofía da saudade", en: *Filosofía da saudade*, p. 51.

> para a Vida. Por isso, é necessariamente pelo sentimento, como via cognoscitiva e verdadeira que a compreensão da complexidade ontológica do ser do homem se tomará possível, visto ser o seu núcleo central"[610].

Dado que a saudade vai adquirir tan importante papel dentro do pensamento, Piñeiro atópase na necesidade de buscar a fixeza significativa que permita o seu estudo e desenvolvemento filosófico, a pureza do sentimento ontolóxico da saudade en canto que ser humano na procura do seu ser bate cos seus propios límites. Segundo Piñeiro, queda no individuo un sentimento vago, escuro e profundo ao saberse limitado[611], que fai que sinta e teña coñecemento da súa propia intimidade, da súa soidade ontolóxica. Tal e como apuntamos no capítulo III, os límites ou a conciencia dos límites non teñen unha connotación negativa, non só porque o coñecemento dos límites nos invite a superalos, senón que deixa unha "pegada" de sentimento, que do contrario non sería descuberta polo individuo, impedíndolle o seu coñecemento ontolóxico, isto é, o coñecemento do seu ser e do Ser con maiúsculas. Deste xeito, trocamos a vía do coñecemento e deixamos á marxe o camiñar máis racionalista, porque se nun principio a procura do ser ía do interior do ser humano cara ao exterior, no pensamento de Piñeiro o camiño é a inversa: vai do exterior do individuo cara ao seu interior, chegando á percepción da súa intimidade. O poeta, pintor, ensaísta e dramaturgo estadounidense Edward Estlin Cummings ilustra bastante ben ese carácter íntimo do sentimento, que permite ao individuo acadar a súa propia identidade: "Porque cando pensas, crees ou sabes algo, convérteste en moitas outras persoas, pero no momento no que sentes, non es ninguén-mais-ca-ti-mesmo"[612].

Mais a proposta de Piñeiro é integradora, porque non desbota ningunhas das perspectivas que conforman o ser humano, posto que cada unha ofrécenos unha cara do ser do ser humano, de xeito que a súa totalidade nos lo desocultará. Se non se chegou ao coñecemento pleno do ser con anterioridade, algo do que xa viñera falando Heidegger ao tratar a necesidade de reformular a pregunta polo Ser[613], foi porque a filosofía,

---

[610] Natário, M. C., "A saudade em Ramón Piñeiro", pp. 206-207. María Celeste Natário fai referencia a transcendencia cara ao Espírito e á Vida, ambas as dúas fundamento do ser humano, que como xa anticipamos no capítulo III, únense a través do sentimento.

[611] Cfr. Piñeiro, R., "Para una filosofía da saudade", p. 51.

[612] Cummings, E. E., *A poet's advice to students*, Resposta á carta dun editor de Secundaria; publicada en Ottawa Hills (Grand Rapids, Michigan) *High School Spectator*, 26 de outubro de 1955. Recollida en: *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 12, nº 2, Fall. 1972.

[613] Cfr., Heidegger, M., *Ser y Tiempo,* pp. 23 ss.

segundo Piñeiro, se esqueceu dunha parte do ser humano: o sentimento. Só tomando en consideración cada unha das distintas perspectivas que conforman ao ser humano teremos unha visión holística do Ser, pero iso implica, así mesmo, a posta en valor do sentimento ao ser esta a parte que pon en contacto ao individuo con seu propio ser. Por tanto, grazas ao sentimento de saudade sabemos do Ser pois está virado directamente cara a este, está en contacto directo con el nese sentirse illado de todo excepto del mesmo[614]. A ese coñecemento do Ser chegamos grazas ao coñecemento do seu ser, algo que acontece mediante o sentimento da súa singularidade ontolóxica, é dicir, sentindo saudade. Mais, que é a saudade? Piñeiro vai elaborar as súas primeiras reflexións sobre o tema da saudade durante a súa estancia no cárcere de Alcalá de Henares en 1946, definindo a saudade como:

> "(...) un puro estado sentimental sen obxecto, un estado en que a conciencia se disolve no océano humano do sentimento infinito. O suxeito abísmase nas profundidades subxectivas do sentimento e vai deixar amortecerse a recepción da realidade ata perder a conciencia do mundo exterior chegando a sumirse na máis completa soidade"[615].

A vontade e o intelecto son formas de coñecemento caracterizadas pola dualidade suxeito-obxecto, é, polo tanto, dun coñecemento obxectivo. A saudade, polo contrario, vai ser un sentimento sen obxecto, característica distintiva con respecto ao resto de sentimentos que sempre nos remiten á realidade. Fronte a esta realidade estará o coñecemento do propio ser. Esta característica propia da saudade de non remitir a ningún obxecto pode remitirnos a outros autores que probablemente influíran na consideración metafísica do pensador de Láncara, como é o caso do escritor Plácido Castro que aínda que non se atopa afastada da concepción psicoloxicista ao concibir a saudade como un anhelar, vai considerar que o importante deste desexo non é o obxecto ao que apunta senón o desexo mesmo[616]. Así mesmo, podemos atopar outro precedente

[614] A vontade e o intelecto alcanzarían o ser do home a través da realidade. É importante neste punto esclarecer a distinción entre o Ser con maiúsculas e o ser con minúscula. Cando falamos do ser do ser humano estamos a referirnos a aquilo que o define como ser humano en cada caso concreto e particular. Cada individuo pode coñecer o seu propio ser pero non saber do Ser con maiúsculas, que podemos velo de xeito semellante ao Ben de Platón, ou mellor, ao Un de Plotino.

[615]Piñeiro, R., "Primeiras reflexións sobre o tema da saudade", en: Piñeiro, R., *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol). A elección deste texto manuscrito non é banal, posto que o propio Piñeiro recoñece que a súa preocupación pola saudade nace durante a súa estadía no cárcere. En palabras do propio Piñeiro: "o interese polo tema da saudade víñame a min da miña experiencia no cárcere, onde aínda que un estivese rodeado de xente, experimentaba sempre un agudo sentimento de soidade. Había, polo tanto, unha experiencia da intimidade e un cultivo da vida interior que me fixo pensar moito". Piñeiro, R., *Da miña acordanza,* p. 106.

[616] Prado Coelho, J. do (dir.), *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira,* p. 749.

que pode lembrarnos a esta nova concepción da saudade proposta por Piñeiro na concepción do amor en Santo Agostiño de Hipona e posteriormente na análise que fai Hannah Arendt do mesmo. O bispo de Hipona sentencia nun dos seus sermóns que "a alma esqueceuse de si mesma, pero por amor ao mundo, esquécese agora de si mesma, pero para amar ao artífice do mundo"[617]. Neste mesmo sentido, Arendt chegará a afirmar que "o desexo é en si mesmo un estado de esquecemento"[618], sempre tendo presente que a nosa filósofa entende o desexar como o anhelo de algo. Sendo así, no transcurso do desexar chegamos ao extremo que o amante esquécese de si mesmo en favor do amado, no caso de Santo Agostiño trátase dun desexo que mira cara á eternidade, no caso de Piñeiro cara ao Ser, momento no cal se experimenta esa soidade íntima: a saudade. Deste xeito, podemos chegar a interpretar o desexar do que fala Arendt como o puro sentir de Piñeiro.

Estamos, xa que logo, diante dun sentimento de natureza aparentemente contraditoria verbo do seu obxecto. Segundo afirma Queiruga, "xusto porque é 'soidade' a saudade éo *de algo;* a saber da plenitude á que aspira (e da que participa), pero que non é, da que se sente illada e que polo mesmo apetece: do Ser"[619]. Piñeiro caracteriza á saudade, en cambio, como un sentimento que carece de obxecto. Tanto para Queiruga como para o propio Piñeiro: "A soidade mesma, sen transcendencia, sen referencia a outros seres ou ó Ser, carecería de todo significado. A soidade é soidade de algo"[620]. Como explicar esta aparente contradición? Non hai tal porque, cando falamos de que a saudade é un sentimento sen obxecto, estámonos a referir que a que non é soidade dun obxecto particular como ocorre coa morriña, que é lembranza da terra, senón que é soidade do ser[621]. Sendo así, a saudade é un sentimento sen obxecto porque o obxecto ao que está referido é o Ser, e o ser gusta de ocultarse. A saudade é saudade de algo, e ese algo é a propia ausencia, continuando co xogo presenza-ausencia característico deste concepto. Ausencia que só vai ser percibida dende a parte séntente do individuo, pois, como dixemos, a razón crébase para dar paso a orde do sentimento.

[617] Agustín, S., *Sermones (3º)*, 142, 3.

[618] Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2001, p. 48.

[619] Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, p. 141.

[620] *Ibidem*, p.114.

[621] Joaquim de Carvalho fai referencia a esa carencia de obxecto por parte da saudade: "Propriamente, não há coisas que desprendam saudades, tal como há coisas que exalam repugnância e metem medo, porque a saudade se vincula ao ser íntimo e não a materialidade e exterioridades". Carvalho, J. de, *Elementos constitutivos da consciência saudosa e problemática da saudade,* p. 63.

Ramón Piñeiro non esquece o aspecto ontolóxico, pero este non se desenvolverá xa dende a parte racional do suxeito senón que o leva ao seu concepto de saudade, onde o sentimento vai adquirir ese carácter ontolóxico posto que vai ser o estado no que o ser humano experimenta a soidade do ser.

Esta dificultade que nos atopamos para sortear os equívocos que xorden a raíz desta primeira aproximación da saudade pode empezar a disiparse se temos en conta que Piñeiro fai a distinción de dous tipos de saudade, sempre entendendo a esta como unha soidade: a que percibe o ser humano a través da súa actividade transcendente e, polo tanto, é unha soidade obxectiva, ao producirse esa soidade cando o suxeito é abandonado polo obxecto (nostalxia, *añoranza* ou anhelo); pola contra, atopámonos cunha soidade que o ser humano vive e ten como orixe a súa pura intimidade, polo tanto, non hai correlación obxecto-suxeito ao intervir unicamente o sentimento[622]. Esta insistencia por parte de Piñeiro en recalcar que a saudade, entendida como soidade ontolóxica, carece de obxecto parece responder primeiramente á asunción da concepción fenomenolóxica existencialista na que o fundamento do ser do home posúe carácter sentimental, pero sen estar vencellado a unha vivencia concreta; e, por outro lado, ofrece unha nova lectura da saudade que non fora de carácter psicoloxicista. Este dobre feito fai que Piñeiro non poida senón afirmar a carencia de obxecto pero non porque non o haxa, que o hai (o Ser), senón porque debe poñer o énfase no propio sentimento, e, polo tanto, no propio suxeito que o sinte. O verdadeiramente importante no sentimento saudoso non é o obxecto ao que vai referido, posto que este obxecto se disipa e non se mostra con nitidez. Como sinala Luciano Teijeiro "esa negación [de obxectos concretos] vai dirixida precisamente a afirmar a presencia suprema, a do Ser"[623]. Cómpre, xa que logo, ofrecer unha definición do que Piñeiro entende por saudade, sendo necesario facer referencia ás distintas mencións que fai en cada un dos escritos que conforman *Filosofía da saudade*, coa pretensión de ofrecer unha visión global deste sentimento a través da mirada do pensador de Láncara.

A primeira achega escrita sobre o tema da saudade en Piñeiro foi o texto "Significado metafísico da saudade" publicado no primeiro número da *Colección Grial*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[622] Cfr. Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 49 ss.

[623] Teijeiro, L., *A saudade*, p. 63.

(1951)[624]: "[a saudade] é a vivencia espontánea da pura intimidade do ser humano, vivencia fonda, escura e pasiva, porque se produce con independencia e con anterioridade á actividade do intelecto e da vontade"[625]. A segunda achega foi un traballo dedicado a poeta do Sar, titulado "A saudade en Rosalía" publicado no número colectivo de Galaxia *7 ensayos sobre Rosalía* (1952): "a saudade pura, a verdadeira saudade, é a saudade ontolóxica, a vivencia sentimental que o home ten da súa soidade con relación ó Ser"[626]. O seguinte texto, "Para unha filosofía da saudade", publicado no monográfico *La saudade* (1953), é o que nos ofrece unha definición máis completa, e o texto que nos axudará a esclarecer a súa distinción da *Sehnsucht* e da angustia:

> "¿Cal é a verdadeira relación ontolóxica entre o ser do home e mais o Ser? Pois a relación ontolóxica que hai entre o ser do home e o Ser é mesmamente unha relación de singularidade, a de ser o ser do home un ser singular, *unha singularización* do Ser. A vivencia sentimental desta singularidade dáse na intimidade pura do propio ser singular, ou sexa, na raíz mesma do sentimento. A vivencia sentimental chamámoslle saudade. A saudade será, entón, o sentimento puro da relación ontolóxica entre o ser do home mailo Ser, o sentimento de singularidade orixinal do ser do home"[627].

No texto "A filosofía e o home", que Piñeiro enviou para participar no *I Congreso Nacional de Filosofía*, celebrado en 1955 en Braga, máis que unha achega a unha teoría da saudade fai una defensa da necesidade de abordar este concepto dende o punto de vista filosófico, aínda que podemos albiscar certas chiscadelas á saudade: "na orixe mesma da filosofía, por ser *auto*-interrogación, hai un viramento do home sobre o seu propio ser, un volverse sobre si mesmo"[628] ou máis adiante cando afirma: "o home percíbese, coñécese, sabe de si mesmo *sentíndose"*[629]. Por último, atopámonos cun estudo da evolución do termo saudade na conferencia "Saudade e sociedade, dimensión do home" pronunciada na Aula de Cultura de Vigo en 1975, onde di que a saudade é "un sentimento que non ten que ver coa ausencia, como teñen que ver a nostalxia e malia señardade, nin coa depresión melancólica, como a morriña. A saudade é un

[624] A orde que aquí vamos a seguir para ofrecer unha definición da saudade no pensamento de Piñeiro vai seguir a orde cronolóxica da aparición dos distintos textos, e non a orde que conforma o monográfico *Filosofía da saudade.*

[625] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 37.

[626] Piñeiro, R., "A saudade en Rosalía", p. 115.

[627] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 55.

[628] Piñeiro, R., "A filosofía e o home", p. 18.

[629] *Ibídem,* p. 20.

sentimento máis profundo"[630] para continuar dicindo que "se nos interiorizamos na camada máis fonda da nosa intimidade, percibiremos a realidade individual, única, singular, do noso ser. Pero esa singularidade só a podemos percibir *sentíndoa.* E o sentimento desa soidade interior do noso ser, desa individualidade, chamámoslle *saudade"*[631].

Así pois, tendo en conta o ata aquí dito, a saudade revélasenos como un sentimento sen obxecto que nos leva a xirar a nosa mirada cara nós mesmos posto que "a singularidade ontolóxica do ser do home non é unha meta transcendente: é unha realidade inmanente"[632], condúcenos cara a un auto-coñecemento facendo que sexamos capaces de percibir a nosa soidade íntima, ou o que é o mesmo, a soidade ontolóxica. Razón pola cal a saudade adquire ese rango metafísico, ou ese carácter ontolóxico: "non é un sentimento triste nin alegre. É, simplemente, un sentirnos a nos mesmos dentro dos límites da nosa individualidade constitutiva"[633]. De tal forma que, tal e como apunta Sergio Vences, o Ser non é revelado polo ser humano, senón máis ben ao contrario, o ser humano ábrese ao Ser, é el o que lle fala ao individuo: "o home será, pois, *o estado de aberto* ou a apertura do aberto, o lugar no que se abre o ser, a luz do ser, o ámbito de *desocultamento-ocultación* do ser"[634]. O Ser xa está aí, está presente pero non é accesible para o ser humano porque este último non está virado cara el. Debe haber esa predisposición para o coñecemento do Ser, pero o individuo nunca se atopou desligado deste, afirma Piñeiro que "esta soidade é soidade relativa ó Ser, do que o home vén a ser unha concreción individual, unha singularidade solitaria, algo así como unha bágoa desprendida, 'caída' do Ser"[635]. O individuo non se atopa separado do ser, sempre se atopa vinculado, pero só pode chegar a decatarse na medida en que penetra na súa intimidade, só na medida en que sobrevén o sentimento de saudade, pode percibir o ser, pode escoitar o ser. Tal e como nos indica na cita antes mencionada, parece que o ser do individuo actúa como principio de individuación do Ser, posto que parece quedar patente que o universal vaise manifestar no particular. Algo que podemos extrapolar

[630] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", p. 97.

[631] *Ibídem*, p. 98.

[632] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p. 73.

[633] Piñeiro, R. "Saudade e sociedade, dimensións do home", p. 98.

[634] Vences, S., *Los caminos de Martin Heidegger. Filosofía del lenguaje en el siglo XX*, p. 197.

[635] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 39.

precisamente a Saudade. O sentimento, e, polo tanto, a saudade, é o que salva a individualidade do ser humano do universalismo e do absoluto. O intelecto e a vontade, formas de coñecemento obxectivo, tenden a baleirar ao suxeito da súa individualidade, e o sentimento é o encargado de enchelo.

Maticemos a continuación un aspecto relevante verbo da saudade. Segundo o que dixemos con anterioridade, parece que a saudade é un sentimento privativo da cultura e do pensamento galego-portugués, mais non é así. O que aquí se quere amosar é que a saudade é o sentimento característico e distintivo deste conxunto de pobos, mais non é que sexa exclusivo deles. Foron os pensadores e poetas luso-galaicos os que mellor souberon expresar o sentimento saudoso, foron eles os que se ocuparon de problematizar e tratar de ofrecer una definición axeitada do mesmo, mais o sentimento é universal ao tratarse dun sentimento ontolóxico:

> "resulta evidente que se a saudade é un sentimento ontolóxico, perceptivo da nosa singularidade individual, non pode ser exclusivo de ningún grupo nin de ningún ser humano, senón que lles ten que ser posible a tódolos homes e grupos humanos. O que ocorre é que, no caso galaico-portugués, polas razóns que sexan, esa posibilidade desenvolveuse moito máis ca noutras comunidades culturais, de tal xeito que chegou a constituír un dos seus trazos distintivos"[636].

Máis tarde, un dos representantes da Xeración da Noite, Carlos Baliñas, vai conferirlle ao pobo galego e portugués o mérito de ser os únicos capaces de bautizar este sentimento e de reflexionar en torno a el, a pesar de que é compartido por todos os pobos[637]. Na mesma liña, Torres Queiruga vai a afirmar que "a saudade non precisa sustraerse a todos para ser verdadeiramente nosa, non precisa deixar de ser nosa para pertencer a todos"[638]. Tamén dende *alem* do Minho, Joaquim de Carvalho vai soster que ao ser a saudade un elemento esencial para a comprensión metafísica da existencia humana, esta "é um fenômeno essencialmente humano. Como vocábulo, é um idiomatismo privativo de luso-galaicos; no entanto, o que ela exprime é próprio da constituição psíquica humana e como tal exprimível por palavras de som e grafias diferentes"[639]. Polo tanto, aínda que afirmemos o carácter definitorio e distintivo da

[636] Piñeiro, R., "Saudade e sociedade, dimensións do home", pp. 98-99.

[637] Baliñas, C., "A chamada da terra en Rosalía de Castro e Martín Heidegger", p. 143

[638] Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, p. 22.

[639] Carvalho, J. de., "Problemática da Saudade", p. 337.

saudade dun pobo como o galego ou o portugués, non implica negarlle o seu carácter universal.

O problema radica agora en que, a pesar de que Piñeiro nos ofrece unha perspectiva nova, é inevitable que se intente relacionar con outras formulacións presentes na época, sendo a *Sehnsucht* alemá e a angustia de Heidegger as máis comúns. Agora ben, malia a súa equiparación, non é posible a súa identificación ao ser a saudade anterior a estas dúas. O individuo, tal e como veremos, non pode quedarse inmerso nese sentimento de saudade, razón pola cal terá que transcenderse. Entre as distintas formas que sinala Piñeiro, atópase esta dobre transcendencia: por un lado, a esperanza que, en certo modo, podemos equiparar coa *Sehnsucht* ao levar intrínseco ese halo de esperanza derivado desa procura cara ao absoluto e, por outro, a angustia. Sinala Torres Queiruga que "a Esperanza e a Angustia serían os dous polos ontolóxicos do ser humano. Pero entremedias deles, e como base potencial de ambos, está a Saudade, que vén ser, mesmo por iso, un estado preontolóxico, un estado de indeterminación ontolóxica"[640].

A primeira en identificar Saudade e *Sehnsucht* é Carolina M. de Vasconcelos porque considera que o contido de ambas é idéntico, aínda que debemos ter presente que, tal e como deixamos patente máis atrás, a súa concepción da saudade é distinta á de Piñeiro ao entendela semellante á melancolía dun ben pasado, mantendo a esperanza de recuperalo algún día. Neste sentido, é moi ilustrativa a cita que recolle a intelectual portuguesa de Goethe:

> "Só quem conhece a saudade sabe quanto eu vou sofrendo
> *Nur wer die Sehnsucht kennt, weiss was ich leide*"[641]

Máis alá das semellanzas, engade un matiz á *Sehnsucht* ao considerar que ten un carácter metafísico ao aspirar ao *Alêm*. Neste sentido, pode entroncar coa "Divina saudade" da que fala Ramón Cabanillas, unha saudade entendida como unha arela do divino.

Máis tarde, é José Luis Varela quen volve a equiparar Saudade e *Sehnsucht* no seu artigo *Rosalía o la saudade*[642], esta vez facendo referencia a Fichte, que a define

[640] Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, p. 15.

[641] Vasconcelos, C.M. de, *A Saudade Portuguesa*, p. 48. Carolina Michaëlis de Vasconcelos está citando el poema de Goethe *Lied der Mignon*. A escritora portuguesa traduce *Sehnsucht* como saudade directamente, xa que a definición de esta é un anhelo de algo perdido que esperamos volver a recuperar.

como unha actividade que busca un ben descoñecido para o ser humano. Neste sentido, habería unha procura de transcendencia, ao tratarse dunha acepción da saudade que se distancia da concepción psicoloxicista entendida como nostalxia, aproximándose a saudade propia dos autores románticos; sinalando de este modo que existe una dobre acepción do termo: por un lado, aquela que é sinónimo de nostalxia, e aquela que o é da *Sehnsucht.* Deste xeito, Varela vai tomar en consideración o teorema sétimo do seu *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, sendo el seguinte paragrafo no que podemos atopar esa consideración da saudade entendida como *Sehnsucht*:

> "Trátase, pois, dunha actividade, que *non ten obxecto algún, pero que con todo se dirixe impulsada irresistiblemente cara a un obxecto,* e que soamente é *sentida*. Pero unha determinación tal no eu chámase un *anhelo*; un impulso cara a algo absolutamente descoñecido, que só se manifesta por unha *necesidade*, por un *malestar*, por un *baleiro* que tenta encherse e que non indica a partir de que. O *eu* sente en si un anhelo; el séntese menesteroso"[643].

Neste caso, se cadra, resulta esclarecedor acudir ao texto na súa versión alemá:

> "Aber diese Thätigkeit des Ich geht auf ein Object, welches dasselbe nicht realisiren kann, als Ding, noch auch darstellen, durch ideale Thätigkeit. Es ist demnach eine Thätigkeit, die gar kein Object hat, aber dennoch unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht, und die bloss gefühlt wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein Sehnen; einen Trieb nach etwas völlig unbekanntem, das sich bloss durch ein Bedürfniss, durch ein Misbehagen, durch eine Leere offenbart, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher?
> Das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig"[644].

Sehnen traducido como *anhelo*, fai referencia a un desexo ou aspiración do individuo para unha intelección do divino, pero un divino que dalgún xeito é algo que xa está presente en nós e, polo tanto, estrañamos. Producíndose desta forma unha aspiración cara ao infinito dende a finitude, ou se queremos seguir a terminoloxía empregada no capítulo III, dende o límite do ser humano. O individuo síntese necesitado de algo. Eduardo Ospina vai facer un breve estudio da *Sehnsucht* entendida como anhelo nos autores románticos, entre os cales se atopa Fichte. Dirá que no seu pensamento fai referencia a unha aspiración intelectual que procura a comprensión do

[642] Varela. J. L, "Rosalía o la saudade", *Cuadernos de literatura. Revista general de las letras*, T. 7, nº 19-21, 1950, pp. 145-167.

[643] Fichte, J. G., *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia,* Pamplona: Juan Cruz Cruz, 2005, p. 215.

[644] *Ibidem.,* recolle en nota ao pé o texto na súa versión en alemán.

Descoñecido, i.e., o Divino[645]. Desta forma, non se trata dunha aspiración espiritual senón gnoseolóxica, atopándonos cunha lectura próxima, aínda que non é equiparable, a saudade de Piñeiro, pois ao ser una aspiración intelectual parece que estamos ante unha forma de coñecemento.

Malia a seren varios os pensadores que ven esa similitude entre o sentimento designado co termo alemá *Sehnsucht* e a saudade, Piñeiro móstrase contrario a esta identificación no seu traballo *Para unha filosofía dá saudade*[646], en concreto por dúas razóns fundamentais: a primeira en canto ao obxecto e a segunda de carácter gnoseolóxica. A *Sehnsucht* seguiría formando parte dos sentimentos que el denomina 'obxectivos', porque dependen dun obxecto concreto para que se produza, algo que non vai pasar coa saudade, "sentimento de soidade ontolóxica", que nos remite ao Ser e polo tanto carece de obxecto. De xeito que, neste punto, cobra especial relevancia, o final desa referencia a Fichte: "O *eu* sente en si un anhelo; el séntese necesitado", ao revelarse, segundo o pensador de Láncara, a *Sehnsucht* como unha forza dinámica que procura a súa transcendencia cara a algo que lle é descoñecido pero que, no entanto, sente como unha necesidade[647], é unha aspiración a algo. Aínda que poida parecer que a connotación é a mesma, non o é, posto que, no caso a *Sehnsucht,* trátase dun anhelo que é de algo, aínda que ese algo non sexa posible concretalo estanos remitindo a un Absoluto. Serve como exemplo de isto o poema de Rosalía xa citado anteriormente:

> "Yo no sé lo que busco eternamente
> en la tierra, en el aire y en el cielo;
> yo no sé lo que busco, pero es algo
> que perdí no sé cuándo y que no encuentro,
> aun cuando sueñe que invisible habita
> en todo cuanto toco y cuanto veo"[648].

En canto á diferenza de carácter gnoseolóxico, o pensador de Láncara afirmará que, mentres a saudade pertence ao sentimento puro, a *Sehnsucht* o é do mundo da vontade. Cómpre lembrar que Piñeiro concibía tres formas de coñecemento: vontade,

[645] Cfr. Ospina, E., *El romanticismo. Estudio de sus caracteres esenciales en la poesía europea y colombiana,* Madrid: Voluntad, 1927, p. 31.

[646] Cfr. Piñeiro, R., "Para una filosofía da saudade", p. 53.

[647] Fichte emprega o termo *bedürftig,* que pode traducirse como *menesteroso* (en castelán) ou *necesitado*. No entanto, ambos termos aluden ao mesmo, a un individuo que non está provisto de todo o necesario, que se atopa carente ou falto de algo.

[648] Rosalía de Castro, "En las orillas del Sar", p. 364

intelecto e sentimento, sendo esta última a única que nos leva ao coñecemento do ser do home. Pois ben, a *Sehnsucht* é o anhelo de transcendencia, Piñeiro fala da transcendencia cara ao Absoluto, cara o Ser, pero non a través do sentimento senón da vontade ao saberse limitado. A resposta a esta cuestión atopámola cando afirma:

> "A perspectiva da vontade é a *mundanización* do ser do home, a penetración na realidade. A experiencia volitiva desta mundanización é a *limitación* do propio ser do home pola realidade. De aí que a vontade sinta o Ser como *i-limitación*, como o absoluto. No transcender da actividade volitiva, o ser do home queda preso, *limitado*, envolto pola realidade. Non acada o Absoluto. Ou sexa: recibe do sentimento o saber do Ser e remata a súa actividade trascendente nun *sentir* a cobiza do Ser (do Absoluto)"[649]

Pola vontade chégase a sentir esa cobiza do Ser pero non o coñecemento do Ser, ao que se chega a través do sentimento. Esta visión da 'saudade' mostra as influencias fenomenolóxicas e existencialistas no pensamento de Piñeiro, posto que este sentimento sen obxecto é producido por unha vivencia sentimental de carácter íntimo. Pero a súa vez distanciase dos alemáns ao considerar que a saudade non ten nada que ver coa *Sehnsucht* pois esta aspira a unha transcendencia á que non opta a saudade, ademais do carácter dinámico da *Sehnsucht* fronte ao asolagamento pasivo da saudade.

A angustia tampouco é Saudade. Despois da análise que leva a cabo García-Sabell sobre o poema *Negra Sombra* de Rosalía de Castro, onde daba conta do carácter existencial da sombra rosaliana, parece poñer os alicerces para a devandita equiparación. Mais será Celestino Fernández de la Vega quen manifeste abertamente a relación da angustia heideggeriana coa saudade de Piñeiro[650]. Así e todo, esta equiparación non é de todo correcta posto que non podemos reducir toda a saudade a angustia, nin sequera todas as formas de saudade presentes na poesía de Rosalía aguantarían tal equiparación. Incluso o propio Piñeiro vai manifestar o seu rexeitamento a tese de Fernández de la Vega. No entanto, podemos sinalar unha similitude: angustia e saudade non poden comprenderse unicamente pola razón, no caso da angustia heideggeriana, porque levaríanos a unha imposibilidade lóxica de pensar a nada[651], por

[649] Piñeiro, R., "Para una filosofía da saudade", p. 73.

[650] Cfr. Fernández de la Vega, C., "Campanas de Bastabales (Meditación sobre Rosalía)", *7 ensayos sobre Rosalía*, p. 89-90.

[651] Este argumento non nos pode resultar novo, posto que Parménides acudía a el para a formulación do seu fragmento 3 "O mesmo é o pensar e o ser", posto que non é posible pensar a nada. Mais para Heidegger esta imposibilidade dende o punto de vista lóxico non implica a non formulación da pregunta, non implica que sigamos interrogándonos acerca do que a nada é, porque a nada que se revela na

ser considerada a saudade un sentimento puro e, como tal, escapa á explicación racional. Xa que logo, máis alá das similitudes, na súa definición impera a diferenza.

Celestino Fernández de la Vega, grande coñecedor da obra de Heidegger, vai partir do parágrafo 40 de *Ser y Tempo.* Existe un desenvolvemento destes parágrafos da obra magna do pensador de Friburgo na obra que publica tan só dous anos despois desta, titulada *¿Que es metafísica?* É precisamente neste texto onde aparece unha das máis célebres citas acerca da angustia: "A angustia revela a nada"[652]. Non debe pasar desapercibido o feito de que a devandita sentenza está illada entre dous parágrafos máis longos, polo que podemos supor que a pretensión era darlle notoriedade. No parágrafo anterior dinos o seguinte: "dicimos que na angustia 'síntese un estraño' ¿que significan o 'se' o 'un'?"[653]. Heidegger utiliza o pronome indefinido 'un', "*man*", para evitar conceptos que poidan albergar a máis mínima dubida de prexuízos herdados. Isto lévanos a pensar no *Dasein* e o seu modo de ser, isto é, o de "ser-no-mundo" (*in-der-Welt-Sein*). Para a súa comprensión é preciso, tal e como comprobamos en Celestino Fernández de la Vega, facer a distinción entre categorías e existenciais. Mentres as primeiras están establecidas para a comprensión do ser das cousas, os segundos son os que nos van dar a comprensión do ser do Dasein. Un dos existenciais que constitúen a determinación ontolóxica do *Dasein* é *Befindlichkeit*, que pode traducirse como 'o encontrarse', porque o *Dasein*, como ser-no-mundo, sempre se atopa nun estado de ánimo, nun encontrase[654]. O outro é o comprender. [655]Dous aspectos que salienta Marcelino Agís ao indicar que "Heidegger aclara que esta apertura ó mundo do *Dasein* é especificada de acordo con dous modos que forman tamén unha parte fundamental da súa esencia: o encontrarse (*Befindlichkeit*) e o comprender (*Verstehen*). E, á súa vez,

---

angustia, sobrevennos. Dinos Alfhonse de Waehlens, gran estudoso da obra de Heidegger, "Interrogar sobre a nada non é un absurdo polo mero feito de que tal interrogación careza de sentido dende o punto de vista do entendemento. A lóxica non ten aquí —nin en ningunha parte— a última palabra. O máis quisquilloso dos lóxicos clásicos deberá conceder que, aínda dende o seu punto de vista, a cuestión da nada, a pesar de todo, continúa atormentándonos". Waehlens, A. de, *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto "Luís Vives" de Filosofía, 1945, p. 264. É dicir, a pregunta sobre a nada, e no seu defecto a comprensión da angustia, non pode facerse dende o entendemento, dende a razón, pero si dende outras parcelas do propio individuo, por exemplo, a vía sentimental.

[652] Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?,* p. 27.

[653] *Ibídem,* p. 26.

[654] Cfr. Fernández de la Vega, C., "Campanas de Bastabales (Meditación sobre Rosalía)", p. 86. O Dasein é ser-aí, é ser-no-mundo e non podemos extráelo desa condición. O Dasein sempre vai "estar aberto afectivamente ao mundo" (*Ibidem.).*

[655] Agís, M. *Camiñantes. Un itinerario filosófico,* Vigo: Galaxia, 2009, p. 201.

tanto o encontrarse como o comprender fon determinados pola fala (*Rede*) e a linguaxe (*Sprache*)"

O *Dasein* pode estar no mundo de dous modos diversos: como existencia auténtica ou propia, ou como existencia inauténtica ou impropia. Cando falamos da vida impropia estámonos a referir ao *Dasein* que se atopa 'caído' perdido no mundo e absorto nos obxectos mundanos, ou en terminoloxía orteguiana, sumido no querer da masa, preso dela e sen vontade propia. É en *Ser y Tempo* onde Heidegger vai a explicar o tránsito desa vida inauténtica á auténtica, grazas á recuperación do propio individuo, do seu querer, ou o que é o mesmo, do seu encontrarse no mundo, e, polo tanto, afectado por un determinado estado de ánimo. O *Dasein* pode experimentar por un lado o medo ou o temor se vivimos impropiamente; ou a angustia se, pola contra, vivimos propiamente. Tanto a angustia como o medo son o que Victoria Camps denomina emocións epistémicas, é dicir, aquelas emocións que derivan dunha incerteza baseada nunha crenza ou suposición e que se verán corroboradas no futuro[656]. Para Heidegger o medo provén dese temor por algo concreto, por un obxecto particular, mentres que a angustia supón a ruptura con esa alienación cos obxectos mundanos para posibilitar a existencia propia, a angustia non é algo impreciso sen máis, senón que é nada: "o mundo da angustia é un mundo *pura e simplemente*; o que se revela na angustia é a pura *mundaneidade do mundo"*[657]. A angustia para Heidegger é a negación de todo o ente, por iso é característica da vida propia. Mais, aínda que falamos de negación, non podemos interpretala como ausencia, como fai Celestino Fernández de la Vega, porque a ausencia sempre o é de algo, e a nada é precisamente iso, nada, pura indeterminación[658]. Precisamente isto é o que fai que a nada non poida ser interpretada como algo negativo, sobre todo a raíz de que Heidegger sosteña que "Só na clara noite da nada da angustia xorde por fin a orixinaria apertura do ente como tal: que é ente e

[656] Cfr. Camps, V., *El gobierno de las emociones,* Barcelona, Herder, 2011, p. 182.

[657] Fernández de la Vega, C., "Campanas de Bastabales (Meditación sobre Rosalía)", p. 87.

[658] Neste sentido estamos máis preto do que sostén Alfhonse de Waehlens: "a fonte (*Wovor)* da angustia dáse expresamente como *absolutamente indeterminado.* O que provoca a nosa angustia non é nada. A angustia lanza nas sombras da insignificancia todos os seres cos cales estamos en contacto. A ameaza é incapaz de concretarse, de fixarse; non se pode dicir que veña de *aquí* ou de *alá".* Waehlens, A. de, *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 265. Esta concepción da angustia lémbranos a proposta polo psiquiatra Cabaleiro Goás: "a angustia é un sentimento humano de inseguridade ante o descoñecido". Cabaleiro Goás, M., *La angustia del hombre de hoy,* Madrid: Gredos, 1964, p. 13. O descoñecido é semellante a nada heideggeriana.

non nada"[659], ou en palabras do propio Fernández de la Vega: "a angustia é un relevante *estar aberto do home (Dasein)* e un *fundamental encontrarse (Grundbefindlichkeit)"*[660]. Cando sobrevén a angustia, cando toda a estrutura do mundo cae, colapsa, é cando ante o *Dasein* se abren infinitas posibilidades. A nada de Heidegger é unha nada que dá, que posibilita porque o *Dasein* non só é un ser-no-mundo, senón a posibilidade de desenvolver unha vida auténtica. A angustia, polo tanto, para Heidegger é liberadora.

Piñeiro, pola contra, vai considerar que tal equiparación non é posible, e se Fernández de la Vega chegou a tal conclusión foi porque situou a saudade dentro da analítica existencial de Heidegger, mais o que debemos facer é o camiño inverso, isto é, interpretar a analítica existencial dende a saudade[661]. O de Láncara vai partir da consideración de que ambas son "o sentimento da situación orixinal do ser do ser humano". Agora ben, malia a seren as dúas unha situación orixinal non ten por que ser a mesma. A angustia, segundo Piñeiro, fai referencia a ese encontrarse do ser humano no mundo. É ese estar-no-mundo o que nos remite en último termo á nosa temporalidade: a angustia "é o sentimento da temporalidade"[662]. Piñeiro chega a tal afirmación partindo do carácter aperturista da nada que se revela ante o ser humano que experimenta a angustia, posto que esta potencialidade prodúcese cara un futuro baleiro[663]. O individuo atópase de cara coa incerteza, co abismo angustiando ante a apertura de posibilidades para a súa autorrealización. Mais para el, a saudade ,se a algo nos remite, é ao Ser. O ser humano é capaz de sentir a soidade estando rodeado de xente, polo tanto necesariamente nos remite a algo interior, a súa singularidade máis intima, e, polo tanto, pertence a un plano distinto ao da angustia. A saudade é o sentimento da situación orixinal do home en tanto en canto é o sentimento de soidade ontolóxica, máis radical, por iso é "un sentimento fenomenolóxicamente anterior á angustia"[664]. É dicir, a angustia tal é como a entende Piñeiro, ao ser posterior á saudade, pode ser unha concreción concreta desta

[659] Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?,* p. 31.

[660] Fernández de la Vega, C., "Campanas de Bastabales (Meditación sobre Rosalía)", p. 87.

[661] Cfr. Piñeiro, R. "Para una filosofía da saudade", p. 54.

[662] Piñeiro, R., "Para una filosofía da saudade", p. 55.

[663] Se este futuro puidese albergar algún tipo de contido entón a angustia tornaríase esperanza. Cfr. Piñeiro, R., "Para una filosofía da saudade", p. 55. Pero temos que ter presente que Ramón Piñeiro, tal e como podemos extrapolar dos seus manuscritos, parece outorgarlle un tempo concreto a cada un destes sentimentos: a angustia correspóndelle o futuro, tal e como vimos aquí; a esperanza, que aínda parece nacer ante o futuro, lle correspondería o presente por ser a presenza do intemporal, e a saudade formaría parte do pasado.

[664] Piñeiro, R., "Para una filosofía da saudade", p. 55.

dependendo de como se produza a transcendencia do ser humano. Empregando os termos aristotélicos: a angustia está en potencia con respecto á saudade, ou, o que é mesmo, a saudade pode chegara a ser angustia, pero tamén pode chegar a ser esperanza. Dinos Piñeiro nos seus manuscritos: "a saudade non é aínda esperanza como tampouco é aínda angustia; é a capacidade en acto de ambas, o radical e común emerxer do sentimento ontolóxico, que na realidade vivida se concretará necesariamente nunha das dúas"[665]. A saudade como o *entre* a angustia e a esperanza.

Tendo en conta o aquí exposto podemos trazar as seguintes consideracións que levan como conclusión a diferenciación entre a angustia e a saudade:

- A angustia é angustia ante a nada. Esta nada é entendida como algo indeterminado, como a negación da totalidade do ente. Mais non debemos entendela como ausencia, porque a ausencia o é de algo determinado. Na medida en que non podemos falar de ausencia, rómpese a dicotomía ou ambivalencia propia da saudade: presenza-ausencia.
- A angustia, segundo Piñeiro é o sentimento da temporalidade porque o individuo atópase como ser-no-mundo. Como tal, o tempo que lle é propio é o futuro, fronte ao pasado característico da saudade. Aínda que coincidamos con Alfhonse de Waehlens ao considerar que "o tempo do sentimento se funda fundamentalmente no pasado"[666], iso non implica que o pasado lle sexa propio á angustia. De feito, o propio Waehlens fai unha análise da angustia en cada un dos tempos, e é no futuro onde o individuo proxecta e anticipa a súa existencia[667].
- O carácter aperturista da angustia é algo esencial nesta, mais non da saudade. A saudade, tal e como sinalamos, é o sentimento de radical intimidade, da soidade ontolóxica do ser, polo tanto é un sentimento inmanente. Pola contra, a angustia cando sobrevén trae consigo a multiplicidade de posibilidades, polo tanto unha especie de transcendencia do individuo, que na saudade prodúcese con posterioridade e non de forma simultánea.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[665] Piñeiro, R., "Notas sobre a saudade", en: *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol).

[666] Waehlens, A. de, *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 199.

[667] Cfr. *Ibidem.*

- A positividade da angustia é a última das diferenzas con respecto da saudade. Tal é como vimos ao comezo deste apartado, a saudade de Piñeiro caracterizábase por ser un sentimento sen obxecto, e como tal non podemos dicir del que sexa triste ou ledo, positivo ou negativo posto que é un sentimento ontolóxico[668].

O existencialismo parece construír o seu edificio en torno á angustia, que se produce cando o *Dasein* toma conciencia da súa finitude existencial. Pero Ramón Piñeiro vai considerar que esta non leva ao Ser: situaríanos no punto de partida pero non faríamos máis que rodealo. O de Láncara coincide coa perspectiva existencialista na medida en que debemos partir do propio suxeito para poder chegar ao Ser, mais o que nos interesa é saber que e o ser do ser humano, e para iso, non podemos chegar se non é a través da saudade.

O sentimento de saudade non pode ser unha cousa nin outra, non pode ser nin esperanza nin angustia, porque é unha suma das dúas, unha harmonización dos contrarios, unha esperanza que ilumina a angustia ontolóxica, e unha angustia que se atopa fronte a una esperanza case mística. A saudade iría dende a "negra sombra" de Rosalía de Castro, ata a "luz divina" de Frei Agostinho da Cruz. Non é posible una equiparación da saudade con estes sentimentos porque iso significaría prescindir dunha das ás deste sentimento. Se nos atemos ás palabras de Ramón Cabanillas, "a Saudade camiña de costas e vai para diante mirando para atrás"[669], é dicir, vai camiñando cara a esperanza pero sempre mirando a angustia. Sen un dos dous polos non pode producirse o sentimento de saudade.

D) A existencia humana entre a saudade e a mística

A saudade, tal e como a concibe Ramón Piñeiro, revelásenos como un sentimento sen obxecto que nos retrotrae cara a nós mesmos, facendo que sexamos capaces de percibir a nosa soidade íntima, é dicir, virámonos na procura do ser: é a que pon en contacto o puro ser do home e o Ser. Esta é a razón pola cal a saudade adquire ese rango metafísico, ou ese carácter ontolóxico do que vimos falando ao producirse

[668] Cfr. Piñeiro, R., "Saudade e Sociedade, dimensións do home", p. 98.

[669] Cabanillas, R., *A saudade nos poetas gallegos,* p. 20.

unha relación ontolóxica e de singularidade. Deste xeito, atopámonos co ser humano mergullado na súa interioridade sentindo a saudade. Mais, é este o fin último deste sentimento? É preciso agora preguntarnos que sucede despois de experimentar o sentimento de saudade ou se, quizais, o ser humano está condenado a quedar atrapado na súa interioridade. A cuestión que queda no aire é a de saber se atopamos no pensamento de Piñeiro un solipsismo semellante ao do *cogito* cartesiano. Para Piñeiro o individuo descóbrese como unha realidade inmanente-transcendente:

> "E no máis profundo da súa inmanencia, no seu último límite, sente a singularidade do seu ser individual, quere dicir, a súa soedade ontolóxica radical; pero, ó mesmo tempo, no seo da propia inmanencia sente a necesidade de trascender esa soedade intra-persoal a través da comunicación e da colaboración cos demais. Nas profundidades da inmanencia dilúese pasivamente no abismo da pura soedade e, para se salvar desa pasividade, desprega un pulo afirmativo cara á trascendencia"[670].

O ser humano na súa inmanencia sente a súa singularidade íntima, mais a pesar diso, o individuo sente a necesidade de transcenderse. Non pode quedar atrapado na súa soidade. Se por algo se caracteriza a saudade é polo seu carácter dinámico, permitindo ao individuo proxectarse cara ao transcendente nun pulo "apetitivo". Cando falamos de transcendencia adoitamos asociala á transcendencia cara o absoluto, tal e como ocorre no pensamento de Rosalía de Castro ou de Teixeira de Pascoaes. Piñeiro non fala tanto de Absoluto como do Ser, de xeito que cando fala da fe ou da mística refírese a ese Ser con maiúsculas, pero non se refire a Deus ou ao Absoluto. Nun dos seus manuscritos atopamos esa referencia ao Absoluto ao que ve como "o eminente suxeitador de saudade"[671]. Se temos en conta a caracterización que fai deste absoluto, podemos considerar que é o que na súa obra *Filosofía da saudade* chama Ser. Este absoluto é radical inmanencia e radical transcendencia de forma simultánea fronte ao cal o ser humano vaise sentir radicalmente saudoso, isto lémbranos necesariamente a cando afirma: "o contacto orixinal entre o ser do home e mailo Ser é un contacto sentimental. Xorde do 'sentir-se' do ser do home como singularidade, que a vén a percibir como *singularización do Ser*. Deste orixinal sentimento do Ser nacerá o *apetito* do Ser, e de ámbalas cousas a *idea* intelectual do Ser"[672].

[670] Piñeiro, R., "Prólogo", en: Torres Queiruga, A., *A revelación de Deus na realización do home,* Vigo: Galaxia, 1985, p. II

[671] Piñeiro, R., "Notas sobre a saudade", en: Piñeiro, R., *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol).

[672] Piñeiro, R., "Para unha filosofia da saudade", p. 61.

Atopamos no ser humano saudoso unha apertura infinita. Aínda que isto pode lembrarnos ao dito acerca da angustia, debemos recordar que esta última é en si esa apertura. No caso da saudade, a apertura prodúcese con posterioridade ante a imposibilidade do individuo de continuar subsumido na súa interioridade. O ser humano saudoso, capaz de sentir a súa singularidade do ser, atópase falto de algo, falto do propio Ser (presenza-ausencia). O Ser ou o Absoluto será aquilo que vai completar ao propio individuo, e cara o cal camiña. Neste sentido, o teólogo José Gómez López afirma que "o home, pola súa parte, descóbrese a si mesmo como aberto e chamado. Sente vitalmente que a súa plenitude non se realiza na autosuficiencia cerrada; a felicidade, de ser posible, estaría para el na comuñón con aquilo que se lle ofrece como capaz de enchelo de modo definitivo"[673]. Na medida en que o individuo esta sentíndoo a súa soidade íntima percibe a ausencia do Ser, ou no caso de Gómez López, do absoluto, de Deus, de aí que poidamos falar dunha saudade como arela, pero sen esquecernos que esta é unha das formas de saudade pero non a saudade ontolóxica da que vimos falando.

Esta saudade, entendida como arela, é unha saudade que se caracteriza polo seu carácter dinámico posto que busca ou tende cara ao ilimitado. Tal e como dixemos no capítulo III, o saberse limitado é algo fundamental para o individuo, posto que só na medida en coñecemos os límites podemos intentar traspasalos. Esta apertura cara á transcendencia é unha desas formas de desprazar os límites posto que se proxecta cara o ilimitado. O ser humano descóbrese abocado cara algo, cara á procura da contemplación do Ser. O dramatismo esencial da existencia do ser humano radica na dualidade da saudade ou soidade orixinal e ese apetito de transcendencia na procura do Ser. A nosa existencia vai a transcorrer entre estes dous polos. No momento en que nos apartamos do sentimento, no primeiro dos casos, é dicir, desa soidade do ser, é cando se presenta a vivencia mística. Tendo en conta isto, parece que volvemos a reafirmar ese carácter de *entre* característico da saudade. Neste senso, Pinharanda Gomes vai considerar que a saudade se atopa entre o finito e o infinito, no sentido de que se o individuo experimenta

[673] Gómez López, J., "Misterio de Dios y experiencia humana de la 'saudade', pp. 145-173, en: AA.VV., *Miscelánea Auriense en honor de monseñor D. Ángel Temiño Sáiz obispo de Ourense*, Ourense: Deputación Provincial, Servicio de Publicacións, 1985, p. 161. José Gómez preséntanos unha visión da saudade máis próxima á concepción de Pascoaes que a de Piñeiro polo que respecta a esta transcendencia da saudade. El, ao igual que o poeta luso, vai considerar que o ser humano sinte saudade do Absoluto. O sacerdote José Alvilares Moures, pola súa parte, vainos a presentar toda unha teoloxía da saudade onde o suxeito presenta este sentimento na medida en que hai unha falta de comuñón con Deus. Alvilares dinos o seguinte: "Deus é 'ausentado' pola sociedade sen comuñón. Deus transcende o mundo. Pero ese Deus é, ao mesmo tempo, inmanente á conciencia". Alvilares, J., *¿Proceso a la iglesia galega?*, Madrid: Ediciones Marova, 1969, p. 68.

sentimento como os de nostalxia ou morriña, é dicir, sentimentos que modelan as formas da saudade segundo Piñeiro, refírese ao carácter inmanente; mentres que se hai unha aspiración cara o infinito, *Sehnsucht* xermana, tende cara a infinitude, cara a transcendencia[674]. Volvendo a Piñeiro, cómpre lembrar que entre as súas posibilidades de transcendencia o ser humano está a procura do Ser, a contemplación do Ser; pero este salto cara a fora dende a súa intimidade prodúcelle ao propio suxeito unha inquietude posto que é un camiñar cara ao descoñecido. É neste intre cando xorde a necesidade da fe. Ou dito doutra forma, empregando a metáfora da luz, no camiñar escuro da intimidade do ser do home cara á contemplación do Ser, préndese fronte a el o luceiro da Fe: "a fe é a forza que leva ó home hasta o *Ser* a través do misterio"[675].

A fe será a "forza positiva do propio ser"[676], estará o mesmo nivel que os instintos dende o punto de vista biolóxico. É un pulo dinámico que permite que o ser humano saía na procura da contemplación do Ser. Mais esta non é unha tarefa sinxela porque os camiños poden ser múltiples e é o individuo que decide, é dicir, o ser humano é libre e, tal e como temos mencionado, vai construíndo o seu mundo pero tamén o seu propio ser en tanto en canto é membro dunha sociedade. Resulta moi reveladora a metáfora que emprega o propio Piñeiro, pois se apelamos ás Sagradas Escrituras, estas din "e creou Deus ao home á súa imaxe, creouno á imaxe de Deus"[677], na súa semellanza tamén está o pulo creador propio do ser humano. Este pulo creador é o que propicia que o individuo sinta os seus límites e busque transcendelos, "faille senti-lo misterio do absoluto e, inevitablemente, a necesidade de o percurar. Por se mover constantemente no ámbito do relativo, do finito, do limitado, sente arela de os trascender, de acada-lo alén deses límites"[678]. A fe, tal e como vimos sinalando, é a forza dinámica que axuda ao individuo traspasar os lindes da súa intimidade na procura do absoluto, pero non exenta de dificultades, pois ao moverse dende a liberdade as posibilidades son infinitas e debe lidar constantemente coa espada de Damocles da dúbida. Velaí a dobre cara da moeda: por un lado, a súa parte positiva ao ser pulo

[674] Cfr. Gomes, P., "Saudade ou do mesmo e do outro", 159-215, en: Pereira da Costa, D. e Gomes, P., *Introdução à Saudade*, Porto: Lello & Irmão, 1976.

[675] Piñeiro, R., "Saudade e Fe", en: Piñeiro, R., *Manuscritos.*

[676] Piñeiro, R., "Prólogo", en: Torres Queiruga, A., *A revelación de Deus na realización do home,* p. 10.

[677] Xén. 1, 27.

[678] Piñeiro, R., "Prólogo", en: Torres Queiruga, A., *A revelación de Deus na realización do home,* p. 11.

dinámico motivador para transcender os límites; polo outro, ao mesmo tempo que nos permite "saír" da nosa intimidade debemos aprender a convivir coa relatividade.

Vemos en Piñeiro, tal e como sinala Carlos Fernández, un cambio do social ao individual: "para [a xeración] Nós (...) o feito relixioso era unha expresión entre outras da 'alma do pobo'; para Piñeiro é consecuencia dunha decisión íntima baseada na conciencia individual e na liberdade"[679]. Por iso, a insistencia do pensador de Láncara en concibir a mística como una saída da intimidade cara o Absoluto, cara a visión do Ser. Na medida en que hai unha predominancia desa vivencia da transcendencia fronte a dimensión sentimental ontolóxica (saudade), prodúcese o éxtase místico. Éxtase místico polo cal o propio individuo que o sinte case se ve anulado pola visión do Ser[680]. Isto lévanos a considerar que, a pesar de que Piñeiro nos presente a mística como unha "forma" de transcendencia da saudade, máis que transcendencia parece que nos está ofrecendo unha vía alternativa, e así parece apuntalo cando sinala que "o contraposto da saudade —da soidade do ser— é o éxtase místico —a contemplación do Ser"[681]. O sentimento de saudade ten lugar cando o individuo queda asolagado pola súa propia intimidade, intimidade que fai que perciba o ser do ser humano, a singularidade individual do Ser, e que ademais coñeza o carácter esquivo do Ser que se resiste a ser atrapado (presenza-ausencia) e, polo tanto, conformarse como ese sentimento sen obxecto do que vimos falando. Mais a mística, ou o éxtase místico, é definida por Piñeiro como a contemplación do Ser, e, neste caso, temos obxecto, ese obxecto é Deus. A mística será unha forma de coñecemento distinta á do propio sentimento, sendo a vontade o seu instrumento.

E) Transcendencia da saudade: comunidade e Ser

Ramón Piñeiro, tal e como afirmamos no apartado anterior, dinos que o ser do home é unha *singularidade transcendente*, é dicir, o ser humano non pode quedarse atrapado nesa soidade intima, na singularidade. Grazas a saudade, o ser humano sabe do seu ser e concíbese como singularidade particular do Ser, mais non pode illarse do resto do mundo. O suxeito saudoso vive no seo dunha sociedade e ademais está na súa

[679] Fernández, C., *O vento do espírito. De Vicente Risco a Ramón Piñeiro,* p. 131.

[680] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 41.

[681] Piñeiro, R., "Para unha filosofia da saudade", p. 52.

natureza a liberdade: "(...) arrincando do sentimento de saudade e a través da súa perspeitiva sentimental, o ser do home ten un sentido ontolóxico positivo: a realización da liberdade"[682], sendo esta liberdade "o punto de contacto entre o ser do home mailo Ser"[683]. Polo tanto, o ser humano non pode quedar atrapado no sentimento de saudade senón que debe transcenderse, ir máis ala. Este transcenderse é un intento de saír da soidade intima da saudade, mais se nesa procura se perde o obxecto de transcendencia, o individuo experimentará a súa soidade intima[684]. Sinala Piñeiro que o primeiro signo de apertura do ser humano cara fora de si mesmo, ou o que é o mesmo, cara a súa transcendencia é través da lírica, posto que través dela este pódese expresar, verbalizar a súa soidade ontolóxica, a saudade. Mostra diso é a poesía de Rosalía de Castro ou de Teixeira de Pascoaes aquí analizados.

Se a lírica é o primeiro signo de apertura, en tanto en canto o intento de comunicación do sentimento de saudade se expresa por ela. Non vai ser a única transcendencia da que falará Piñeiro, senón que ao longo dos seus escritos, ademais dos seus manuscritos, fala da transcendencia da Vida e do Espírito, da esperanza e da angustia, do intelecto e da vontade, e incluso da transcendencia cara aos outros, á comunidade e cara a un mesmo. Mais realmente todo vai estar interconectado, mantendo a estrutura dúplice que conta coa saudade como mediadora.

O ser do home, tal e como xa comentamos no capítulo III, vai participar da Vida e do Espírito, sendo o sentimento o lugar onde se produce a síntese entre ambos. Isto dará lugar a tres dimensións distintas:

> "I. O sentimento da propia singularidade, que por ser unha singularidade *Transcendente* é sentida *como singularización do Ser.* Este sentimento é a Saudade.
> II. O sentimento da temporalidade, que xorde de sentir a participación da Vida, ou sexa, sentimento de *finitude.* Este sentimento é a Angustia.
> III. O sentimento a intemporalidade, da *infinitude,* que xorde de sentir a participación no Espírito. De aí nace a *arela da infinitude,* ou sexa, a *Sehnsucht.*"[685].

Se tomamos en consideración a división establecida por Piñeiro neste texto, o sentimento presentásenos como o *entre,* como a forma mediadora entre dúas

[682] Piñeiro, R., "Saudade e Liberdade", en: *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol). Dinos Piñeiro no mesmo texto: "A libertade percibímola pol-o sentimento de saudade.".

[683] *Ibidem.*

[684] Cfr. Piñeiro, R., "A saudade em Rosalía", p. 114.

[685] Cfr. Piñeiro, R., "Para unha filosofia da saudade", pp. 63-64.

posibilidades de transcenderse do ser humano: a esperanza ou *Sehnsucht* (posto que podemos interpretala como a esperanza do infinito, do Absoluto, do Ser) e a angustia. A saudade é un sentimento que presenta unha dialéctica entre a presenza e a ausencia do Ser. Na medida en que o Ser é algo que tende a fuxir e resístese a ser atrapado, a perspectiva na que encaremos esa presenza-ausencia, vai condicionar que a transcendencia sexa a través da esperanza ou da angustia.

Por outro lado, Piñeiro tamén se vai referir a transcendencia en relación co intelecto e a vontade, posto que considera que tanto a actividade cognoscitiva como a volitiva están constantemente intentando transcenderse. Considera que ambas son formas de transcendencia pura porque prodúcense fora do propio ser: "o ser do home non pode autocompletarse intelectualmente nin pode autoapetecerse volitivamente. Intelecto e vontade procuran o Ser a través da realidade e alén da realidade, un na universalidade e outro no absoluto"[686]. A historia da filosofía, sinala o de Láncara, ocupouse principalmente destas dúas actividades transcendentes, mais non abonda con estudar o Absoluto e o Universal, posto que a singularidade é o fundamento de ambos e, polo tanto, sen un estudo sobre os sentimentos é moi difícil a completa comprensión de ambos. O transcender do intelecto basease na contemplación da realidade, razón pola cal o ser do home non pode mostrarse a través deste posto que "soamente pode ollar a súa sombra proxectada sobre a realidade"[687]. Na medida en que pretende o intelecto chegar ao ser, pérdese na Universalidade, ou o que é o mesmo, o límite que encontra é a universalidade. Esta forma de chegar ao ser parece perderse no idealismo. Deste xeito, polo intelecto temos un coñecemento *theorético* da realidade, do mundo no que nos atopamos, é podemos chegar a ter unha "idea do ser". Mais a dificultade está en saír desa idea do ser e chegar ao Ser: "sendo como é un coñecer obxectivo, o suxeito cognoscente nunca pode ser 'obxecto' do seu propio coñecer"[688]. Esta limitación tamén a encontrará a transcendencia volitiva, posto que tamén é un coñecemento obxectivo onde o suxeito se proxecta na realidade. A vontade márcase como horizonte a realidade transcendente, pero este ascenso vaino facer dende a realidade, a mundanización, mais "a experiencia volitiva desta mundanización é a *limitación* do propio ser do home pola

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[686] *Ibídem*, p. 73.

[687] *Ibídem* p. 72.

[688] *Ibidem.*

realidade. De aí que a vontade sinta ó Ser como *i-limitación*, como o absoluto"[689]. Concibe o ser como ilimitado, pero na medida en que participa da mundanización non é capaz de traspasar o seus límites, queda preso da súa limitación. O ser humano que busca a súa transcendencia a través da vontade, non chega ao coñecemento do Ser, senón que o límite está nese absoluto e polo tanto sinte cobiza do Ser. A única forma de"saber" do Ser é a través do sentimento de saudade.

Aparentemente, parece que estamos ante seis tipos de transcendencia distintos, ou sete se contamos o propio sentimento. Mais, en realidade, a transcendencia pode referirse a dúas únicas vías, todas elas mediadas polo sentimento, podendo ilustralo co seguinte esquema:

Espírito	Vida
Esperanza	Angustia
Vontade	Intelecto
Sentimento → Saudade	

Tendo en conta o dito anteriormente parece que a transcendencia do ser humano se resolve entre dous polos metafísicos: "a súa soidade do Ser e a transcendencia en procura do ser"[690]. É dicir, do mesmo modo que o ser do ser humano ten unha dobre relación coa realidade, unha externa e outra íntima; así tamén será o seu coñecemento do Ser, isto é, a súa transcendencia: cara ao exterior e cara ao interior. Cando falamos da transcendencia cara ao exterior estamos falando dunha transcendencia propia da vontade ou do intelecto que se vai ver reflectida na comunidade ou na sociedade; mentres que cando falamos da transcendencia cara ao interior estamos referíndonos ao sentimento de saudade e tamén como derivados aos de esperanza e angustia, e verase reflectido no Ser.

Aristóteles definía ao ser humano como *zoom politikon* (animal social), somos seres sociais, vivimos nunha sociedade, polo tanto o ser humano necesita transcenderse cara aos demais, necesitamos que haxa unha identificación de valores comúns,

[689] *Ibídem*, p. 73

[690] Piñeiro, R., "Significado metafísico da saudade", p. 39. Antes da procura do Ser, temos que saber do Ser, e isto prodúcese mediante o sentimento da saudade.

comunicación, sentirnos integrados no mundo que nos rodea, ao fin e o cabo, precisamos que o noso pensar e ser-no-mundo sexa un reflexo do mundo ao que pertencemos. A pesar de que é na nosa intimidade onde se produce ese coñecemento do ser, pode considerarse que non nos encontramos de todo "realizados" se non nos abrimos ao social, a comunidade, se non somos capaces de identificarnos como membros da nosa comunidade e cultura. Neste sentido, resume moi ben esta situación Carlos Fernández: "o home é, na súa raíz, individual, pero non alleo á vida comunitaria. O individuo é a unidade creadora na que coexisten harmonicamente singularidade e comunidade"[691]. Piñeiro, tal e como estamos vendo, parte do interior do individuo, parte do suxeito saudoso para saír a comunidade, pero o importante é non "esquecer demasiado *individualidade orixinal"*[692], porque é esta a que nos é propia e diferéncianos dos outros, e despois é a comunidade a tradición a que nos fai partícipes da súa particularidade, sendo o suxeito a suma desa individualidade orixinal e a tradición e cultura na que lle toca vivir:

> "Por debaixo dos influxos maternos, paternos e ambientais está a singularidade individual de cada un, o "suxeito" sobre o que tales influxos actúan. Cada ser humano que nace trae consigo unha determinada disposición ou contextura implícita e xenuína, singular, exclusivamente súa. A base máis real e profunda da personalidade radica mesmamente nesta *substancia* individual que cada un trae consigo ao nacer e na que logo irán exercéndose as influencias extrínsecas (tradición, superego, perimundo, etc.)[693].

A comunidade para Piñeiro é unha parte importante, posto que a transcendencia que se produce cara ao exterior vai condicionarnos en maior ou menor medida na nosa futura constitución como seres humanos, ademais de supor a saída desa soidade íntima, como xa ten apuntado Luís García Soto: "a saudade é sentimento (...) de algo máis: soidade e saída da soidade, libertación do 'isolamento' e desenvolvemento da 'subxectividade'. Saír da soidade, libertarse e desenvolverse: procura e establecemento de relación, de asociación... en fin, de sociedade"[694]. Neste sentido é preciso facer referencia a Gadamer e a súa saída da autoalleación. Esta autoalleación consistiría nunha perda dos lazos cos outros e co mundo, sendo posible falar de illamento e soidade, presentándosenos dunha forma ambivalente; é máis, a soidade pode formar

[691] Fernández, C., *O vento do espírito. De Vicene Risco a Ramón Piñeiro,* p. 65.

[692] Piñeiro, R., "Correspondencia con Rof Carballo", p. 429.

[693] *Ibidem.*

[694] García Soto, L., *O labirinto da saudade,* p. 116.

parte do illamento: "O illamento é unha forma da perda. É a aproximación a outra cousa que niso se perde. Na experiencia do illamento parece haber tamén un sufrimento de soidade"[695]. A soidade para Gadamer sería o síntoma da perda do outro e do mundo comportándonos case como estraños dentro do noso mundo. A autoalleación terá lugar, polo tanto, no illamento, forma na que se experimenta a soidade. Agora ben, pódese buscar a soidade? Si, mais esta consistiría neste caso nun recrearse nun mesmo, "o buscado na soidade é a posibilidade de estar xunto a algo que se anhela, de capturalo no recordo"[696]. Establecéndose, polo tanto unha diferenza substancial entre a soidade como consecuencia do illamento, isto é de ruptura co outro; e a procura da soidade, que debemos entendela como unha necesidade de encontro co outro: "O illamento é unha experiencia de perda (…) a experiencia de renuncia. Na soidade búscase algo"[697].

Gadamer vai a apelar á amizade para *saír* desa situación de illamento e de autoalleación do suxeito[698], é dicir, o diálogo con nós mesmos e cos outros; é dicir, a amizade. O outro, nun primeiro momento, vai estar representado na tradición grega, concretamente tomará como interlocutor a Aristóteles, para evidenciar a importancia do diálogo coas nosas orixes, posto que servirán como o mellor respaldo do noso ser actual, actúa a modo dun amigo co cal podemos establecer un diálogo que nos axude a buscar unha saída á nosa situación existencial. A realidade na que vive Aristóteles está baseada nunha concepción ontolóxica, onde o ser de cada individuo vaise desenvolver en relación co outro, e é neste contexto onde florece a amizade[699] (*philautia* e *autorealización).* O filósofo de Marburgo fala de *philautia* ou 'amor a si mesmo' pero non nun sentido narcisista, senón, case no sentido Bíblico, "*Amarás o teu próximo como*

[695] Gadamer, H. -G., "El aislamiento como síntoma de autoenajenación", en: Gadamer, H. -G., *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Barcelona, Península, 1993, p. 110.

[696] Delgado Lombana, C. A., "La amistad como una experiencia de encuentro con los otros*",* en: *Universitas philosophica,* 2016, vol.33, n.66, p. 177. Cfr. Gadamer, H. -G., "El aislamiento como síntoma de autoenajenación", p. 111.

[697] Gadamer, H. -G., "El aislamiento como síntoma de autoenajenación", p. 112.

[698] A autoalleación, segundo Gadamer, pode ser tematizada segundo tres esferas concretas da vida cotiá: no traballo tecnificado, no consumo desmedido e na crise da mocidade. Para un maior desenvolvemento de cada un dos tipos de autoalleación: Carolo Tosar, R., "Cinco concepciones de la amistad y un canto a la 'saudade'", pp. 275-289, en: González Fernández, M. et al. (ed.), *Filosofía de la Amistad. De amicitia: amistad en la Filosofía Medieval & de inicios de la Modernidad. Homenaxe ao profesor César L. Raña Dafonte : amizades no campo de estrelas*, Famílição, Portugal: Húmus, 2020.

[699] É relevante lembrar a importancia que Aristóteles lle outorga a amizade, tanto é así que chega a afirmar: "sen amigos ninguén querería vivir, aínda que tivera todos os outros bens". Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII 1, 1155a. Dedicaralle todo o libro VIII a analizar a amizade.

a ti mesmo"[700]. Para amar ao próximo primeiro debe un quererse a si mesmo, porque desta forma buscaría o mellor para el pero tendo en conta ao outro nos seus fins, é dicir, é capaz de ter entre os seus fins o amor ao outro, e, por tanto, unirse a el mediante lazos de amizade: "A verdadeira humanidade do home manifféstase na amizade. O home non é para o home nin unha besta (lobo), nin un Deus (absoluto), senón un igual"[701]. Empregando a terminoloxía kantiana, grazas á amizade concibimos aos outros como fins en si mesmos. O individuo sairía do seu illamento e da súa soidade, converténdose en morada do outro, pois "se lle deixa vir porque no outro se abre a posibilidade de saber de nós mesmos, do sorprendente, do inesperado, aprehendemos aquilo que nos vincula, fins compartidos que todos desexamos abrazar na nosa experiencia cotiá"[702]. A nosa autorrealización tamén pasa pola nosa realización cos outros, en tanto en canto somos seres finitos e imperfectos complementaremos con outros que tamén son finitos e imperfectos, somos iguais de carentes, e a suma das distintas partes forman a totalidade. A amizade, para Gadamer, é, polo tanto, a garante de salvarnos do noso illamento producido pola autoalleación.

Volvendo ao pensamento de Piñeiro, cabe preguntarse se a soidade da que fala Gadamer pode estar próxima a saudade. Para tentar responder debemos poñer a mirada no que o filósofo de Marburgo di sobre a persoa que ama: "o que ama busca a soidade, porque o anhelo de capturar algo ausente que non pode ser suplido por nada presente satisfaino plenamente"[703], esta soidade da que trata Gadamer pode entenderse como saudade. De xeito que Piñeiro, ao igual que o pensador de Marburgo, vai falar da amizade como una das maneiras nas que se produce esa transcendencia cara ao exterior, en concreto dende a vontade. Este tipo de transcendencia cara ao exterior prodúcese mediante o amor, a amizade; pois grazas ao descubrimento da nosa singularidade somos capaces de comprender a singularidade ontolóxica dos demais seres humanos. Neste tipo de transcendencia desempeña un papel fundamental a linguaxe, posto que é a forma

[700] Mt. 22, 39.

[701] Flórez Miguel, C., "La teoría de la amistad y el humanismo político: la esencia de lo político", en: Raña Dafonte, C. et al. (eds.), *Experientia et Sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007, p. 173.

[702] Delgado Lombana, C. A., *A amizade como unha experiencia de encontro cos outros*, p. 187.

[703] Gadamer, H. -G., "El aislamiento como síntoma de autoenajenación", p. 111. Debemos ter en conta, que cando falamos da persoa que ama, non só debemos facer referencia aos amantes, senón que tamén ama o irmán, o amigo, os país, etc.

en que o individuo pode comunicar a súa intimidade ontolóxica, a forma na que pode o ser humano abrirse á súa realidade exterior e expresa á súa realidade interior:

> "O home foxe da pura soidade interior para evitar que o seu propio ser se afunda nun inmenso baleiro inmóbil. Sente a necesidade de comunicación, de relación anímica cos demais, pois comunicándose cos demais é como adquire conciencia de si mesmo, como descobre a súa propia existencia. Para se comunicar cos demais válese da fala, porque a fala, como unha luz divina, transparéntalle as cousas e faino transparente para si mesmo. Falando acada a plenitude do seu ser peculiar, decote apreixado nunha eterna arela de comunicación"[704].

Por último, quédanos por falar da transcendencia que se produce cara ao interior, posto que o ser humano tamén necesita transcendente cara a si mesmo, xa que busca acadar o Ser con maiúsculas dende a interioridade do ser. Tal e como temos comentado, a saudade do ser humano sabe do Ser, e a través da transcendencia vai en procura do mesmo: "o sentimento, por ser o seu constitutivo radical, abrangue toda actividade do ser do home. Ademais de constituír a súa intimidade, reflicte tamén en si mesmo a actividade transcendente"[705]. Esta transcendencia pode ter forma de anhelo (*Sehnsucht*), de esperanza ou de fe. As etapas intermedias estarían caracterizadas pola angustia. Esta transcendencia amósase, segundo Piñeiro, mediante o lirismo[706].

A modo de conclusión, atopámonos no pensamento de Ramón Piñeiro un movemento de dentro a fora, da intimidade á transcendencia[707], que se da en dúas direccións, por un lado cara ao exterior, onde o individuo saudoso se desprega cara a comunidade e onde necesita expresar o seu sentimento; e, por outro lado, cara ao interior, cara ao propio sentimento onde busca o encontro co Ser. Ambas as dúas son necesarias, non se negan senón que se complementan. Todas elas forman parte da realidade do ser humano, todo este movemento de transcendencia ven ser a manifestación da súa liberdade.

[704] Piñeiro, R., "O libro que nos debe Ánxel Fole", en: *Olladas no futuro,* p. 13.

[705] Piñeiro, R., "Para unha filosofía da saudade", p.74.

[706] "O estado sentimental puro soio podería 'comunicarse' musicalemnte ou liricamente (...) A língua galega amosa, co-a súa gran musicalidade e singularísimas calidas líricas, a certeza d-iste feito". Piñeiro, R., "Notas tomadas de varios autores", en: Piñeiro, R., *Manuscritos* (por xentileza da Fundación Penzol).

[707] A actividade do ser do home levaríase a cabo a través de catro dimensións: Vida, Espírito, Historia e Arte.

CONCLUSIÓNS

A) Conclusións xerais

Ramón Piñeiro (Láncara, 1915-Santiago de Compostela,1990) foi unha figura poliédrica: intelectual, político é un dos persoeiros máis importantes da Galicia do século XX. Piñeiro loitou activamente por facer do galego vehículo de expresión cultural, e para que os galegos e galegas tiveran conciencia da súa identidade propia e así foran recoñecidos, algo que se vai ver reflectido tanto na súa labor política e cultural como no seu pensamento. Nesta tese de doutoramento partimos da hipótese de que Piñeiro, máis alá da súa labor na política galega e o seu papel cultural dentro da editorial Galaxia, desenvolveu nos seus escritos unha filosofía que levou a nosa lingua ata o plano da reflexión filosófica, fundamentalmente a través das súas reflexións arredor do concepto de saudade.

No comezo da nosa andadura, seguindo ao pensador español José Ortega y Gasset, quixemos comprender as circunstancias persoais que levarían ao noso autor a realizar a súa reflexión sobre a saudade. Foron os acontecementos que rodearon a vida do de Láncara os que o foron conducindo pola senda filosófica, sendo os que apuntamos a continuación os que causaron maior impacto en Piñeiro. O primeiro é a súa escolarización en Lugo e o uso do castelán dentro da escola. Un rapaz que nacera nunha aldea e que a súa lingua nai era o galego non entendía a imposición do uso dunha lingua que non era a súa, demarcando deste modo a inferioridade colectiva daqueles que empregaban o galego como órgano de expresión. Neses primeiros anos de vida puido descubrir como a lingua dun pobo pode ser utilizada como arma de superioridade social, algo que poñerá de manifesto no seu discurso de entrada na Real Academia Galega o 25 de novembro de 1967.

Outro dos fitos importantes foi o seu vínculo co galeguismo dende moi novo, un aspecto que o levou a interesarse pola situación da lingua e da cultura galega, algo que o vai marcar dende o punto de vista político pero tamén na construción do seu pensamento. Sendo aínda un adolescente comezou a ler a prensa e os grandes escritores da súa época como Ortega y Gasset ou Valle-Inclán. A partir de 1931 vai sentir unha plena identificación co galeguismo comezando a forxar os primeiros lazos cos representantes de Lugo, formados nas *Mocedades Galeguistas*, o que lle permitiu

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

coñecer a Ramón Otero Pedrayo, un dos grandes intelectuais da Xeración Nós. Este foi o inicio dun camiño que se prolongaría ao longo de toda a súa vida e que, tal e como comentamos, vai ser o pouso perenne do seu pensamento. Piñeiro camiñará como escribiu Xoán de Salisbury no século XII "a ombreiros de xigantes", ao igual que Domingo García-Sabell, Celestino Fernández de la Vega, Ramón Cabanillas, Ramón Otero Pedrayo ou Alfonso Rodríguez Castelao, entre outros, para así forxarse como un dos bos e xenerosos que traballaron en prol da lingua, da cultura e do pensamento galego, servindo de guieiro ás novas xeracións. Piñeiro foi, como Carlos Baliñas o ten definido algunha vez, o Sócrates galego ao que acudían na procura de consellos, folgos ou agarimo daquel que sentiu como propia a tarefa de engrandecer Galicia.

Os horrores vividos durante a guerra será outra das circunstancias que definiron o pensamento de Ramón Piñeiro. El viviu a guerra dende dentro, e iso levou aparellado vivir os ataques, as emboscadas e o sufrimento de ver morrer aos seus compañeiros ou apreciar como pouco a pouco o vivido vainos convertendo en máquinas ao servizo do poder impasibles ante o sufrimento alleo. A guerra parece levar aparellada esa volta aos instintos onde tornamos ao estado de natureza descrito por Hobbes. Esta atmosfera causa no noso autor unha fonda ferida que o leva a padecer, segundo el mesmo indica, varias crises depresivas que logra superar grazas ao coidado e agarimo dos seus amigos. Mais, non só iso, tamén implica unha necesidade de explicación que nos leve a entender o porqué do sucedido, a procura de respostas que case podemos considerar como algo inherente a propia natureza humana leva a Piñeiro a aproximarse á filosofía. É máis, a guerra levou aparellado o desenvolvemento e asunción de filosofías de corte existencialista, ao igual que acontece no pensamento do de Láncara.

Outro dos acontecementos significativos que terá repercusión na construción intelectual de Piñeiro será a súa detención o 9 de abril de 1946, nove días despois do regreso da súa viaxe a París. Esta circunstancia vaino marcar en dous sentidos. Primeiro, porque ten a oportunidade de ler e dedicarse a promover a filosofía; e, segundo, porque xunto con outros galeguistas que se encontraban na cadea ao igual que el, como os irmáns Saco, impartían charlas sobre a cultura, historia e personalidade de Galicia. Por outra banda, tal e como amosan os seus manuscritos, nesta época prodúcense as primeiras achegas en torno a súa reflexión arredor do concepto de saudade. De xeito que a lectura dun ensaio de Novoa Santos antes da guerra onde vincula a saudade coa morriña, o acontecido na guerra ademais da vivencia persoal da soidade dentro do

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

cárcere, unido coas lecturas que fixo da fenomenoloxía de Husserl e o existencialismo de Heidegger, van propiciar a atmosfera perfecta para esa preocupación sobre a saudade que se materializará nese primeiro ensaio titulado "Significado metafísico da saudade", publicado no primeiro volume saído do prelo de Galaxia.

É precisamente a fundación de Galaxia en 1950 outro dos grandes fitos que marcarán a súa biografía e o seu pensamento. A editorial, tal e como vimos nese primeiro capítulo, nace diante da necesidade de encher o baleiro xurdido na xuventude de Galicia despois da Guerra Civil, da necesidade de galeguizar Galicia dende unha postura pública e legal. Era preciso crear unha conciencia entre as novas xeracións para educalas na necesidade de salvagardar a historia, cultura e lingua de Galicia. Foi aí foi cando, por idea de Xaime Isla, e co apoio de Francisco Fernández del Riego, nace Galaxia. Piñeiro, que fora nomeado director literario, buscaba que os primeiros aportes dende a editorial foran simbolicamente unha representación da personalidade e identidade de Galicia, de aí a elección da saudade como tema da primeira obra publicada. A saudade, un elemento que segundo Piñeiro quedaba relegado da reflexión filosófica, era a que mellor caracterizaba a alma do pobo galego. Foi tal o éxito e repercusión desa primeira aproximación ao tema da saudade, que dous anos despois, o primeiro monográfico da editora vai estar dedicado a este sentimento tan noso, de xeito que todo un feixe de intelectuais galegos van debater e reflexionar para intentar descifrar a esencia última deste inefable sentimento.

O último aspecto biográfico que marcará o pensamento de Piñeiro é a súa entrada na Real Academia Galega o 25 de novembro de 1967 a proposta de Ricardo Carballo Calero, Domingo García-Sabell e Julio Rodríguez Yordi, pasando a ocupara a cadeira que deixará baleira Manuel Banet Fontenla. O discurso de entrada titulado *A lingoaxe i as língoas* é unha reflexión sobre a linguaxe, ademais dunha reivindicación do galego como lingua de prestixio e de recoñecemento social e cultural. A lingua foi outro dos grandes temas de reflexión filosófica, común a moitos outros pensadores do século XX.

Intimamente ligado coas circunstancias vitais de Piñeiro, atópanse as distintas influencias que van servir de semente para a elaboración dun pensamento propio que intente harmonizar o aspecto máis universalista da filosofía coas características particulares do pensamento que está emerxendo. Deste xeito, correntes tan importantes

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

como a fenomenoloxía ou o existencialismo son asumidas dende o pensamento galego, mais sempre partindo das súas características definitorias, neste caso particular, dende o carácter *sentimentalista* do pobo galego. Neste senso, ao comezo desta investigación demos conta dun ramallete de intelectuais que inflúen, directa ou indirectamente, no pensamento de Ramón Piñeiro. En primeiro lugar, falabamos da fenomenoloxía e o redescubrimento ou revalorización da parte sentimental do ser humano que quedara marxinada ao longo de moitos séculos de historia da filosofía. A aparente "loita" entre o *homo sapiens* (entendido como animal racional) e o *homo patiens* non é tal, non hai contradición entre ambos, a racionalidade non pode estar rifada co noso sentir, senón que son dous ámbitos do ser humano que deben complementarse. Esta é a razón pola que a fenomenoloxía cobra unha gran importancia no pensamento galego. A personalidade que lle é propia a Galicia e que conforma a conciencia colectiva, debe prestar atención ao plano individual, ao sentimento. Piñeiro amosou como a saudade, partindo do sentimento, emerxe como o eido central da reflexión filosófica. Deste xeito, tal e como apuntamos no Capítulo II, atopamos distintos elementos da fenomenoloxía dentro do pensamento galego. O primeiro deles o paralelismo entre a concepción Vida-Espírito, cuxa instancia intermediaria será o sentimento e o seu fundamento será a liberdade. O segundo elemento será o feito de concibir o sentimento como unha forma de coñecemento, que a súa vez está ligado co terceiro e último elemento que é a intencionalidade. A intencionalidade, elemento fundamental da fenomenoloxía, vainos ofrecer acceso á realidade mesma e ao suxeito sentinte, ambos camiñan xuntos descubrindo unha sorte de mutua implicación entre o sentir e o coñecer, tal e como apuntaba Paul Ricoeur, e que posteriormente Ramón Piñeiro sosterá defendendo que "coñecerse é sentirse".

Heidegger e o existencialismo foi, tal e como puidemos comprobar ao longo desta investigación, outras das grandes influencias do pensamento de Ramón Piñeiro e da súa concepción ontolóxica da saudade. Viron no existencialismo a vía pola cal mirar cara a Europa, impulsar o valor universal da cultura e do pensamento galego, mais tamén compartían o interese ou preocupación pola existencia individual que tiña un dos seus alicerces no sentimento. Tal e como se comentou, a recepción do existencialismo non foi de forma *ortodoxa*, seguindo as principais características desta corrente, máis ben, partiron dese interese común e fixeron unha lectura desde o seu estar no mundo, desde a súa circunstancia cultural. Como poden asumirse os supostos existencialistas

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

europeos nunha cultura particular con características particulares, sen adaptalos ás circunstancias propias? Se calquera pretensión de tradución presupón unha certa interpretación, tamén ocorre o mesmo coa recepción das distintas correntes filosóficas, o erro sería non facelo. Neste sentido son dúas as liñas xerais que os autores de Galaxia toman do existencialismo: a conxugación entre a existencia individual e a comunidade, o ser humano como ser-no-mundo; e a revalorización do sentimento. Así mesmo, a figura de Heidegger e a súa obra vai ser tomada como mascarón de proa para dotar de significación a lingua galega grazas á tradución e publicación da obra *Da esencia da verdade* do pensador de Friburgo a cargo do propio Piñeiro e de Celestino Fernández de la Vega. Por primeira vez aparecía unha obra de tales características en galego o que implicaba que podía e debía ser considerada lingua de cultura tan válida como calquera outra. Velaí dous fitos que marcaron a recepción do existencialismo en Galicia: o primeiro da man do propio Piñeiro é o seu artigo "Significado metafísico da saudade", onde introduce os principios metafísicos na súa análise sobre a saudade; o segundo da man de Celestino Fernández de la Vega, gran estudoso da obra de Heidegger, que non só fai ese estudo introdutorio de *Da esencia da Verdade*, senón que tamén elabora o artigo "Campanas de Bastabales" onde pon en paralelo a concepción metafísica exposta por Piñeiro e a angustia heideggeriana.

Chegando as nosas fronteiras, os pensadores galego-portugueses tiveron, tal e como se pode apreciar ao longo deste traballo, unha grande relación con Ramón Piñeiro, tanto e así que con moitos deles mantiña unha relación de estreita amizade. Os pensadores da Xeración Nós emprenderon unha ardua tarefa: a posta en valor da personalidade cultural, histórica e intelectual de Galicia. Mais nesta tarefa non estaban sos, posto que atoparon nos intelectuais *além do Minho* a uns irmáns que compartían a mesma alma: o sentimento. As relacións entre os intelectuais de Galicia e Portugal veranse incrementadas a partir de 1919, permitindo o intercambio de correspondencia así como a participación nas publicacións máis senlleiras de ambos pobos. Posto que serían innumerables o nomes que aquí se poderían citar, fixemos referencia as achegas de cinco nomes ilustres que poden servir como mostra das achegas *além* e *aquém* do Minho no pensamento piñeirista; de Portugal, Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra; e de Galicia: Rosalía de Castro, Ramón de Valle-Inclán e Ramón Otero Pedrayo, tres imaxes de Galicia que no seu conxunto veñen conxugar a representación espiritual de Galicia. As relacións cos autores portugueses serviron de guieiro daquilo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ao que aspiraba Galicia: a saudade como elemento distintivo dun pensamento propio que goza de total autoridade en relación co resto de posturas. No que respecta ao pensamento español, tendo en conta que Piñeiro cursa os seus estudos de Filosofía en Madrid, centramos a nosa atención en Xabier Zubiri, un dos principais membros da coñecida como Escola de Madrid e en quen atopamos máis similitudes. O pensador Vasco vai concibir en que o sentimento ten un carácter vivencial, e, polo tanto, supón unha fonte de coñecemento tanto dun mesmo, da nosa intimidade como da realidade que nos rodea. Neste sentido, desenvolve o concepto de "intelixencia sentinte", onde, racha co dualismo razón-sentimento como elementos constituíntes do ser humano. Así mesmo, ao igual do que sucede en Piñeiro, o individuo busca una transcendencia para non quedar atrapado nesa intimidade que no caso de Zubiri prodúcese mediante a religación. O individuo que se atopa como ser-no-mundo vaise sentir re-ligado ao ser que lle sirve de fundamento.

Moito máis controvertida é a posible influencia do pensamento oriental. Tal e como sinalamos no Capítulo II, non temos nada que nos indique de forma fidedigna a influencia no pensamento de Ramón Piñeiro, senón o que presentamos son algunhas similitudes que parecen indicarnos certos contidos próximos a correntes orientais a través doutros pensadores que si tiveron ese contacto e esa influencia no pensador de Láncara, como son Risco, Castelao e Teixeira de Pascoaes. O autor da Xeración Nós, Vicente Risco, vai dedicar dúas obras a súa preocupación por Oriente: *Las tinieblas de Occidente* e *La historia de Oriente contada con sencillez*. En ambas as dúas fai unha comparación entre Occidente e Oriente, enxalzando esta última tradición. Ve en Oriente os ideais perdidos dende a cultura occidental, ou incluso podemos dicir que ve un reflexo do que lle gustaría que fose Galicia. Concorda cos seus ideais románticos, co énfase no sentimento e co respecto e importancia da tradición. *Além do Minho* é en Teixeira de Pascoaes en quen atopamos atavismos árabes e certa vinculación ao pensamento sufí. O poeta lusitano vai considerar que a saudade é o resultado do sangue áreo e o sangue semita, consideración da que tamén se vai facer eco o propio Castelao en *Sempre en Galiza*. Mais a maior proximidade parece atoparse co pensamento sufí pola súa expresión "a bagoa de Deus", intimamente ligada a súa consideración da transcendencia da saudade como unha especie de liberación. Como comentamos, esta liberación prodúcese en termos plotinianos onde supón unha volta a Deus, ao Un do que nunca se separara; algo que tamén sucede no *Tratado da Unidade* do sufí Ibn' Arabî.

Así mesmo, asumindo esta posible vinculación co sufismo, postulamos outra similitude que denominamos as ás da transcendencia: angustia e esperanza, que en Piñeiro se presentan como forma de transcendencia dun ser humano saudoso que non quere quedar atrapado na súa intimidade.

Tanto as súas circunstancias vitais como os autores que o influenciaron, conducíronos ao pensamento de Ramón Piñeiro. Unha reflexión filosófica que nos vertebramos segundo tres eidos diferenciados que conducen á saudade: cultura, linguaxe e sentimento. A reflexión sobre a cultura, que se nos descobre como a máxima expresión do ser humano, partiu das bases antropolóxicas do ser humano. Posto que el é o suxeito de cultura, debemos entendelo para entender o seu exercicio creador. O ser humano é unha sorte de realidade complexa inserida na dualidade, unha dualidade que está presente dende a antigüidade. Trátase dunha constante loita para lograr conciliar a unidade na heteroxeneidade, mais tamén estaba suposta a súa superación a través da idea do Ser, que como se amosou a longo desta investigación se acada mediante o sentimento. Este é o primeiro gran logro da filosofía: unificar o ser do ser humano e o da realidade. A pesar diso, seguimos insertos nesa dualidade, posto que incluso a proposta de Piñeiro déixanos mergullados na dualidade entre o plano da vida e o plano do espírito. Mais esta dualidade, en congruencia co resto da súa proposta, non é excluinte senón integradora. Ambas pertencen á realidade do ser humano e, polo tanto, atópanse no mesmo nivel. Só hai discrepancia ou exclusión se intentamos comprender cada unha delas de forma illada, mais iso significa non comprender a totalidade do ser humano, posto que este non é vitalidade pura nin pura espiritualidade, senón que ambas se atopan parcialmente dentro de cada ser humano. Cada individuo é a concreción singular dos dous planos que se unifican mediante o sentimento: grazas ao sentimento a *vida* sabe da súa temporalidade e o *espírito* sabe da súa intemporalidade. Esta distinción conduciunos a unha dualidade epistemolóxica: un coñecemento obxectivo que nos permite coñecer a realidade e no que van intervir o intelecto (que lle trae cognoscitivamente ao ser humano a realidade) e a vontade (o ser humano a través da acción leva o seu interior a realidade); e un coñecemento subxectivo que nos leva ao coñecemento da nosa intimidade grazas ao sentimento. O sentimento comeza xa a descubrirse como un *entre* mediador entre os "opostos complementarios".

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Neste proceso de descubrimento do ser humano no pensamento de Piñeiro, este revélasenos como un ente libre e limitado. Cando o de Láncara fala de límite non o fai

en sentido pexorativo, senón como un individuo sabedor das súas limitacións, como potencialidade para poder superalas. Só na media en que establecemos os límites podemos postular a liberdade humana, ao concibila como un constante superar eses límites. En certo modo, disto séguese unha reflexión semellante a ofrecida por Sartre, posto que o ser humano está irremediablemente condenado a ser libre. Mais esta liberdade é positiva na medida en que nos invita a acción, a actuar para superarnos cada día e non caer no nihilismo e na apatía. É neste momento no que o ser humano se sabe libre e limitado onde a cultura revélase como o pulo creador que lle permite a re-creación da realidade. Esta é a forma de situarse no mundo do ser humano; pero tamén poder recibir esa cultura da man dos seus devanceiros, tal e como fixo a Xeración Galaxia da Xeración Nós, por exemplo, permitíndolle un dominio do espazo e do tempo.

Esta reflexión sobre a cultura trasládanos á concepción de Piñeiro acerca da linguaxe, e, por que non, das linguas, posto que a lingua é unha concreción da cultura. A palabra é imprescindible para o coñecemento do Ser, ao que chegamos a través do sentimento. Tal e como puidemos comprobar, Galicia e Portugal conforman unha mesma raíz filolóxica ademais de compartir o sentimento saudoso, algo que se vai ver reflectido nas obras dos poetas galego-portugueses fundamentalmente, aínda que tamén estará presente noutros autores pertencentes a chamada comunidade lusófona. O idioma e o sentimento de saudade é o que nos permite falar de comunidade posto que se caracteriza por ter unha identidade espiritual compartida.

Neste senso, sinalamos a necesidade de dividir en dous períodos a unión entre Galicia e Portugal. Un primeiro período común correspondente coa antiga *Gallaecia* coas dúas capitais, *Bracara Augusta* e *Lucus Augusti*, conformando unha unidade cultural e idiomática que se vía reflectida nesa unidade literaria presente nos *Cancioneiros Medievais*. E un segundo período, dende o século XII, onde se produce a escisión entre ambos pobos pero mantendo o vínculo grazas ao sentimento de saudade. Esta escisión viuse incrementada a partir do s. XVI debido á forte represión acometida dende o plano político-institucional propiciando un enmudecemento do galego. Foron os "lingüistas" do mar e do rural os grandes gardiáns da nosa lingua, testemuña que souberon recoller o Padre Sarmiento, Rosalía de Castro, Curros Enríquez, ou os membros da Xeración Nós, entre outros, sempre axudados cos "irmáns" de *além do*

Minho, cos que seguen unidos lingüística e culturalmente, tal e como amosamos no Capítulo V. A saudade vai servir como símbolo (*symbŏlum)* desta unión.

A dificultade é intentar establecer a dimensión semántica da saudade, posto que, de xeito parecido ao que ocorre no noso intento de proporcionar unha definición da mesma, non existe unanimidade ao respecto. Tal e como comprobamos, os primeiros usos da saudade foron baixo as formas '*soidade'*, '*soedade'* e '*suidade'*, para anos máis tarde materializarse no termo chegado ata nós: saudade. A dificultade estriba en determinar cal é a súa etimoloxía. A proveniencia do latín parecía ser a posibilidade máis acertada, de xeito que saudade viría de *solitates*, do que se derivarán os termos portugueses *soledade* e *soidade,* e *soledad* en castelán. Mais aínda que podería parecer plausible, saudade non pode derivar foneticamente de *solitate.* Os intentos de proporcionar unha resposta a esta cuestión foron múltiples e diversos, dende atribuír a súa orixe ao árabe a unha derivación do adxectivo *solu*, ou por cuestións de harmonía na composición poética. A teoría máis verosímil foi a proposta pola lexicógrafa Carolina Michaëlis na súa obra *A Saudade Portuguesa*, onde presenta a saudade como unha derivación do termo *soidade* influenciada por *saude* e *salutate* (salvación).

Tendo claro que o núcleo central da nosa investigación vai ser a saudade, non só por ocupar ese papel predominante dentro do pensamento de Piñeiro, senón porque é o símbolo que vincula a Galicia e Portugal, era preciso deterse en analizar a importancia da linguaxe dentro do sistema filosófico do pensador de Láncara. Ao fin e o cabo, a lingua que se emprega para a expresión do pensamento non é un aspecto menor, senón que todo responde a un conxunto perfectamente harmónico. A sonoridade que lle confire o galego, ou o portugués, cando falamos da saudade complementa o seu significado. Polo tanto, a linguaxe vai ter un papel importante dentro da obra de Piñeiro, ademais de supoñer unha nova achega para afirmar a existencia de unha filosofía galega. Neste punto era necesario esclarecer que entendemos por linguaxe, sobre todo a raíz dos estudos de Karl von Frisch e a linguaxe das abellas, que reabriu o debate acerca da linguaxe dos animais. Ramón Piñeiro vai asumir os argumentos de Émile Benveniste caracterizando á linguaxe como oral, i.e., a linguaxe articulado o que permitiría o diálogo e poder ser sometido a análise. Aínda que a primeira das características supón unha concepción moi estrita da linguaxe, refírese a capacidade simbólica máis alá dos membros da comunidade, é dicir, no caso das abellas aínda que aparentemente cumpre coa función simbólica, faino dun xeito moi rudimentario posto que alén do seu panal xa

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

non habería unha compresión dos "bailes". En troques, a linguaxe humana coa súa oralidade permite a interacción con outros individuos que non pertenzan a mesma comunidade da persoa emisora. En canto ao diálogo, na linguaxe humana non só se produce en tempo real senón que ten a capacidade de producirse a través do tempo. Ben é certo que isto se produce na súa forma escrita e non falada, mais non podemos deixar de mencionala. E, por último, só os seres humanos teñen a capacidade de someter a análise a súa propia linguaxe. Neste sentido, a filosofía do século XX vai mostrar un gran interese pola linguaxe, deixando de ser un campo de estudo exclusivo dos lingüistas, sobre todo a raíz do coñecido como o xiro lingüístico de Richard Rorty onde a linguaxe adquire un carácter constitutivo. Tamén na filosofía de Piñeiro adquire un papel fundamental sendo quen lle confire ese carácter ontolóxico ao ser humano que vira da man do sentimento, máis concretamente da Saudade.

A linguaxe, tal e como apuntamos no cuarto capítulo, é liberadora en varios sentidos. É liberadora porque grazas a súa representación simbólica permítenos fuxir da realidade. Nomeando as cousas estamos apropiándonos delas. Aquilo que non nomeamos parece que non existe, ou aquilo que descoñecemos parece que nos apresa, mais na medida en que nomeamos somos quen de poñernos ao fronte desa realidade. É liberadora en canto que nos permite fuxir do presente, debido a súa capacidade transformadora lémbranos o pasado e proxéctanos cara o futuro. É igualmente liberadora porque nos eleva ao aspecto racional, de feito o termo grego *λόγος* fai referencia ao aspecto racional do ser humano e tamén a súa capacidade de diálogo. E é liberadora porque nos libra da dependencia psicolóxica da colectividade, algo moi significativo para a caracterización do pobo galego. Resumindo, a linguaxe é liberadora na medida en que lle confire ao ser humano unha relación activa coa realidade. O ser humano crea o mundo coa palabra. Tomando en consideración a afirmación de Heidegger: " a linguaxe é a casa do ser" da súa *Carta sobre el humanismo,* Piñeiro afirma o seu carácter ontolóxico e dador de sentido. Indo a súa realización concreta, as linguas, como é o caso do galego, supoñen pequenos recortes do mundo que agochan o ser propio dese pobo, a súa forma concreta de dicir o Ser. Piñeiro outorgoulle, deste xeito, ao galego o estatus de lingua de reflexión filosófica, pretensión compartida polos membros de Galaxia e que se puxo de manifesto grazas a tradución da obra de Heidegger, *Da esencia da verdade*. Hai unha pretensión dobre por parte de Piñeiro, por un lado a de elaborar unha nova filosofía e, por outro, a de aportar unha nova visión da

realidade. Mais para que isto poida acontecer é preciso a superación de tres prexuízos sinalados polo de Láncara no seu discurso de entrada na Real Academia Galega, *A linguaxe e as linguas:* O prexuízo sociolóxico que supón superar ese complexo de inferioridade da nosa lingua con respecto ao castelán, ou incluso outras comunmente aceptadas; o prexuízo lingüístico que implica a superación do menosprezo á capacidade de creación da lingua galega; e o prexuízo ideolóxico que busca eliminar a pluralidade de linguas, o que viría significar eliminar parte da nosa cultura.

A superación destes prexuízos supón a total aceptación do galego como lingua de pensamento por parte de todos os membros da comunidade, de xeito que o discurso filosófico, tanto escrito como oral, poderá desde este intre realizarse en galego con total garantía. A linguaxe, xa que logo, vai permitirlle ao ser humano facerse dono da temporalidade e da dependencia coa realidade grazas a cultura. Ten a potencialidade infinita de dicilo todo verbo do seu pulo creador polo que o ser humano é capaz de transformar o medio en mundo, de crear a súa realidade simbólica, a súa Realidade Cultural tanto na súa dimensión oral colectiva como na escrita individual.

A investigación sobre a cultura e a linguaxe levounos ao seguinte chanzo: o sentimento. Tal e como vimos recalcando, o sentimento propio e característico do pobo galego é a saudade, que conxuga sentimento e ontoloxía, e que será o núcleo central da reflexión filosófica levada a cabo por Ramón Piñeiro. Mais a reflexión do de Láncara non parte dende a nada senón que o seu interese estriba nas distintas concepcións ofrecidas polos seus devanceiros dende o século XIV, e xa presente na cultura oral dende o século XIII. Sería un erro soster unha postura reducionista e defender a validez dunha única formulación, porque todas e cada unha delas van supoñer o intento de desocultamento do que este sentimento significa, facendo necesaria a revisión de, polo menos, unha mostra representativa de Portugal e Galicia.

O primeiro en teorizar sobre a saudade foi o rei-filósofo D. Duarte que vai sinalar o seu carácter ambivalente, algo que perdurará ao longo do tempo, que se atopa entre o pracer e a tristeza e que tería a súa correspondencia coa soidade. Seguindo cos representantes portugueses, o poeta saudoso Bernardim Ribeiro representa a saudade na figura do reiseñor, máis concretamente no seu canto docemente tristeiro. A saudade que está presente na súa obra revélase como un *entre* que se encontra entre contrarios: presenza-ausencia. Francisco Manuel de Melo amosa unha saudade que sería filla do

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

amor e da ausencia, de novo o vínculo co ben perdido e co xogo de contrarios. Pero se hai un autor *além do Minho* que representa a saudade, ou mellor, o saudosismo en Portugal é Teixeira de Pascoaes que eleva a poesía a rango filosófico. Comprende a saudade como unha forma na que o pobo portugués pode enfrontarse coa súa existencia e presenta unha saudade que está estreitamente ligada coa *Renascença*. A saudade entendida como unha harmonización de contrarios que leva ao ser humano a sentir o vínculo con Deus. Existe un carácter panteísta no seu pensamento entendido como unha representación ou imaxe da Creación de Deus posibilitador de que o individuo sinta saudade de Deus. Así, enténdese que Deus, Natureza e Ser Humano sexan os suxeitos da súa obra.

Rosalía de Castro será a primeira e gran representante da saudade en Galicia. Ela vai ser quen ilustre o rexurdimento da poesía nas nosas fronteiras. Será na súa obra poética onde nos ofreza a súa concepción da saudade, unha poesía de corte existencialista que encerrará os distintos tipos de este sentimento, predominando a saudade a terra e a saudade do amor. Porén, a saudade que máis nos interesou na nosa investigación, por estar relacionada coa concepción que ofrece Piñeiro, é a saudade ontolóxica. Unha saudade que xa non fala da tristeza, a dor ou o amor, senón que será un sentimento caracterizado polo xogo duns contrarios que se complementan: a luz e a escuridade, a aurora e as sombras, un sentimento que amosa a soidade da propia intimidade. As sombras acadan un carácter simbólico, *a negra sombra que sempre me asombra* ten ese halo existencialista que penetra no fondo do noso ser volvéndonos cara a nosa intimidade. A poesía, polo tanto, serviulle a nosa poeta para desprazarse entre dous mundos: o do ser e o do non ser, pois filósofa e poeta conforman a totalidade do que hai: a filosofía ocúpase do ser, sendo a poesía a encargada do non ser. Na súa poesía puidemos apreciar ambas concepcións da saudade: a psicoloxicista, que é unha saudade baseada nun obxecto, ou mellor, pola ausencia dese obxecto; e a ontolóxica ou metafísica, carente de obxecto concreto.

Outro poeta, esta vez, Eduardo Pondal amósanos unha saudade que se manifesta en dous momentos: a dualidade onde conflúe o pasado glorioso e o futuro esperanzador, e a saudade como sentimento telúrico ou saudade da terra. No seu famoso poema *Campana de Allóns* fai referencia a esa "saudade de non sei que", unha saudade metafísica que procura algo que non é capaz a identificar nin definir. Dentro da Xeración Nós, Vicente Risco presenta unha saudade entendida como sentimento á terra

no sentido máis telúrico do termo. Unha saudade inserta nun mundo de contrarios que se harmonizan. Castelao, pola súa banda, presenta unha concepción da saudade de acordo a unha estrutura conceptual dual entre a forza simpática (pulo de progreso) e a forza frénica (forza gravitatoria ou cara a terra). Hai tristura e morriña, pero tamén luz e esperanza, que presenta como un marchar da Terra sen marchar de todo. A saudade entendida como desexo e corporeidade.

Dentro da Xeración Galaxia, o médico humanista Domingo García-Sabell sostén unha concepción da saudade próxima á da fenomenoloxía, posto que esta forma parte do noso estar no mundo. Este sentimento característico do pobo galego, e tamén portugués, amosase como unha realidade indómita que se corresponde coa totalidade do ser. Sabell sinala tres fases do sentir da persoa saudosa: obxectivación da vida e posterior estrañamento da mesma; o ser saudoso despersonalizase ao concibir a vida como algo alleo; e, por último, o ser como alleo e sentindo nostalxia da persoa. O último dos pensadores nos que centramos a nosa pescuda, Juan Rof Carballo caracteriza a saudade como unha balea tomando en consideración a seu carácter indómito e a súa capacidade de mergullarse nas profundidades do mar, no caso da saudade, do ser humano. Mais preséntanos unha concepción da saudade como nostalxia de algo perdido.

Neste punto, chegamos ao derradeiro dos nosos chanzos e o que supón a meta da nosa investigación: a filosofía da saudade de Ramón Piñeiro. Mais falar da saudade, como se veu advertindo ao longo de todo este percorrido, non é doado. É difícil ofrecer unha definición concreta dun termo no que nin sequera hai unanimidade en relación a súa etimoloxía. O sentir humano é algo que se resiste a ser conceptualizado dun xeito absoluto, algo do que tampouco se salva a saudade. Malia a plurivocidade parece que existe unha característica común, a súa remisión a soidade. Mais en Piñeiro vaise producir o paso dunha concepción psicoloxicista a unha metafísica. Isto débese a que, se a nosa pretensión, ou máis ben, a pretensión de Piñeiro é facer unha análise filosófica da saudade por representar o ser do pobo galego, a primeira non é suficiente. Vinculada a esta primeira concepción están aquelas teorías que ven a saudade como nostalxia, morriña ou melancolía. No entanto, Piñeiro concíbeas como formas da saudade pero distinta a Saudade Pura onde o suxeito vese abandonado polo propio obxecto, e, polo tanto, sen unha correlación entre obxecto-suxeito.

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

Distínguense dous tipos de saudade segundo Piñeiro: unha saudade obxectiva consecuencia da ausencia dun obxecto (señardade como ausencia do ser amado, nostalxia pola distancia da terra ou arela da felicidade, por exemplo) e saudade auténtica da pura intimidade. Pero esta non é a única distinción que establecemos dende o pensamento de Piñeiro, senón que a saudade será distinta da morriña, outro dos sentimentos propio do sentir galego, pero que pola súa definición de sentimento de tristura provocado por estar afastado da terra encontraríase máis próxima á melancolía que ao sentimento de saudade. Agora ben, a proximidade entre estes dous sentimentos é tan grande que pode haber flutuación entre ambos: a saudade pode desembocar en morriña e viceversa, a morriña conducir a saudade.

Xa coas miras postas noutros sentimentos europeos que tamén serven de elementos diferenciadores da alma do país de orixe, atópase a *Dor* romanesa e a *Hiraeth* galesa. Ambos os dous casos formarían parte desas concepcións psicoloxicistas da saudade, posto que a primeira vén ser a ausencia do ser amado ou do obxecto perdido, o baleiro que este deixa no suxeito. E o segundo corresponde á perda de algo e desexo de volver a recuperalo. Tal e como apuntamos, esta perspectiva debe dar paso a esa saudade de carácter metafísico ou ontolóxico, posto que a procura da filosofía é o ser, e a forma de acadalo vai ser a través deste sentimento. Este tipo de saudade de corte metafísico afástase do resto de sentimentos por esa falta de referencia ao obxecto. Ao tratarse dun coñecemento radical da pura intimidade do ser humano non hai dualidade obxecto-suxeito. Ante estas características da saudade compréndese por que a filosofía será a mellor disciplina para facer ese achegamento e entender que esta é a tarefa que asume o propio Piñeiro nos seus traballos recollidos no volume *Filosofía da saudade*.

A saudade adquire no pensamento de Ramón Piñeiro ese carácter ontolóxico, que parecía albiscarse na obra de Rosalía de Castro, na medida en que procura o coñecemento do ser. Comprendendo a teima do pensador de Láncara por buscar a fixeza significativa que nos posibilitará o estudo da saudade, en tanto en canto, o ser humano na súa pura intimidade bate cos seus propios límites, producindo nel un sentimento vago, escuro e profundo. Deste xeito, estase invertendo a liña do coñecemento, xa non se produce da intimidade á realidade, senón que dende o exterior do ser humano este xírase cara a súa propia intimidade. Pero isto non significa que desbote o resto de propostas pois cada unha delas ofrece unha parecela que no seu conxunto nos ofrece

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

unha visión holística para chegar a ese coñecemento do Ser, que en último termo, se produce polo sentimento.

Grazas á saudade estamos virados cara a nosa intimidade, illados de todo excepto de nós mesmos. Estamos virados cara ao Ser, e, por iso, estamos ante un sentimento sen obxecto. Carece de obxecto porque o obxecto da saudade é o Ser e este gusta de ocultarse, carece de concreción. Razón pola cal se mantén o dualismo presenza-ausencia, porque, na medida na que o Ser se presenta, manifesta a súa ausencia. Esta insistencia débese, por un lado, á fenomenoloxía onde o fundamento do ser do ser humano debe ser sentimental pero sen estar vinculado a unha vivencia concreta; e, por outro, ofrece unha visión filosófica e non psicolóxica, que pon de manifesto o significado metafísico da saudade, título precisamente da súa primeira achega acerca de este sentimento. Piñeiro ofrécenos cinco definicións da saudade, tantas como artigos compoñen esa *Filosofía da saudade,* que nos sintetizamos no seguinte cadro:

"Significado metafísico da saudade"	Vivencia espontánea da pura intimidade.
"A saudade en Rosalía"	Vivencia sentimental que o ser humano ten da súa soidade con respecto ao ser.
"Para unha filosofía da saudade"	Sentimento puro da relación entre o ser do home mailo Ser.
"A filosofía e o home"	Viraxe do home sobre o seu ser
"Saudade e sociedade, dimensión do home"	Sentimento máis profundo da nosa intimidade, é dicir, soidade interior do noso ser.

Todas e cada unha destas definicións encóntranse unhas moi próximas, permitíndonos establecer unha única definición: vivencia sentimental da pura intimidade que conduce ao ser humano a un coñecemento da nosa soidade ontolóxica, ou o que é o mesmo, do coñecemento do Ser. A singularidade ontolóxica do ser humano

descóbrese como unha sorte de inmanencia, aínda que debe haber unha disposición deste para que este xiro se produza, facendo necesarias todas as facultades. Mais é a saudade a que salva a súa individualidade da universalidade e do absoluto, actuando como una especie de principio de individuación. Neste punto a saudade, núcleo distintivo da alma galega, acada o seu carácter metafísico e, xa que logo, constitúe unha filosofía propia. Agora ben, afirmar o carácter distintivo da saudade dentro do pobo galego-portugués non resta universalidade ao termo. Neste senso, hai pensadores que chegaron a equiparalo coa *Sehnsucht* alemá e a angustia de Heidegger. Porén, o transcurso desta investigación levounos a consideralos distintos da concepción acerca da saudade que leva a cabo Piñeiro. *Sehnsucht* ou a esperanza dun ben descoñecido e a angustia heideggeriana son formas de transcendencia, aspiran ou son en si mesmas apertura, son, segundo Andrés Torres Queiruga, polos ontolóxicos do ser humano que se producen fenomenoloxicamente despois da saudade. A *Sehnsucht* chégamos a través da vontade, a angustia a través do intelecto, e a saudade desvélase unha vez máis como o *entre* ambas. Non pode ser nin unha nin outra porque é a suma de ambas, unha harmonización dos contrarios.

No entanto, o ser humano non pode quedar atrapado na saudade. Ao igual que ocorría con Descartes, o ser humano debe continuar vivindo e, polo tanto, debe saír da súa intimidade. O individuo saudoso sinte a necesidade de transcenderse (inmanencia transcendente), posto que a saudade caracterízase por ser un sentimento dinámico. Mais esta transcendencia, a diferenza do que ocorría con Rosalía de Castro ou con Teixeira de Pascoaes, non se produce cara Deus, senón cara ao Ser con maiúsculas, ou o Absoluto. Na medida en que o ser humano sinte a súa singularidade do ser, atópase falto do propio Ser, chegando a sentir arela do Ser, unha das formas da saudade (non a saudade pura). Se o individuo se afasta do sentimento na súa procura do Ser, entón é cando se atopará presente a vivencia mística. Non obstante, esta non será a única forma de transcendencia. A lírica é a primeira forma de apertura por ser a mellor forma de expresión do sentimento, pero Piñeiro fala da transcendencia da Vida e do Espírito, da angustia e da esperanza, do intelecto e da vontade, da transcendencia cara á comunidade e cara a un mesmo. Así pois, o sentimento sempre ocupará o mesmo espazo, o de estar *entre*, o de servir de mediador entre uns e outros.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Ramón Piñeiro ofreceu a Galicia e ao mundo unha nova filosofía, unha filosofía baseada no sentimento pero que recolle o espírito da comunidade na que se desenvolve.

O de Láncara sen ter unha obra sistemática e voluminosa soubo expresar o Ser do pobo galego, por iso non necesitou de grandes libros nin da erudición, porque a súa obra non só está na escrita, alí só atopamos as liñas mestras, a súa obra estaba tamén arredor desa *mesa camilla* do número 15 da rúa Xelmírez, na súa labor dentro da editorial Galaxia e nos cargos públicos que ostentou ao final da súa vida, e tamén nos milleiros de cartas que circularon por todo o mundo, alentando a creación literaria, filosófica ou poética, porque a nosa identidade constrúese e aléntase a través da nosa cultura, do noso idioma e do sentimento.

B) Conclusións específicas

Recapitulando, desta tese de doutoramento podemos sinalar as seguintes conclusións:

1. Ramón Piñeiro vai presentar unha filosofía da saudade partindo dos supostos filosóficos vixentes na Europa do seu tempo, concretamente da fenomenoloxía e do existencialismo, aínda que adaptando estas correntes filosóficas ás características particulares da Galicia do seu tempo, razón pola cal tamén toma en consideración a pensadores da península. Este feito permítelle postular o carácter europeísta da cultura galega, e, máis concretamente, da súa filosofía da saudade.

2. A proposta de Ramón Piñeiro é unha proposta integradora onde non desbota ningunha das achegas que se fixeron con anterioridade, ao concibilas como contribucións necesarias para chegar a esa concepción metafísica da saudade. Todas e cada una delas amosan pequenas parcelas do Ser, e, polo tanto non debemos prescindir delas aínda que non chegan, segundo Piñeiro, a concibir o seu carácter ontolóxico.

3. Cultura, linguaxe e sentimento conforman os tres grandes piares do pensamento filosófico de Ramón Piñeiro propiciando esa reflexión entorno á saudade, sentimento que mellor recolle esta pretensión de poñernos en contacto co propio ser e que mellor representa a alma galega.

4. A cultura descóbresenos como a máxima expresión dun ser humano que se sabe libre e limitado, permitíndolle a re-creación da realidade que non é outra cousa que amosar o seu encontrarse e situarse no mundo.

5. A linguaxe e súa reflexión como unha concreción da cultura, goza de gran importancia dentro do sistema filosófico do pensador de Láncara. A lingua é o vehículo que se emprega para a expresión do pensamento, do noso pensamento, e, polo tanto, a través dela podemos descubrir o Ser. Na reflexión sobre a saudade, a linguaxe vai formar parte dun conxunto perfectamente harmonizado. A sonoridade que lle confire o galego, ou o portugués, cando falamos deste sentimento complementa o seu significado.

6. A linguaxe é liberadora e dadora de sentido. O ser humano, nomeando as cousas, apropiase delas. Algo que se acada nesa Filosofía da Saudade que elabora o pensador de Láncara, posto que vai buscar sentido ao un sentimento característico do pobo galego, pero ademais consigue que a lingua galega acade ese estatus de lingua de cultura, de lingua válida para a expresión do pensamento. Neste sentido, a linguaxe dentro do sistema filosófico de Piñeiro non só dá sentido á saudade, senón que sirve como autoafirmación de si mesma.

7. O interese pola saudade de Piñeiro débese a dous motivos: por un lado, a simboloxía do termo ao representar de forma significativa a alma galega; e, por outro lado, a dimensión persoal, posto que se partimos da consideración heideggeriana de que a linguaxe é a casa do ser, aquilo que non é nomeado parece non existir. Piñeiro intenta poñer nome ao sentimento que experimentou primeiro na guerra e posteriormento durante o seu periodo na cadea. A necesidade de nomear ao sentir propio, a esa soidade íntima, ontolóxica. Intenta busca fundamentos teóricos que expliquen o seu sentir, posto que el mesmo recoñece que despois do vivido durante a guerra buscaba máis comprender a realidade que explicala.

8. Intelecto e vontade van constituirse como formas de coñecemento obxectivo onde existe unha relación entre obxecto e suxeito, a diferenza do sentimento que vai ser unha forma de coñecemento carente de obxecto. Mentres que os dous primeiros van tender a baleirar ao suxeito da súa individualidade, o sentimento vai ser o encargado de enchelo.

9. Establecer unha definición concreta ou *clara e distinta*, se empregamos os termos cartesianos, preséntasenos como unha tarefa dificil de acadar, en parte polo caracter inefable da propia saudade. Por esta razón, os textos de Piñeiro nos ofrecen unha perspectiva máis daquilo que non é a saudade, que a súa propia afirmación. Pois

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

un intento de apresar un termo é delimitando aquilo que non o define, chegando a afirmación dende a negación dos seus termos, por unha vía negativa. É máis doado dicir o que non é a saudade que establecer unha definición concreta da mesma.

10. O sentimento de saudade é a vivencia sentimental que vai revelar ao suxeito a soidade ontolóxica do seu propio ser. O ser humano non pode coñecerse empregando a facultade do intelecto ou da vontade, senón que debe sentirse: coñecerse é sentirse. Deste xeito, a saudade adquire ese caraceter ontolóxico porque só na medida en que nos viramos cara á nosa intimidade podemos chegar ao coñecemento do ser do home.

11. O sentimento de saudade ten un caracetr dinámico. O ser humano non pode nin debe quedar atrapado na súa intimidade, senón que debe transcendense. O ser humano descóbrese como unha realidade inmanente transcendente.

12. A Filosofía da Saudade de Ramón Piñeiro vai supoñer a afirmación do pensamento galego. A sombra da dúbida parece acompañar unha e outra vez á afirmación acerca da filosofía española, e, por supuesto, da galega. Pero negar a súa existencia supón obviar as achegas de grandes pensadores que tentaron ofrecer ao mundo unha explicación da realidade, da nosa existencia e do noso estar no mundo. Se aceptamos a existencia das filosofía rexionais, tal e como as denomina Piñeiro, e non negamos a existencia do racionalismo francés ou o idealismo alemán, por que negar a filosofía da saudade que vén explicar unha realidade concreta que só dende as nosas fronteiras, só alguén inserto no acerbo cultural que o sustenta pode explicar? Acaso non é unha forma válida de explicar o Ser? Seguindo a Aristóteles, o Ser dise de moitas maneiras é a saudade é unha delas.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

CONCLUSIONS

A) General Conclusions

Ramón Piñeiro (Láncara, 1915-Santiago de Compostela, 1990) was a polyhedral figure: intellectual, politician and one of the most important Galicians of the XX century. Piñeiro worked actively to make Galician a vehicle of cultural expression, and for Galicians to be aware of their own identity and thus be recognized, something that was reflected both in his political and cultural work and in his thought. In this PhD thesis we start from the hypothesis that Piñeiro, beyond his work in Galician politics and his cultural role at the Galaxia editorial, developed in his writings a philosophy that took our language to the level of philosophical reflection, mainly through his reflections around the concept of saudade.

At the beginning of our journey, following the Spanish thinker José Ortega e Gasset, we wanted to understand the personal circumstances that would lead our author to make his reflection on saudade. The events that surrounded Láncara's life were the ones that led him to the philosophical path. The first is his schooling in Lugo and the use of Spanish in school. A boy who was born in a village and whose language was not Spanish did not understand the imposition of the use of a language that was not his own, thus marking the collective inferiority of those who used Galician as an organ of expression. In the first years of his life he discovered that how the language of a people can be used as a weapon of social superiority, something that would become evident in his speech at the Real Academia Galega on November 25, 1967.

Another important factor was his attachment to Galicianism from a very young age, an aspect that led him to become interested in the situation of the Galician language and culture, something that marked him from the political point of view but also in the construction of his thought. As a teenager he began to read the press and the great writers of his time like Ortega y Gasset and Valle-Inclán. From 1931 on he felt a full identification with Galicianism, starting to forge the first links with representatives from Lugo, formed in the Mocedades Galeguistas, which allowed him to know Ramón Otero Pedrayo, one of the great intellectuals of the Nós Generation. This was the beginning of a journey that would continue throughout his life and which, as we have commented, was the perennial resting place of his thought. Piñeiro walked as Juán de Salisbury

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

wrote in the XII century "on the shoulders of giants" like Domingo García-Sabell, Celestino Fernández de la Vega, Ramón Cabanillas, Ramón Otero Pedrayo or Alfonso Rodríguez Castelao, among others, in order to become one of the best and most generous who worked for Galician language, culture and thought, serving as a guide to the new gerations. Piñeiro was, as Carlos Baliñas once defined it, the Galician Sócrates to whom they went in search of advice, joy or encouragement from those who felt as their own the task of enhancing Galicia.

The horrors lived during the were another part of the circumstances that define Ramón Piñeiro's thoughts. He lived the war from the inside, and this led him to live the attacks, the ambushes and the suffering of seeing his comrades die. The war seemed to take us back to the instincts of to the state of nature described by Hobbes. This atmosphere caused in our author a deep wound that leads him to suffer, as he himself indicates, several depressive crises that he managed to overcome thanks to the help and care of his friends. But, not only that, it also implied a need for an explanation that would help us to understand why it happened. The search for answers may be considered as inherent in human nature itself led Piñeiro to approach philosophy. Moreover, the war led to the development and emergence of existentialist philosophies, as happened in the thought of Láncara.

Another significant event that had repercussions on Piñeiro's thinking was his arrest on April 9, 1946, nine days after his return from trip to Paris. This circumstance marked him in two senses. First, because he had the opportunity to read and dedicate himself to promoting philosophy; and second, because together with other Galicians who were in the same jail as him, like the Saco brothers, they gave lectures on Galician culture, history and personality. On the other hand, as his manuscripts show, in this period he produced the first insights around his reflection on the concept of saudade. Thus, the reading of an essay by Novoa Santos before the war where he links saudade to morriña, the events of the war and the personal experience of life in prison, together with his readings of Husserl's phenomenology and Heidegger's existentialism provided the perfect atmosphere for that concern about saudade that materialized in that first essay entitled "Significado metafísico da saudade", published in the first volume out of the Galaxia.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

It was precisely the founding of Galaxia in 1950 that was another major milestone that will mark his biography and thought. The poblisher, as we have seen in the first chapter, was born due to the need to fill the ranks of the pro-Galician youth after the Civil War, the need to make Galicia more Galician through a public and legal stance. It was necessary to create an awareness among the new generations to educate them in the need to save the history, culture and language of Galicia. That was when Galaxia was born, through the idea of Xaime Isla and the support of Francisco Fernández del Riego. Piñeiro, who had been appointed literary director, wanted the first contributions to the publishing house to symbolically represent the personality and identity of Galicia, hence the choice of "saudade" as the theme of the first work published. Saudade, an element that according to Piñeiro was relegated from philosophical reflection, was what best characterized the soul of the Galician people. Such was the success and repercussion of this first approach to the subject of saudade, that two years later, the first monographic work of the publisher was dedicated to this feeling so dear to us, that a whole range of Galician intellectuals would debate and reflect on to try to decipher the ultimate essence of this ineffable feeling.

The last biographical aspect that marked Piñeiro's thought was his admission to the Real Academia Galega on November 21, 1967 at the proposal of Ricardo Carballo Calero, Domingo García-Sabell and Julio Rodríguez Yordi. The entrance speech entitled *A linguaxe e as linguas* is a reflection about language, as well as a vindication of Galician as a language of prestige and social and cultural recognition. Language was another of the great themes of philosophical reflection, common to many other thinkers of the 20th century.

Closely linked to Piñeiro's vital circumstances, we can see the different influences that served as the seed for the elaboration of a personal thought that attempts to harmonize the most universalistic aspect of philosophy with the particular characteristics of emerging thought. In this way, such important currents as phenomenology or existentialism were taken up by Galician thought, but always starting from its defining characteristics, in this particular case, the *sentimentalist* character of the Galician people. In this sense, at the beginning of this investigation we have taken into account a range of intellectuals who influenced, directly or indirectly, Ramón Piñeiro's thought. In the first place, we talked about phenomenology and the

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

rediscovery or revalorization of the sentimental part of the human being that had been marginalized throughout many centuries of the history of philosophy. The apparent "tension" between *homo sapiens* (understood as a rational animal) and *homo patiens* is not really such, there is no contradiction between them, rationality cannot be a rival to feelings, but they are two areas of the human being that should complement each other. This is the reason why phenomenology has a great importance in Galician thought. The personality that is proper to Galicia and that forms the collective consciousness should pay attention to the individual level, to feelings. Piñeiro loved how longing, starting from feeling, emerged as the central issue of philosophical reflection. From this point of view, as we pointed out in Chapter II, we can see different elements of phenomenology in Galician thought. The first of them is the parallelism between the Life-Spirit concept, whose intermediate instance is feeling and its foundation is freedom. The second element is the fact of knowing the feeling as a form of knowledge, which in turn is linked to the third and last element, which is intentionality. Intentionality, a fundamental element of phenomenology, gives us access to reality itself and to the feeling of sensation, both of which go together, discovering a sort of mutual implication between feeling and knowing, as Paul Ricoeur pointed out, and that Ramón Piñeiro later supported by defending that "to know oneself is to feel oneself".

Heidegger and existentialism were, as we can see throughout this research, other major influences in Ramón Piñeiro's thought and in his ontological conception of saudade. They saw in existentialism the way to face Europe, to promote the universal value of Galician culture and thought, but they also shared the interest or concern for individual existence, which had one of its foundations in sentiment. As mentioned above, the reception of existentialism was not orthodox, following the main characteristics of this current, but rather, they started from this common interest and fixed a reading from their being in the world, from their cultural circumstance. How can European existentialist assumptions be accepted in a particular culture with particular characteristics, without adapting them to their own circumstances? If any pretension of translation presupposes a certain interpretation, the same happens with the reception of different philosophical currents, so it would be wrong not to do such an interpretation. In this sense there are two main lessons that the authors of Galaxia took from existentialism: the connection between individual existence and community, the human

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

being as being-in- the-world, and the revaluation of feelings. Thus, the figure of Heidegger and his work was taken as a leading figure to give meaning to the Galician language thanks to the translation and publication of the work *Da esencia da verdade* by the thinker from Freiburg by Piñeiro and Celestino Fernández de la Vega. For the first time a work of such characteristics appeared in Galician, which implied that it could and should be considered as a valid cultural language likes any other. There were two milestones that marked the reception of existentialism in Galicia: the first from Piñeiro himself is his article "Significado metafísico da saudade", where he introduced metaphysical principles in his analysis of saudade; the second one by Celestino Fernández de la Vega, a great Heidegger scholar, who not only made his introductory study about *Da esencia da verdade*, but also wrote the article "Campanas de Bastabales" where he analyzed in parallel the metaphysical conception exposed by Piñeiro and Heideggerian angst.

Arriving at our borders, Galician-Portuguese thinkers had, as can be appreciated throughout this work, a great relationship with Ramón Piñeiro, so much so that with many of them he maintained a close friendship. The Nós Generation thinkers undertook a hard task: the valuation of the cultural, historical and intellectual personality of Galicia. But in this task they were not alone, since they joined the intellectuals from beyond the Minho to some brothers who shared the same soul: feeling. The relations between the intellectuals of Galicia and Portugal would increase from 1919, allowing the exchange of correspondence as well as participation in the most established publications of both countries. Although there would be countless names that could be mentioned here, let us refer to the contributions of five illustrious names that can serve as a sample of the contributions *from* Minho and *beyond* Minho in Pinheiro's thought; from Portugal, Teixeira de Pascoaes and Leonardo Coimbra; and from Galicia: Rosalía de Castro, Ramón de Valle-Inclán and Ramón Otero Pedrayo, three Galician faces that together make up the spiritual representation of Galicia. The relations with Portuguese authors serve as a guide to what Galicia aspired to: saudade as a distinctive element of its own thought which enjoys total authority in relation to the rest of the positions. As far as Spanish thought is concerned, taking into account that Piñeiro studied Philosophy in Madrid, we will focus our attention on Xabier Zubiri, one of the main members of the so-called Madrid School, and in whom we find more

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

similarities. The thinker Vasco goes on to acknowledge that feelings have an experiential character, and, therefore, they suppose a source of knowledge both of ourselves, of our intimacy, and of the reality that surrounds us. In this sense, he develops the concept of "feeling intelligence", where he cracks the reason-feeling dualism as constitutive elements of the human being. Thus just like in Piñeiro, the individual seeks transcendence in order to not to be trapped in the intimacy that is produced in the case of Zubiri through religation. The individual who is trapped as being-in-the-world will feel re-linked to the being that serves as his foundation.

More controversial is the possible influence of oriental thought. As we pointed out in Chapter II, we do not have anything to reliably indicate the influence on Ramón Piñeiro's thought, but what we do present are some similarities that seem to indicate certain close contacts to oriental currents through other thinkers who had this contact and influence on the thinker from Láncara, such as Risco, Castelao and Teixeira de Pascoaes. The author of Nós Generation, Vicente Risco, dedicated two works to his concern for the Orient: *Las tinieblas de Occidente* and *La historia de Oriente contada con sencillez*. In both of them he makes a comparison between the West and the Orient, criticizing the former tradition. He sees in the East the lost ideals of western culture, or we can even say that he sees a reflection of what he would like Galicia to be. He agrees with their romantic ideals, with an emphasis on feeling and with respect and importance of tradition. Besides *Minho*, it is in Teixeira de Pascoaes where we find Arabic atavisms and a certain connection to Sufi thought. The Lusitanian poet considered that saudade is the result of Arab and Semitic blood, a consideration that was also echoed by Castelao himself in *Sempre en Galicia*. But the greatest proximity to his thought seems to be his expression "God's baggage", intimately linked to his consideration of the transcendence of homesickness as a kind of liberation. As we have commented, this liberation is produced in Plotinian terms where it supposes a return to God, to the One from whom he had never been separated; something that also happens in the *Tratado de la unidad* by the Sufi Ibn' Arabî. Likewise, assuming this possible link with Sufism, we postulate another similarity that we call the aces of transcendence: anguish and hope, which in Piñeiro are presented as a form of transcendence of a brave human being who does not want to be trapped in himself.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Both his vital circumstances and the authors who influenced him lead us to Ramón Piñeiro's thought. It is a philosophical reflection that we break down according to three differentiated elements that lead to saudade: culture, language and feeling. The reflection about culture, which we discover as the maximum expression of the human being, started from the anthropological bases of the human being. Since he is the subject of culture, we have to understand his culture in order to understand his creative exercise. The human being is a kind of complex reality embedded in duality, a duality that has been present since ancient times. It was a constant striving to reconcile unity in heterogeneity, but it was also supposed to be overcome through the idea of Being, which, as we have seen throughout this research, is achieved through feeling. This is the first great achievement of philosophy: to unify the being of the human being and of reality. Despite this, we remain inserted in this duality, because even Piñeiro's proposal leaves us immersed in the duality between the plane of life and the plane of the spirit. But this duality, in congruence with the rest of his proposal, is not excluding but integrating. Both belong to the reality of the human being, and therefore, they are at the same level. There is only discrepancy or exclusion if we try to understand each one of them separately, but this means not understanding the totality of the human being, since the latter is not pure vitality nor pure spirituality, but both are partially imbedded inside each human being. Each individual is the singular concretion of the two planes that are unified through feeling: thanks to feeling, life knows its temporality and the spirit knows its timelessness. This distinction leads us to an epistemological duality: an obective knowledge which allows us to know reality and in which the intellect (which cognitively brings reality to the human being) and the will (the human being, through action, brings his inner self to reality) will intervene; and a subjective knowledge which leads us to the knowledge of our intimacy, thanks to feeling. Feeling begins to discover itself as a mediator between "complementary opposites".

In this process of discovery of the human being in the thought of Piñeiro, the human being is seen as a free and limited entity. When de Láncara speaks of a limit, he does not do it in a pejorative sense, but as an individual who is aware of his limitations, as a potentiality to overcome them. Only in the measure in which we establish our limits can we postulate human freedom, by knowing how to constantly overcome these limits. In a certain way, a reflection similar to the one offered by Sartre follows from this, since

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

the human being is irremediably condemned to be free. But this freedom is positive in the measure in which it invites us to action, to act in order to overcome ourselves every day and not to fall into nihilism and apathy. It is in this moment in which the human being knows himself to be free and limited, where culture reveals itself as the creative leap that allows him to re-create reality. This is the human being's way of situating himself in the world; but also to be able to receive this culture from the man of his devotion, such as the Galaxia Generation learning from the Nós Generation, for example, allowing him a mastery of space and time.

This reflection on culture brings us to Piñeiro's conception of language, and why not, of languages, since language is a concretization of culture. The word is indispensable for the understanding of Being, which we reach through feelings. As we can see, Galicia and Portugal have the same philological root and share the feeling of "saudade", something that will be reflected in the works of Galician-Portuguese poets. The language and the feeling of nostalgia is what allows us to speak of community, since it is characterized by a shared spiritual identity.

In this sense, we point out the need to divide the union between Galicia and Portugal into two periods. A first common period correspond to the old *Gallaecia* with the two capitals, *Bracara Augusta* and *Lucus Augusti*, forming a cultural and language unity which was reflected in the literary unity present in the Medieval Songbooks. And a second period, from the XII century, where there is a division between both towns, but maintaining the link thanks to the feeling of nostalgia. This division increased from the XVI century, due to the strong repression from the political-institutional point of view, leading to a change in the Galician language. The "linguists" from the sea and from the countryside were the great guardians of our language, as witnessed by Padre Sarmiento, Rosalía de Castro, Curros Enríquez, or the members of the Xeración Nós, among others, always supported by the "brothers" from beyond the Minho, who are still linguistically and culturally united, as we will see in Chapter V. Saudade will serve as symbol (*symbŏlum*) of this union.

The difficulty is trying to establish the semantic dimension of "saudade", since, similar to what happens in our attempt to provide a definition of it, there is no unanimity on the matter. As we have seen, the first uses of saudade were under the forms *'soidade'*,

'soedade' and *'suidade'*, to materialize years later in the term that has reached us: saudade. The difficulty lies in determining what its etymology is. The Latin origin seemed to be the most correct possibility, since saudade would come from *solitates*, from which the Portuguese terms *soledade* and *soidade*, and *soledad* en castelán are derived. However, although it might seem plausible, saudade cannot derive phonetically from solitate. There have been multiple and diverse attempts to answer this question, from attributing its origin to the Arabic to a derivation of the adjective solu, or to questions of harmony in poetic composition. The most credible theory was the one proposed by the lexicographer Carolina Michaëlis in her work *A Saudade Portuguesa*, where she presents saudade as a derivation of the word soidade influenced by saude and *salutate* (salvation).

Having made it clear that the central nucleus of our research will be saudade, not only because it occupies a predominant role in Piñeiro's thought, but also because it is the symbol that links Galicia and Portugal, it was necessary to analyze the importance of language within the philosophical system of the thinker from Láncara. After all, the language used for the expression of thought is not a minor aspect, but it responds to a perfectly harmonic whole. The sonority that Galician or Portuguese gives it when we speak of saudade complements its meaning. Therefore, language plays an important role in Piñeiro's work, besides being a new contribution to affirm the existence of a Galician philosophy. At this point it was necessary to clarify what we mean by "linguaxe", especially after Karl von Frisch's studies and the language of bees, which reopened the debate about the language of animals. Ramón Piñeiro accepted the arguments of Émile Benveniste, characterizing the linguaxis as oral, i.e., the articulate linguaxis that would allow dialogue and could be subjected to analysis. While the first of these characteristics assumes a very strict conception of the language, referring to the symbolic capacity of the members of the community, it can be said that, in the case of the bees, even though they apparently fulfill a symbolic function, they do so in a very rudimentary way, since, in addition to their honeycomb, there would not be a compression of the "dances". In contrast, human language with its oral form allows interaction with other individuals who do not belong to the same community as the sender. As for dialogue, human language not only takes place in real time, but also has the capacity to take place through time. Although it is true that this is produced in its written and not spoken form,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

we cannot fail to mention it. And, finally, only human beings have the ability to add analysis to their own language. In this sense, 20th century philosophy will show a great interest in language, no longer being an exclusive field of study for linguists, especially at the root of what is known as Richard Rorty's linguistic turn, where language acquires a constitutive character. In Piñeiro's philosophy, language also acquires a fundamental role, since he gives it an ontological character to the human being, which comes from the man of feeling, more concretely from Saudade.

Language, as we pointed out in the fourth chapter, is liberating in several senses. It is liberating because thanks to its symbolic representation, we are able to escape from reality. By naming things, we are appropriating them. What we don't name seems not to exist, or what we uncover seems to hurry us, but in the measure in which we name, we are the one who can get in front of reality. It is liberating because it allows us to escape from the present, due to its transforming capacity, we forget the past and look to the future. It is also liberating because it elevates us to the rational aspect, since the Greek term *λόγος* refers to the rational aspect of the human being, and also to its capacity for dialogue. And it is liberating because it frees us from the psychological dependence on the collective, something very significant for the characterization of the Galician people. In short, language is liberating in the sense that it gives the human being an active relationship with reality. The human being creates the world with the word. Taking into account Heidegger's statement: "language is the house of being" in his *Carta sobre el humanismo*, Piñeiro affirms its ontological character and meaning-giving. Going to their concrete realization, languages, as in the case of Galician, suppose small clippings of the world that echo the being of this people, their concrete way of saying the Being. Piñeiro has thus given Galician the status of a language of philosophical reflection, a claim shared by the members of Galaxia and which has become manifest thanks to the translation of Heidegger's *Da esencia da verdade*. There is a double pretension on Piñeiro's part, on the one hand to elaborate a new philosophy and, on the other hand, to contribute to a new vision of reality. But for this to happen, three prejudices pointed out by de Láncara in his speech at the Real Academia Galega, *A linguaxe e as linguas*, must be overcome: The sociological prejudice that hinders us from overcoming the inferiority complex of our language with respect to Spanish, or even other commonly accepted ones; the linguistic prejudice that implies the

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

overcoming of the disparagement of the capacity of creation of the Galician language; and the ideological prejudice that seeks to eliminate the plurality of languages, which would come to mean eliminating part of our culture.

The overcoming of these prejudices supposes the total acceptance of Galician as a language of thought by all the members of the community, so that philosophical discourse, both written and oral, will from this point on be able to take place in Galician with total guarantee. Language, of course, will allow the human being to become master of temporality and dependence on reality, thanks to culture. It has the infinite potentiality to dictate every verb of its creative leap, by which the human being is able to transform the environment into the world, to create its symbolic reality, its Cultural Reality both in its collective oral dimension and in its individual writing.

Research on culture and language has led us to the following topic: feelings. As we have been recalling, the typical feeling of the Galician people is saudade, a feeling which combines sentiment and ontology, and which was the central core of Ramón Piñeiro's philosophical reflections. However, the reflection of Láncara's writer does not start from anything else than that his interest lies in the different conceptions offered by devotees since the XIV century, and it is present in the oral culture since the XIII century. It would be a mistake to maintain a reductionist position and defend the validity of a single formulation, because each and every one of them implies the attempt to uncover what this feeling means, making it necessary to review at least one representative sample from Portugal and Galicia.

The first one to theorize about saudade was the philosopher-king D. Duarte, who pointed out its ambivalent character, something that would last throughout time, that is stuck between joy and sadness and that would have its correspondence with loneliness. Following the Portuguese representatives, the saudoso poet Bernardim Ribeiro represents saudade in the figure of the King, more specifically in his sweetly sad song. In his work saudade is present as an *in-between* that is between opposites: presence- absence. Francisco Manuel de Melo loves a saudade which would be a daughter of love and absence, again the bond with a lost good and the play of contradictions. But if there is an author from *Minho* who represents saudade, or better, saudosismo in Portugal, it is Teixeira de Pascoaes, who elevates poetry to a

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

philosophical level. He understands saudade as a way for the Portuguese people to face their existence and he presents a saudade which is closely linked to the *Renaissance*. Saudade is understood as a harmonization of opposites that leads the human being to feel the bond with God. There is a pantheistic character in his thought understood as a representation or image of the Creation of God that makes it possible for the individual to feel the longing for God. Thus, it is understood that God, Nature and Human Being are the subjects of his work.

Rosalía de Castro was the first and great representative of nostalgia in Galicia. She illustrates the dawn of poetry in our borders. In her poetic work she offered us her conception of saudade, a poetry of existentialist cut that contained the different types of this feeling, with the saudade to the land and the saudade to love predominating. However, the saudade that most interests us in our research, for being related to Piñeiro's concept, is the ontological saudade. This is a saudade that does not talk about sadness, pain or love, but it is a feeling characterized by the play between opposites that complement each other: light and darkness, dawn and shadows. The shadows have a symbolic character, the *black shadow that always haunts me* has that existentialist halo that penetrates the depths of our being and turns us to face our intimacy. Poetry, therefore, has served our poet to move between two worlds: that of being and that of non-being, because philosopher and poet conform the totality of what there is: philosophy aspires to being, and poetry is in charge of non-being. In her poetry we can appreciate both conceptions of saudade: the psychological, which is a saudade based on an object, or better, by the absence of such an object; and the ontological or metaphysical, lacking a concrete object.

Another poet, this time Eduardo Pondal, loves us with a longing that manifests itself in two moments: the duality where the glorious past and the hopeful future converge, and the longing as a telluric feeling or longing for the land. In his famous poem *Campana de Allóns* he refers to this "saudade de non sei que", a metaphysical saudade that searches for something it is not able to identify or define. In Xeración Nós, Vicente Risco presents a saudade understood as a feeling for the land in the most telluric sense of the word. A saudade inserted in a world of harmonizing opposites. Castelao, on the other hand, presents a conception of saudade according to a dual conceptual structure between the sympathetic force (jump of progress) and the frenetic

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

force (gravitational force). There is sadness and homesickness, but also light and hope, which he presents as a march from the Land without leaving everything. Saudade understood as desire and corporeity.

Within Galaxia Generation, the humanist physician Domingo García-Sabell supports a concept of longing close to that of phenomenology, since it is part of our being in the world. This characteristic feeling of the Galician, and also Portuguese, people, is considered as an indomitable reality that corresponds to the totality of being. Sabell points out three phases of the feeling of the nostalgic person: the obsession with life and the subsequent spoiling of it; the nostalgic being depersonalizes by knowing life as something alien; and, finally, the being as alien and feeling nostalgic for the person. The last of the thinkers on whom we focus our attention, Juan Rof Carballo, characterizes saudade as a whale, taking into account its indomitable character and its capacity to dive into the depths of the sea, or, in the case of saudade, of the human being. He presents us with a conception of saudade as nostalgia for something lost. At this point, we have reached the last of our goals and what we believe to be the goal of our research: Ramón Piñeiro's philosophy of saudade. But talking about saudade, as we have been warning throughout this journey, is not easty. It is difficult to offer a concrete definition of a term as there is no unanimity about its etymology. Human feeling is something that resists being conceptualized in an absolute way, something from which saudade is not saved either. Despite its plurivocity, it seems that there is a common characteristic, its reference to sociality. However, in Piñeiro there is a transition from a psychologist conception to a metaphysical one. This is because if our claim, or rather Piñeiro's claim, is to make a philosophical analysis of saudade as it represents the being of the Galician people, the former is not enough. Linked to this first conception are the theories that see saudade as nostalxia, morriña or melancholy. Piñeiro conceived of forms of saudade distinct from authentic Saudade where the suxeito is abandoned by the object itself, and, therefore, without a correlation between object-subject.

According to Piñeiro, there are two types of saudade: objective saudade, a consequence of the absence of an object (señardade as absence of the loved one, nostalgia for the distance of the land or the sea of happiness, for example) and authentic saudade of pure intimacy. But this is not the only distinction established in Piñeiro's thought, rather saudade is distinct from morriña, another of the typical feelings of

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

Galician sentiment, but in its definition as a feeling of sadness provoked by being away from the land, it would be closer to melancholy than to the feeling of saudade. Now, the proximity between these two feelings is so great that there can be fluctuation between both: saudade can end in morriña and morriña can lead to saudade.

With our sights set on other European feelings that also serve as differentiating elements of the soul of the country of origin, we can mention Roman sorrow and Welsh *Hiraeth*. Both cases are part of the psychologic conceptions of longing, since the first one comes from the absence of the loved one or the lost object, the vacuum that it leaves in its wake. And the second corresponds to the loss of something and the desire to get it back. As we have pointed out, this perspective should give way to that nostalgia of metaphysical or ontological character, since the search of philosophy is for being, and the way to reach it will be through this feeling. This type of saudade of metaphysical cut is different from the rest of the feelings by this lack of reference to an object. Since it is a radical knowledge of the pure intimacy of the human being, there is no object-subject duality. In view of these characteristics of saudade, we understand why philosophy is the best discipline to make this approach and understand that this is the task that Piñeiro himself undertakes in his works collected in the volume *Filosofía da saudade*.

Saudade acquires in Ramón Piñeiro's thought this ontological character, which seems to be found in Rosalía de Castro's work, in the measure in which he searches for the understanding of being. Understanding the mania of the Láncara thinker to seek the significant fixity that will enable us to study saudade, insofar as the human being in his intimacy beats with his own limits, producing in him a vague, dark and deep feeling. In this way, the chain of knowledge is being inverted, as it doesn't come from intimacy to reality, but from the outside of the human being, it turns into its own intimacy. But this doesn't mean that it blurs the rest of the proposals, because each one of them offers a glimpse that as a whole offers us a holistic vision to reach that understanding of Being, which is ultimately produced by feelings.

Thanks to saudade, we are turned towards our intimacy, away from everything except ourselves. We are facing Being, and, for this reason, we are facing a feeling with no object. It has no object because the object of longing is Being, and Being likes to hide itself, it lacks concretion. This is why the presence-absence dualism is maintained,

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

because, in the measure in which the Being is present, it manifests its absence. This insistence is due, on the one hand, to phenomenology, where the foundation of the being of the human being must be sentimental but not linked to a concrete experience; and, on the other hand, it offers a philosophical and non-psychological view, which reveals the metaphysical meaning of saudade, precisely the title of his first contribution on this feeling. Piñeiro offers us five definitions of saudade, as many as articles that make up his *Filosofía da saudade*, which we summarize in the following table:

"Significado metafísico da saudade"	Spontaneous experience of pure intimacy.
"La saudade en Rosalía"	The sentimental experience that the human being has of his or her own self with respect to being.
"Para unha filosofía da saudade"	Pure feeling of the relationship between the being of the home and Being.
"A filosofía e o home"	Home Turns on its Being
"Saudade e sociedade, dimension do home"	The deepest feeling of our intimacy, that is to say, the innermost reality of our being.

Each and every one of these definitions is closely related to each other, allowing us to establish a single definition: the sentimental experience of pure intimacy that leads the human being to a knowledge of our ontological uniqueness, or what is the same, to the knowledge of Being. The ontologic singularity of the human being is described as a kind of inmanence, even though there must be a disposition of the human being for this change to take place, making all faculties necessary. But it is saudade that saves his individuality from universality and the absolute, acting as a kind of principle of individuation. At this point saudade, the distinctive nucleus of the Galician soul, takes on its metaphysical character and thus constitutes its own philosophy. Now, affirming the distinctive nature of saudade within the Galician-Portuguese people does

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

not make the term universal. In this sense, there are thinkers who have come to equate it with the German *Sehnsucht* and Heidegger's angst. However, the course of this research has led us to consider it different from Piñeiro's conception of saudade. *Sehnsucht* or the hope of an unknown good and Heideggerian distress are forms of transcendence, they aspire to or are in themselves openings, they are, according to Andrés Torres Queiruga, ontologic poles of the human being that are phenomenologically produced after saudade. We call *Sehnsucht* through the will, anguish through the intellect, and saudade unveils itself once again as the *in-between*. It can be neither one nor the other because it is the sum of both, a harmonization of the opposites.

Nonetheless, the human being cannot remain trapped in nostalgia. Like Descartes, the human being must continue living and, therefore, must leave his intimacy. The nostalgic individual feels the need to transcend (transcendent inmanence), since nostalgia is characterized by being a dynamic feeling. However, this transcendence, unlike Rosalía de Castro or Teixeira de Pascoaes, does not take place in front of God, but in front of the Being with capital letters, or the Absolute. In the measure in which the human being sints his or her own uniqueness of being, he or she attains the lack of Being itself, coming to feel longing for the Being, one of the forms of saudade (not pure saudade). If the individual moves away from the feeling in his search for Being, then that is when the mystical experience will be present. Nevertheless, this will not be the only form of transcendence. The lyric is the first form of opening, because it is the best form of expression of feeling, but Piñeiro speaks of the transcendence of Life and Spirit, of anguish and hope, of intellect and will, of transcendence for the community and for oneself. Thus, sentiment will always occupy the same space, that of being among, of mediating between one and the other.

Ramón Piñeiro offered Galicia and the world a new philosophy, a philosophy based on feeling, but one that reflects the spirit of the community in which it develops. The man from Láncara, without having a systematic and voluminous work, was able to express the Being of the Galician people, that is why he didn't need great books or erudition, because his work is not only in writing, there we only find the master lines, his work was also around the table of the 15th floor of Xelmírez Street, in his work in the Galaxia Editorial and in the public positions he held at the end of his life, and also in the thousands of letters that circulated around the world, encouraging literary,

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

philosophical or poetic creation, because our identity is built and sustained through our culture, our language and our feelings.

B) Specific Conclusions

To recapitulate, from this doctoral thesis we can point to the following conclusions:

1. Ramón Piñeiro presented a philosophy of nostalgia based on the philosophical assumptions prevailing in Europe at the time, specifically phenomenology and existentialism, while adapting these philosophical currents to the particular characteristics of Galicia at the time, which is why he also takes into account thinkers from the peninsula. This fact allows us to postulate the European character of Galician culture, and more specifically of its philosophy of saudade.

2. Ramón Piñeiro's proposal is an integrating proposal where none of the previously mentioned contributions are discarded, as they are considered necessary contributions to reach this metaphysical conception of longing. Each and every one of them touches small parcels of Being, and, therefore, we shouldn't ignore them even though, according to Piñeiro, they don't reach its ontological character.

3. Culture, language and feeling are the three great pillars of Ramón Piñeiro's philosophical thought, providing the reflection around saudade, the feeling that best reflects this desire to put us in contact with our own being and that best represents the Galician soul.

4. Culture discovers us as the maximum expression of a human being that knows he is free and limited, allowing him to re-create the reality that is nothing else than to love his finding himself and situating himself in the world.

5. Language, and its reflection as a concrete expression of culture, is of great importance in the philosophical system of the thinker from Láncara. Language is the vehicle that is used for the expression of thought, of our thought, and, therefore, through it we can discover Being. In the reflection on longing, language will form part of a

USC
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

perfectly harmonized whole. The sound that Galician or Portuguese gives it when we talk about this feeling complements its meaning.

6. Language is liberating and gives meaning. The human being, by naming things, appropriates them. This is something that happens in this philosophy of saudade that the thinker from Láncara elaborates, since he searches for meaning in a feeling that is characteristic of the Galician people, but he also makes sure that the Galician language acquires the status of a language of culture, of a valid language for the expression of thought. In this sense, language in Piñeiro's philosophical system does not only give meaning to saudade, but also serves as a self-affirmation of itself.

7. Piñeiro's interest in saudade is due to two reasons: on the one hand, the symbolism of the term as it represents in a significant way the Galician soul; and, on the other hand, the personal dimension, since if we start from the Heideggerian consideration that language is the house of being, that which is not named seems not to exist. Piñeiro tries to put a name to the feeling he first experienced in the war and later during his time in jail. The need to name his own feeling, his intimate, ontological loneliness. He tries to search for theoretical foundations to explain his feelings, since he himself recalls that after what he experienced during the war, he sought more to understand reality than to explain it.

8. Intellect and will are going to be constituted as forms of obsessive knowledge where there is a relationship between object and sensation, as opposed to sentiment, which will be a form of knowledge lacking an object. While the first two will tend to aim at the subject of their individuality, the feeling will be in charge of filling it.

9. To establish a concrete or *clear and distinct* definition, if we use Cartesian terms, is a difficult task to complete, partly due to the ineffable character of saudade. For this reason, Piñeiro's texts offer us a better perspective of what saudade is not, than its own affirmation. An attempt to introduce a term is to delimit what does not define it, making the statement from the negation of its terms, by a negative way. It is more appropriate to say what saudade is not than to establish a concrete definition of it.

10. The feeling of saudade is the sentimental experience that will reveal to the suject the ontoloxical loneliness of his own being. The human being cannot forget by

using the faculties of intellect or will, but must feel: to remember is to feel. In this way, longing acquires this ontological character because only in the measure in which we turn our face to our intimacy can we reach the understanding of the being of the human being.

11. The feeling of saudade has a dynamic character. The human being cannot and should not remain trapped in his intimacy, but should transcend it. The human being is described as an immanent transcendent reality.

12. Ramón Piñeiro's philosophy of Saudade supposes the affirmation of Galician thought. The shadow of doubt seems to accompany once and again the affirmation about Spanish and, of course, Galician philosophy. But to deny its existence means to obviate the contributions of great thinkers who tried to offer the world an explanation of reality, of our existence and of our being in the world. If we accept the existence of regional philosophies, as Piñeiro calls them, and we don't deny the existence of French rationalism or German idealism, why should we deny the philosophy of saudade that comes to explain a concrete reality that only within our borders, only someone in the cultural context that supports it can explain? Is it not a valid way to explain Being? According to Aristotle, Being is described in many ways, and saudade is one of them.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

BIBLIOGRAFÍA

A) Fontes primarias

Alonso, L., Abal, E. e Cillero, A. (coord.), *Ramón Piñeiro: Epistolario lugués (Cadernos Ramón Piñeiro XV*¸ Santiago de Compostela: Xunta de Galicia/Secretaría Xeral de Política Lingüistica/Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2010.

Casares, C. [transcripción de Miruca Parga Valiña], *Conversas com Ramón Piñeiro*, Cosello de Cultura Galega, dispoñible en formato dixital en: http://biblioteca.galiciana.gal/es/consulta/registro.do?id=17051. [recuperado el: 02/01/2021].

Cochón, L. (ed.), *Cadernos Ramón Piñeiro (XIII) do teu amigo certo. Epistolario de Ramón Piñeiro a Isidoro Millán González Pardo*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia/Secretaría Xeral de Política Lingüística/Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2009.

Fernández del Riego, F., *Un epistolario de Ramón Piñeiro*, Vigo: Galaxia, 2000.

Piñeiro, R., "Prólogo", en: Torres Queiruga, A., *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo: Galaxia, 1985,

Piñeiro, R., "Da miña acordanza", *Grial: revista galega de cultura*, nº 111, 1991.

Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, Vigo: Galaxia, 2002.

Piñeiro, R., *Cartas a un mozo galego. Correspondencia con Xosé Luís Allué 1953-1967*, Vigo, Galaxia, 2005.

Piñeiro, R., *A linguaxe e as linguas*, Vigo: Galaxia, 2008.

Piñeiro, R., *Olladas no futuro*, Vigo: Galaxia, 2008.

Piñeiro, R., *Filosofía da saudade*, Vigo: Galaxia, 2009.

Piñeiro, R., *O espertar da conciencia galega. Galeguismo, cultura e identidade*, Vigo: Galaxia, 2009.

Piñeiro, R., *Manuscritos*, depositados na Fundación Penzol, Vigo.

Piñeiro, R. e Losada, B., *Do sentimento á conciencia de Galicia. Correspondencia (1961-1984)*, Galaxia, Vigo, 2009.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

B) Bibliografía secundaria

AA. VV., *7 ensayos sobre Rosalía,* Vigo: Galaxia, 1952.

AA. VV., *Encontro Ramón Piñeiro,* Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2006.

AA. VV., *La saudade,* Vigo: Galaxia, 1953.

AA. VV., *O europeísmo en Ramón Piñeiro,* Baiona (Pontevedra): Igadi, 2009.

AA.VV., *Homenaxe a Ramón Piñeiro,* A Coruña: Fundación Caixa Galicia, 1991.

Barros, M., *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo,* Vigo: Galaxia, 2009.

Coca, J. R., "A importancia sociolóxica da saudade piñeirista", pp. 116-119, en: *Grial: revista galega de cultura,* nº 215, 2017.

Fernández Albor, X., "Galeguismo e Democracia: as miñas lembranzas de Ramón Piñeiro", en VV.AA., *Galicia, 25 anos despois. Homenaxe a Xerardo Fernández Albor,* Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2009

Fernández del Riego, F., *A xeración Galaxia,* Vigo: Galaxia, 1996.

Fernández, C., *O vento do espírito. De Vicene Risco a Ramón Piñeiro,* Vigo: Galaxia, 2000.

Franco Grande, X. L., *A ilusión da esperanza (de Cabanillas a Baixeras),* Vilaboa (Pontevedra): Edicións do cumio, 1991.

Freixanes, V., *Unha ducia de galegos,* Vigo: Galaxia, 1976.

García Soto, L., *O labirinto da saudade,* Santiago de Compostela: Laviovento, 2012.

Grial: revista galega de cultura, nº 111, 1991.

Grial: revista galega de cultura, nº 181, 2009.

Grial: revista galega de cultura, nº 225-226, 2020.

Grial: revista galega de cultura, nº 41, 1973.

Heidegger, M., *Da esencia da verdade,* Vigo: Galaxia, 1956 [Tradución, introdución e notas de Celestino Fernández de la Vega e Ramón Piñeiro].

Lugris, R. *Vicente Risco na cultura galega*, Vigo: Galaxia, 1963 [Prólogo de Ramón Piñeiro].

Monteagudo, H. (ed.), *Ramón Piñeiro. A vontade da intelixencia*, Vigo: Galaxia/ Fund. Penzol, 2015.

Monteguado, H., "A contribución de Ramón Piñeiro á defensa e ilustración da lingua galega", pp. 481-516, *Boletín Oficial da Real Academia Galega*, nº 376, 2015.

Mourelle de Lema, M. (ed.), *Ramón Piñeiro y su circunstancia,* Madrid: Grugalma, 1993.

Natario, M.C., "A saudade em Ramón Piñeiro", pp. 201-208; en: *Boletim da Academia Galega da Língua Portuguesa*, nº 2, 2009.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Torres Queiruga, A., "Piñeiro López, Ramón", pp. 251 – 255, en: Torres Queiruga, A. e Rivas García, M., *Dicionario enciclopedia do pensamiento galego*, Vigo: Edicións Xerais de Galicia; Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2008.

Torres Queiruga, A., *Nova aproximación a unha filosofia da saudade* (Discurso lido com motivo da súa entrada na Real Academia Galega o 20 de xuño de 1980), Vigo: Artes Gráficas Galicia, 1981 [Resposta de Ramón Piñeiro].

C) Bibliografía xeral

A Biblia, Vigo: Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos (SEPT), 2021.

AA. VV., *Presencia de Rosalía. Homenaxe no noventa cabodano do seu pasamento*, Vigo: Patronato Rosalía de Castro, 1975.

Abel-Karim, G., "El sufismo y el islam", pp. 931-946, en: *Pensamiento*, vol. 64, nº 242, 2008.

Abellán, J. L., *Historia crítica del Pensamiento Español*, (5 vol.), Madrid: Espasa-Calpe, 1984-1989.

Abellán, J. L., *Historia del pensamiento español, de Séneca a nuestros días*, Madrid: Espasa-Calpe, 1996.

Abellán, J.L. e Mallo, T., *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Madrid: Asamblea de Madrid. 1991.

Agís Villaverde, M., "Xerardo Fernández Albor: un galeguista na presidencia da Xunta de Galicia", en: AA. VV, *Galicia, 25 anos despois. Homenaxe a Xerardo Fernández Albor*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2009.

Agís, M. *Camiñantes. Un itinerario filosófico*, Vigo: Galaxia, 2009

Agís Villaverde, M., "A filosofía: entre o 'universal' e o 'concreto'", en: Barcia González, J. (ed.), *Fidelidade á Terra. Estudos dedicados ó professor Xosé Luís Barreiro Barreiro*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2011.

Agís Villaverde, M., *Historia do pensamento galego contemporáneo,* A Coruña: Deputación Provincial da Coruña, 2016.

Agís Villaverde, M., *Xaime Isla Couto, entre Galiza ceibe e o venceremos nós. Os feitos acaecidos na Misa de Rosalia de 1969*, Fundación Isla Couto, 2019, Edición en Epub.

Agís Villaverde, M., *Anatomía do pensar. O discurso filosófico e a súa interpretación*, vol. I,Vigo: Galaxia, 2019.

Agís Villaverde, M., *Crónica viva do pensamento galego*, Vigo: Fundación Isla Couto, 2020.

Agís Villaverde, M. (coord..) *4 mulleres de palabra: Rosalía de Castro, Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán, Sofía Casanova*, Madrid: Ibersaf, 2022.

Agustín, S., *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 2013.

Agustín, S., *Sermones (3º)*, en: Obras Completas (ed. bilingüe), vol. XXIII, Madrid: BAC, 1983.

Alonso, I., "Portugal e Galiza no bom caminho", en: *Agália: Publicaçom internacional da Associaçom Galega da Lingua*, Nº. 73-74, 2003, págs. 177-188. Dispoñible online: https://www.agalia.net/images/recursos/7374.pdf.

Alonso, J., "Ibn ʿArabī/Llansol: el viaje a través de una razón asombrada", pp. 55-78, en: *El Azufre Rojo*, (6), 2019.

Álvarez, E. e Alonso, I., *Os intelectuais galegos e Teixeira de Pascoaes. Epistolario*, A Coruña: Edicios do Castro, 1999.

Alvilares, J., *¿Proceso a la iglesia galega?*, Madrid: Ediciones Marova, 1969.

Andrade Malde, J., " Morriña e saudade en el piano de Gaos", en: *Andrés Gaos Berea: un achegamento á súa figura e á súa música*, A Coruña: Universidade de A Coruña Servizo de Publicacións, 2012.

Apuleyo, *Apología. Flórida*, Madrid: Gredos, 1980.

Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2016.

Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2001

Aristóteles, *Ética nicomáquea. Política*, Madrid: Gredos, 2011.

Aristóteles, *Metafísica*, en: *Protréptico. Metafísica*¸Madrid: Gredos, 2011.

Aristóteles, *Sobre la interpretación*, en: *Tratados de lógica (Organon)*, Madrid: Gredos, 1988.

Baliñas, C., "A chamada da terra en Rosalía de Castro e Martin Heidegger", en: *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Cámara Municipal de Viana do Castelo, 1996.

Baliñas, C., "Una lectura no literaria de Rosalía de Castro", en: VV. AA., *Cursos Superiores de Verano en Galicia: del 22 de julio al 30 de agosto de 1985*, La Coruña: Fundación Alfredo Brañas, 1986.

Baliñas, C., *Pensamento galego I*, Vigo: Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos (SEPT), 1977.

Basto, C., "'Saudade' em Português e Galego", *Revista Lusitana*, vol. XVII, Porto, 1914, pp. 275-281.

Bello, R., "Celtismo e saudade como repertórios míticos en Otero Pedrayo", pp. 91-103; en: Rodríguez, J.L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. II, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Benveniste, E., “Animal Communication and Human Language: The Language of the Bees”, *Diogenes* 1 (1), 1953, pp. 1-7.

Benveniste, E., *Problemas de língüística general I*, México: Siglo XXI, 1979.

Boscaglia, F., “Atavismos árabes em Teixeira de Pascoaes”, pp. 203-216, en: Carvalho, S. A. (Coord.), *Teixeira de Pascoaes: A Arte de Ser Português e a Renascença Portuguesa*, vol. II, Lisboa: Edições Colibri, 2017

Botelho, A. e Braz Teixeira, A. (coord.), *Filosofía da saudade*, Lisboa: Imprenta Nacional-Casa da Moeda, 1986.

Bouza Brey, F. “El tema rosaliano de ‘la negra sombra’ en la poesía compostelana del siglo XIX”. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XIV, 1953

Braz, A., Natario, Mª. C. et al. (coord), *Sobre a saudade. VI Colóquio Luso-Galaico: em homenagem a Andrés Torres Queiruga*, Sintra (Portugal): Zéfiro, 2018.

Bueno, G., “Sobre el concepto de ‘Historia de la filosofía española’ y la posibilidad de una filosofía española”, *El Basilisco*, número 10, 1991, pp. 3-25. Dispoñible en formato dixital: https://www.filosofia.org/rev/bas/bas21001.htm.

Busto, H., *Achegas do Alén Miño: Pascoães, Coimbra e Machado na Galiza*, Santa Comba (A Coruña): tresCtres, 2009.

Cabaleiro Goás, M., *La angustia del hombre de hoy*, Madrid: Gredos, 1964.

Cabanillas, R., *A saudadae nos poetas gallegos*, A Coruña: Tip. “El Noroeste”, 1920. Versión en formato dixital en: http://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/view/11/11/46-1.

Cajaraville, H., *Florencio Delgado Gurriarán. Polos vieiros da saudade*, Vigo: Xerais, 2022.

Camps, V., *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011.

Carballo Calero, R, *Contribución ao estudo das fontes literarias de Rosalía (Discurso lido o día 17 de maiode 1958 no acto de ingreso na Real Academia Galega)*, A Coruña: Real Academia Galega, 2020 (ed. a partír da orixinal de 1958). Dispoñible en formato dixital en: https://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/book/366.

Carballo Calero, R., *Historia da literatura gallega contemporánea*, Vigo: Galaxia, 1975.

Carolo Tosar, R., “Cinco concepciones de la amistad y un canto a la ‘saudade’”, pp. 275-289, en: González Fernández, M. et al. (ed.), *Filosofía de la Amistad. De amicitia: amistad en la Filosofía Medieval & de inicios de la Modernidad. Homenaxe ao profesor César L. Raña Dafonte : amizades no campo de estrelas*, Famílição, Portugal: Húmus, 2020.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Carvalho, J. de, Carvalho, J. de., "Problemática da Saudade", *Revista de História*, [S. l.], v. 16, n. 34, 1958, p. 335-342. Disponible en formato dixital en: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/106732.

Carvalho, J. de, Carvalho, J. de., *Elementos constitutivos da consciência saudosa e problemática da saudade*, Lisboa: Lisboa Editora, 1998.

Casais, A., *A poesia portuguesa contemporânea*, Lisboa: Sá da Costa, 1977.

Casares, C., *Ramón Piñeiro. Unha vida por Galicia*, Vigo: Galaxia, 2005.

Cassin, B., *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Le Robert/Seuil, 2004.

Castelao, *Diario 1921*, Vigo: Galaxia, 2020.

Castelao, *Sempre en Galicia*,Vigo: Galaxia, 1986.

Castro, A. de, *Estudios prácticos de buen decir y de arcanidades del habla española*, Cádiz: Imprenta de la Revista Médica de D. Federico Joly, 1879. Dispoñible en formato dixital en: https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=449690.

Castro, X. (ed.), *Castelao e os galeguistas do interior. Cartas e documentos (1943-1954)*, Vigo: Galaxia, 2000.

Chao, X., *Eu renazo galego. Ensaio sobre identidade galega*, Sada (A Coruña): Ediciós do Castro, 1983.

Chevalier, J., "¿Existe una filosofía española?", *Revista de Filosofía*, IV, 1945, pp.589-594.

Cioran, E. M., *En las cimas de la desesperación*, Barcelona: Tusquets, 2009.

Cochon, L., Alonso, L. e Domínguez, L. (ed.), *Cadernos Ramón Piñeiro (XXVI). Rosalía na cobiza do lonxe*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2013.

Constenla, G. (ed.), *Ensaio sociolingüístico. Antoloxía*, Vigo: A nosa terra, 1997.

Cortón do Arroyo, L., "Teixeira de Pascoaes em Madrid. Don Quixote e a saudade", pp. 10-12, en: *Nós*, nº 18, 1-7, 1923. Dispoñible online en: https://revistanos.galiciana.gal/es/recurso/ano-iv-numero-18---01-xullo-1923/0e61eac6-6cf8-480e-be56-49709fe6ac12?pagina=20.

Coseriu, E., *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid: Gredos, 1982.

Coutinho, J., *O pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudio Hermenêutico e crítico"*, Braga: Facultade de Filosofía de Braga (Universidade Católica Portuguesa), 1994. [Dissertação de Doutoramento em Filosofía]. Dispoñible dixitalmente en: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13514/1/O%20pensamento%20de%20T.%20de%20Pascoaes.pdf.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cruz-Hernández, M. (Miguel). "La Teología del Pseudo Aristóteles (Kitab Utülüylya li-Aristü) y la estructuración del neoplatonismo islámico", pp. 87-110, en: *Anuario Filosófico*. 33 (1), 2000.

Cunqueiro, A., *O mundo e outras vésperas. Colaboracións en* El Pueblo Gallego *(1932-1936),* Vigo: Galaxia, 2022, [edición a cargo de Armando Requeixo].

Cummings, E. E., "A poet's advice to students", en: *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 12, nº 2, Fall. 1972.

Damásio, A., *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*, Mem Martins (Portugal): Publicações Europa-América, 2000.

Dantas, J. , "Saudade gallega y saudade portuguesa", *La nación*, 08/11/1925.

Dasilva, X.M., *Proceso e encarcelamento de Ramón Piñeiro (1946-1949)*, Vigo: Galaxia, 2011.

Delgado Gurriarán, F., *Galicia Infinda*, Vigo: Galaxia, 2022.

Delgado Lombana, C. A., "La amistad como una experiencia de encuentro con los otros*",* en: *Universitas philosophica*, 2016, vol.33, n.66

Dieste, R., *Antre a terra e o ceo. Prosas de mocedade*, Sada (A Coruña): Ed. do Castro, 1981.

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres,* Madrid: Alianza, 2020.

Escudero, J. A., "Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler", pp. 365-368, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 39, 2007.

Fernández Albor, X., *Os discursos parlamentarios de Xerardo Fernández Albor: primeira e segunda lexislatura: 1981-1987,* Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia, 2015.

Fernández del Riego, F., *Camiño andado*, Vigo: Galaxia, 2003.

Fernández, F., "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer", en: *Anuario filosófico*, vol. 39, Nº 85, 2006, pp. 55-76.

Fichte, J. G., *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia,* Pamplona: Juan Cruz Cruz, 2005.

Flórez Miguel, C., "La teoría de la amistad y el humanismo político: la esencia de lo político", en: Vázquez Lobeiras, M.J., Vázquez Sánchez, J. y Raña Dafonte, C., *Experientia et Sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

Franklin, B., "A etimología de *saudade"*, pp. 595-627; en: Rodríguez, J.L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. I, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Frateschi, Y., "A *soidade/suidade* na lírica galego-portuguesa", pp. 807- 824, en: Rodríguez, J. L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. II, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000.

Frege, G., *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Orbis, 1984.

Freud, S., *El malestar de la cultura*, en, *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2001.

Frisch, K. von, *La vida de las abejas*, Barcelona: Labor, 1984.

Gadamer, H. -G., "El aislamiento como síntoma de autoenajenación", en: Gadamer, H. -G., *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Barcelona, Península, 1993.

Gadamer, H. -G., *El giro hermenéutico*, Madrid: Catedra, 1998.

Gadamer, H. -G., *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme, 1993.

Gadamer, H. -G., *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 1994.

Gallego, A., *Bernadim Ribeiro y su novela "Menina e Moça"*, Madrid: CSIC, 1960.

García-Sabell, D., *Notas para una antropología del hombre gallego*, Madrid: Peninsula, 1966.

García Soto, L., *Outros e novos queixumes. De filosofia e literatura en* Queixumes dos Pinos *de Eduardo Pondal*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2019.

Gaspar, J., *Fernando Pessoa, breve história da sua vida e da sua obra*, Lisboa: Difel, 1983.

Gil, L., *Censura en el mundo antiguo*, Madrid: Revista de Occidente, p. 1961.

Goleman, D., *Inteligencia emocional*, Barcelona: Salvat, 2004.

Gomes, P., "Saudade ou do mesmo e do outro", 159-215, en: Pereira da Costa, D. e Gomes, P., *Introdução à Saudade*, Porto: Lello & Irmão, 1976.

Gómez López, J., "Misterio de Dios y experiencia humana de la 'saudade', pp. 145-173, en: AA.VV., *Miscelanea Auriense en honor de monseñor D. ángel Temiño Sáiz, obispo de orense*, Ourense: Diputación Provincial, Servicio de Publicaciones, 1985.

González González, M. (dir.), *Dicionario da Real Academia Galega*. A Coruña: Real Academia Galega. <https://academia.gal/dicionario>

González, A., "Antropoloxía da saudade en Castelao", en: *Andaxe*, 13 (1997), pp. 117-131.

González, A., "Lírica y metafísica: la débil frontera", pp. 335-305; en: Agís, M. e Ríos, J., *Pensadores en la frontera. Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago 2001*, A Coruña: Universidade da Coruña Servicio de Publicacións, 2003. Dispoñible en formato dixital en: https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/11251/CC-74%20art%2021.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

González, A., *O espírito e a lama das formas. A filosofía de Nós: Risco, Castelao, Otero Pedrayo*¸ A Coruña: Bahía Edicións, 2008

Grondin, J., *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Herder, 2011.

Guilera, L., *Más allá de la inteligencia emocional*, Madrid: Thomson, 2006.

Gurméndez, C., *La melancolia*, Madrid: Espasa Calpe, 1990.

Havard, R. G., "Paralelos entre los sentimientos gallegos y galeses de la saudade/hiraeth: un espejo céltico de la neurosis rosaliana", pp. 317-224, en: AA.VV., *Actas do Congreso Internacional de Estudio sobre Rosalía de Castro e o seu tempo*, Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela/ Consello da Cultura Gallega, 1986. Tamén dispoñible en formato dixital en: http://hdl.handle.net/10347/10122.

Havard, R. G., *From Romanticism to Surrealism. Seven Spanish Poets*, Totowa (New Jersey): Barnes & Noble Books, 1988.

Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Madrid: Alianza editorial, 2009.

Heidegger, M., *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza, 2010.

Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2010.

Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2012.

Heidegger, M., *Tiempo y Ser*,Madrid: Tecnos, 2009

Heródoto, *Historia*, vol. III, Madrid: Gredos, 1981.

Homero, *Himnos Homéricos*, Madrid: Cátedra, 2005.

Hörderlin, F., *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid: Ediciones Hiperión, 1990.

Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991

Ibn'Arabî, *El tratado de la unidad y otros textos sufíes*, Barcelona: Sophia perennis, 2001.

Kant, I., *Crítica da razón Pura*, Madrid: Taurus, 2010.

Landeira, R., *La saudade en el renacimiento de la literatura gallega*, Vigo: Galaxia, 1970.

Leyte, A., *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005.

Lledó, E., *Filosofía y lenguaje*, Barcelona: Austral, 2008.

López Vázquez, R., *Domingo García-Sabell e a fenomenoloxía*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia/Centro Ramón Piñeiro para Investigación en Humanidades, 2013.

"María Zambrano pide 'un pouco de luz y no más sangre' para su tierra", *El país*, 27 de novembro de 1984. Recuperado de: https://elpais.com/diario/1984/11/27/cultura/470358005_850215.html.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Maillard, C., "Poesía y pensamiento", *El país*, 20 de junio de 2008. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2008/06/21/babelia/1214005150_850215.html.

Marinho, J., *Teixeira de Pascoais, poeta das Origens e da Saudade e outros textos*, Lisboa: Imprenta Nacional – Casa da Moeda, 2005.

Mariño Ferro, X. R., *El simbolismo animal: creencias y significados en la cultura occidental*, Madrid: Encuentros, 1996.

Martínez, J. M., *Metafísica*, Madrid: UNED, 1996.

Masiá Clavel, J., "Filosofía del absoluto en K. Nishida. Apropiación crítica de lo budista y lo cristiano por un filósofo japonés", pp. 137-147, en: Gomez Caffarena, J. e Mardones, J.M. (coord..), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Barcelona: Anthropos, 1992.

Mayoral, M., *La poesía de Rosalía de Castro*, Madrid: Gredos, 1974.

Mircea Eliade, "'Dor' Nostalgia rumana", en: *El Español. Seminario de la política y del espíritu*, ano II, nº 27, 1 de mayo de 1943. Recuperado de: http://www.filosofia.org/hem/194/esp/9430501a.htm.

Monteagudo, H., *O idioma galego durante o franquismo: da resistencia á normalización*, Vigo: Galaxia, 2021

Muñoz, M. T., "El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Una mirada a Gadamer desde Rorty", en: *Contrastes: revista internacional de filosofía*, Nº 13, 2008, págs. 7-18. Edición dixitalizada en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2862887.

Natario, M.C., "A metafísica da saudade", pp. 85-93; en: *Ágora, papeles de filosofía*, vol. 31, nº 1, 2013.

Neruda, P., *Crepusculario*, Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1999.

Nohonha, J., *Para uma leitura de Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, Lisboa: Editorial Presença, 1997.

Novoa Santos, R., "La saudade", p. 3-6; en: *Alfar: revista de Casa America-Galicia*, ano V, nº54, 1925.

Novoa Santos, R., *Patografía de Santa Teresa de Jesús y El Instinto de Muerte*, Madrid: Ediciones Morata, 1932.

Orico, O., *A saudade brasileira*, Rio de Janeiro: Editôra S. A. A. Noite, 1940.

Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Barcelona: Austral, 2016.

Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, vol. VI, Madrid: Taurus, 2006.

Ospina, E., *El romanticismo: estudio de sus caracteres esenciales en la poesía lírica europea y colombiana*, Madrid: Voluntad, 1927. Dispoñible en formato dixital en:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-romanticismo--estudio-de-sus-caracteres-esenciales-en-la-poesia-lirica-europea-y-colombiana/

Pap, L., "On the etymology of portuguese SAUDADE: an instance of multiple causation?", *Word*, 43:1, pp. 97-102.

Pardo Bazán, E., A literatura galega na ollada de Emilia Pardo Bazán: Antoloxía de textos, A Coruña: Real Academia Galega / Casa-Museo Emilia Pardo Bazán, 2020 (edición de Manuel González Prieto). Dispoñible en formato dixital en: https://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/view/367/361/373.

Pascal, *Pensées*, París: Librairie Générale Française, 1972.

Pascoaes, T. de, *Belo, Á minha alma. Sempre. Terra proibida*, Lisboa: Assirio & Alvim, 1997.

Pascoaes, T. de, *Marânus*, Lisboa: Assirio & Alvim, 1990.

Pascoaes, T. de, "Fala do sol", en: *Nós: boletín mensual da cultura galega: órgao da Sociedade Galega de Pubricacións "Nós"*, Ano 1, n. 1 (out. 1920). Edición dixitalizada en: http://biblioteca.galiciana.gal/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1265757

Pascoaes, T. de, *A saudade e o saudosismo*, Lisboa: Assirio & Alvim, 1988.

Pascoaes, T. de, *Arte de ser português*, Lisboa: Assirio & Alvim, 1991.

Pascoaes, T. de, *O homem universal e outros escritos*, Lisboa: Assirio & Alvim, 1993.

Pascoaes, T. de, *Os poetas lusíadas*, Lisboa: Assírio & alvim, 1987.

Pascoaes, T. de, *Saudade. Antología poética (1898-1953)*, Asturias: Trea Poesía, 2006.

Pastoriza Rozas, X. L., *Xaime Isla. Raíz e utopía de* Galicia, Vigo: Fundación Isla Couto/ Editorial Galaxia, 2015.

Peñaranda, M. L., "Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación", pp. 127-145, en: J. Arregui, & J. García González (coord.), *Significados Corporales*, Málaga: Universidad de Málaga, 2006.

Pinharanda Gomes, J., *A antropología da saudade:* o homen universal *de Pascoaes*, en: VV.AA., *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000). Antas do I Congreso Internacional*, vol. I, Lisboa: Imprenta Nacional – Casa da moeda, 2009.

Platón, *Apología de Sócrates. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias Menor. Hipias Mayor. Laques. Protágoras. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Cratilo. Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid: Gredos, 2010.

Plotino, *Enéadas V-VI*, Madrid: Gredos, 1998.

Pokorny, J., *Cancioneiro da poesía céltica*, Vigo: Galaxia, 1991 [Traducción ao galego por Ramón Piñeiro e Celestino Fernández de la Vega].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Pondal, E., *Queixumes dos pinos y Poesías inéditas,* A Coruña: Real Academia Galega, 1935. Dispoñible en formato dixital en: https://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/view/22/20/426.

Prado Coelho (dir.), *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira,* Porto: Livraria Figueirinhas, 1960.

Puy Muñoz, F. "A Comisión dos 16 no amencer da Autonomía", en Agís Villaverde, M., Barcia González, J., Carolo Tosar, R. Xerardo Fernández Albor e o seu tempo. Cen anos dun presidente, Vigo: Galaxia, 2018.

Ribeiro, B., *Menina e Moça*¸ Lisboa: Comunicação, 1984.

Ribeiro, B., *Menina y Moza*¸ Madrid: Catedra, 1992 [traducción e edición de Antonio Gallego e Juan M. Carrasco].

Ribeiro, J., *Curiosidades verbais,* Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2008.

Ricoeur, P. *À l'École de la Phénoménologie,* París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II,* México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004.

Risco, V., "La historia de Oriente contada con sencillez", en: *Obras completas*, vol. VI, Vigo: Galaxia, 1994

Risco, V., "O 'Maráno' de Teixeira de Pascoaes", en: *Nós: boletín mensual da cultura galega: órgao da Sociedade Galega de Pubricacións "Nós",* Ano II, n. 5 (24 de xuño de 1920). Edición dixitaliza en: https://biblioteca.galiciana.gal/revistanos/gl/consulta/registro.do?control=BDG20120000681

Risco, V., "Teixeira de Pascoâes na súa época", pp. 227-230, *Grial: revista galega de cultura*, nº 32, 1971.

Risco, V., *Leria,* Vigo: Galaxia, 2020.

Risco, V., *Teoría do nacionalismo galego,* Buenos Aires: Centro Gallego, 1966.

Rodríguez, A., "Rosalía de Castro no horizonte dos 'saudosistas' portugueses", p. 49-73; en: Rodríguez, J.L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. II, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000.

Rorty, R., *El giro lingüístico*, Barcelona: Paidos, 1990.

Rosalía de Castro, *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1960

Rosalía de Castro, *Poesías,* Vigo: Edicións do patronato, 1973.

Said, E. W., *Orientalismo,* Barcelona: Debate, 2002.

Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Bos Aires: Losada, 1993.

Scheler, M., *Gramática de los sentimientos,* Barcelona: Crítica, 2003.

Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós Editores, 2001.

Scheler, M., *Introducción al sufismo*, Barcelona: Kairós, 2007

Schimmel, A., *Las dimensiones místicas del islam"*, Madrid: Trotta, 2002.

Serantes, M. A., "Del temblor e Un pensador. Apuntes: Estudo crítico de dous manuscritos de María Zambrano", *Rudesindus*, nº 8, 2012, pp.201-228. Disponible en formato dixital: http://www.rudesindus.org/08_2012_rudesindus/201-228_aranzazu_maria_zambrano_Rudesindus_08_2012.pdf.

Serantes, M. A., "Rosalía pensada por Torres Queiruga: una interpretación", en: *Madrygal*, nº 13, 2010, pp. 151-157.

Sohrawardi, *El Arcángel púrpura ('Aql-e sorj)*, [trad. Carlos Diego y Mahmud Piruz], en: *SUFI*, 26, Nº 4, 2002, p. 28. Disponible en formato digital en: sufi_2002_n0004_p026.pdf (uib.es).

Teijeiro, L., *A saudade*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostla, 1986 (Memoria de Licenciatura dirixida polo Dr. Carlos Baliñas Fernández).

Thomas, D., *The poems*, Londres: J. M. Dent & Sons LTD, 1971.

Torres Queiruga, A., "O tema da saudade en Rafael Dieste", en *Grial*, nº 78, 1982, pp. 411-420.

Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, Trasalba (Ourense): Publicacións da Fundación Otero Pedrayo/Editorial Galaxia, 2003..

Torres, E. J., "Der saudosismo in Galicien. Die Zeit von Nós und ihr kontext", *Tranvia*, nº18, 1990, pp. 32-34.

Unamuno, M., *Cancionero. Diario poético*, Buenos aires, 1953.

Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*, Madrid: Akal, 1983.

Varela. J. L, "Rosalía o la saudade", *Cuadernos de literatura. Revista general de las letras*, T. 7, nº 19-21, 1950, pp. 145-167.

Vasconcelos, C.M. de, *A Saudade Portuguesa*, Aveiro: Estante editora, 1990.

Vázquez Cuesta, P., "Cartas inéditas de Castelao a Teixeira de Pascoaes", *A Nosa Terra*, nº 116, 24-7-1980. Dispoñible online en: https://anosaterra.com/no-116-24-de-xullo-de-1980/.

Vences, S., *Los caminos de Martin Heidegger. Filosofía del lenguaje en el siglo XX*, A coruña: Universidade da Coruña Servizo de publicacións, 1993.

Vossler, K., *La soledad en la poesía española*, Madrid: Visor Libros, 2000.

Waehlens, A. de, *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto "Luís Vives" de Filosofía, 1945.

Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, México: FCE, 2006.

Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Zubiri, X., *Naturaleza, Historia. Dios*, Madrid: Editora Nacional, 1974.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

ANEXO I

A relación de artigos que foron reproducidos parcialmente ao longo de esta tese de doutoramento é a seguinte:

No capítulo III:

CAPÍTULO DE LIBRO:	ÍNDICES DE CALIDADE
AUTOR: Carolo Tosar, Rocío **TITULO:** La presencia de Oriente en la obra de Vicente Risco **LIBRO:** *Caminos del pensamiento japonés* **PXINAS:** inicial:77 final:85 **DATA:** 2019 **EDITORIAL:** SIFA (Sociedad Interuniversitaria de Filosofía)/ SENI (Sociedad Gallega de Estudios Nipones) **LUGAR:** Santiago de Compostela **ISBN:** 978-84-949817-5-3	**Reseñas:** dúas reseñas en revistas científicas especializadas. **Indexado en:** Dialnet, REBIUN **Outros:** 1) Co-editada pola Sociedad Interuniversitaria de Filosofía, sociedade cientifica internacional con máis de vinte anos de traxectoria. 2) É unha obra colectiva que reúne a prestixosos profesores de distintas universidades do mundo.
Conta coa autorización dos editores	

No capítulo IV:

CAPÍTULO DE LIBRO:	ÍNDICES DE CALIDADE
AUTOR: Carolo Tosar, Rocío **TITULO:** El lenguaje y las lenguas en la filosofía contemporánea. Ramón Piñeiro y Martín Heidegger **LIBRO:** *La filosofia hoy: necesidad de las humanidades en la construcción del mundo del futuro* **PÁXINAS:** inicial:213 final:230 **DATA:** 2021 **EDITORIAL:** Sociedad Interuniversitaria de Filosofía/ Critical Hermeneutics **LUGAR:** Santiago de Compostela/	**Indexado en:** Dialnet, REBIUN **Outros:** 1) Co-editado pola revista *Critical Hermeneutics* da Universidade de Cagliari (Italia), que apesar de non estar indexada, conta cunha serie de números que abalan a súa traxectoria: (https://ojs.unica.it/index.php/ecch) 2) Co-editada pola Sociedad Interuniversitaria de Filosofía, sociedade cientifica internacional con máis de vinte anos de traxectoria.

Cagliari (Italia) **ISBN:** 978-84-123871-5-5	3) Participan na obra destacados especialistas cunha longa traxectoria investigadora de distintos países europeos e de latino américa.
Conta coa autorización dos editores	

No capítulo V:

CAPÍTULO DE LIBRO:	**ÍNDICES DE CALIDADE**
AUTOR: Carolo Tosar, Rocío **TITULO:** *Saudades:* Poesía e pensamento en Rosalía **LIBRO:** *4 mulleres de palabra: Rosalía de Castro, Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán, Sofía Casanova* **PÁGINAS:** inicial:23 final:29 **FECHA:** 2022 **EDITORIAL:** Ibersaf **LUGAR:** Madrid **ISBN:** 978-84-19304-10-0	**Idiomas:** Existen dúas edicións do libro: unha en castelan e outra en galego. **Indexiado en:** Dialnet, REBIUN **Outros:** Reúnense nesta obra colectiva o pensamento de catro das figuras máis representativas da cultura galega.
Conta coa autorización dos editores	
AUTOR: Carolo Tosar, Rocío **TITULO:** Sentimento metafísico: A 'negra sombra' **LIBRO:** *4 mulleres de palabra: Rosalía de Castro, Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán, Sofía Casanova* **PÁGINAS:** inicial:30 final: 35 **FECHA:** 2022 **EDITORIAL:** Ibersaf **LUGAR:** Madrid **ISBN:** 978-84-19304-10-0	**Idiomas:** Existen dúas edicións do libro: unha en castelan e outra en galego. **Indexado en:** Dialnet, REBIUN **Outros:** Reúnense nesta obra colectiva o pensamento de catro das figuras máis representativas da cultura galega.
Conta coa autorización dos editores	
AUTOR: Carolo Tosar, Rocío **TITULO:** Reflexións en torno a saudade dos ensaístas de Galaxia: Piñeiro, Rof Carballo e García Sabell **LIBRO:** *Xaime Isla: raíz e utopia de Galicia* ***En imprenta***	1) Libro dedicado a un dos intelectuais máis importantes da xeneración dos 50, coñecida co nome de Xeneración Galaxia. 2) Será publicado por Galaxia Editorial, que ocupa o posto 97 nos índicadores do SPI (ICEE: 9)
No momento do deposito da tese, non conta coa autorización dos editores.	
AUTOR: Carolo Tosar, Rocío	**Indexado en:** Dialnet, REBIUN

TITULO: Tres xeracións unidas pola saudade **LIBRO:** *Sobre a saudade. VII Colóquio Luso-Galaico: nos 90 anos de Carlos Baliñas Fernández & nos 100 anos da Revista "Nós"*, **PÁGINAS:** inicial:212 final:224 **FECHA:** 2022 **EDITORIAL:** Zéfiro **LUGAR:** Sintra (Portugal) **ISBN:** 978-989-677-188-1	**Outros:** 1)Participan na obra destacados especialistas cunha longa traxectoria investigadora de Galicia e Portugal. 2) Unha das publicación en torno a saudade con máis traxectoria, sendo este o sétimo volume.
Conta coa autorización dos editores	

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

FACULTADE DE FILOSOFÍA
Praza de Mazarelos
15782 Santiago de Compostela

Marcelino Agís Villaverde, catedrático de Filosofía da USC, coordinador da edición do libro *Caminos del Pensamiento Japonés* (ISBN: 978-84-949817-5-3), editado pola Sociedade Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), sociedade científica internacional con sede en Santiago de Compostela da que son presidente,

INFORMA

Que a profesora Rocío Carolo Tosar conta coa autorización da SIFA, como entidade editora do devandito libro, así como dos coordinadores da edición, para a reprodución do capítulo titulado "La presencia de Oriente en la Obra de Vicente Risco" (pp. 77-85) total ou parcial na súa tese de doutoramento.

E para que así conste, asino o presente documento en Santiago de Compostela a día 1 de decembro de 2022.





Marcelino Agís Villaverde

Presidente da SIFA

Coordinador da edición

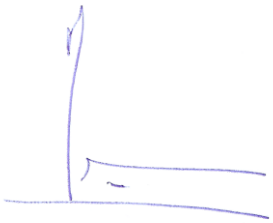
USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Marcelino Agís Villaverde, catedrático de Filosofía de la USC, coordinador de la edición del libro *La Filosofía Hoy. Necesidad de las Humanidades en la construcción del mundo del futuro* (ISBN: 978-84-123871-5-5-1), coeditado por la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), sociedad científica de carácter internacional con sede en Santiago de Compostela, de la que soy presidente; y por la Revista *Critical Hermeneutics,* con sede en la Universidad de Cagliari (Italia), de la que soy co-director,

INFORMA

Que la Profesora Rocío Carolo Tosar cuenta con la autorización de la SIFA y de la Revista *Critical Hermeneutics,* como entidades coeditoras de dicho libro, así como de los coordinadores de la edición, para la reproducción total o parcial en su tesis doctoral del capítulo titulado "El lenguaje y las lenguas en la Filosofía contemporánea: Ramón Piñeiro y Martín Heidegger" (pp. 213-230)

Y, para que así conste, firmo el presente documento en Santiago de Compostela a día 1 de diciembre de 2022.



Catedrático de Filosofía

Presidente de la SIFA

Co-director de *Critical Hermeneutics*

Marcelino Agís Villaverde, catedrático de Filosofía da USC, coordinador da edición do libro *4 Mulleres de palabra/4 mujeres de palabra* (ISBN: 978-84-19304-00-1), editado por IBERSAF (Madrid) da que é director xerente D. José Luis Pardo Armesto

INFORMAN

Que a profesora Rocío Carolo Tosar conta coa autorización da Editorial IBERSAF (Madrid), así como do coordinador da edición, para a reprodución total ou parcial na súa tese de doutoramento dos capítulos titulados:

- "*Saudades*: poesía e pensamento en Rosalía" (pp. 23-29).
- "Sentimento metafísico: a 'negra sombra'" (pp. 30-35).

E para que así conste, asinamos o presente documento en Santiago de Compostela a día 1 de decembro de 2022.

AGIS VILLAVERDE MARCELINO - 35294704P

Firmado digitalmente por AGIS VILLAVERDE MARCELINO - 35294704P
Fecha: 2022.12.02 09:10:23 +01'00'

José Luis Pardo Armesto
Director Gerente Ibersaf Eds.

Marcelino Agís Villaverde
Coordinador da edición

Marcelino Agís Villaverde, catedrático de Filosofía da USC, coordinador da edición do libro *Sobre a Saudade. VII Colóquio Luso-Galaico: nos 90 anos de Carlos Baliñas Fernández & nos 100 anos da Revista Nós* (ISBN: 978-989-677-188-1), editado por Zéfiro Edições (Sintra-Portugal)

INFORMA

Que a profesora Rocío Carolo Tosar conta coa autorización de Zéfiro Edições (Sintra- Portugal), como entidade-editora do devandito libro, así como do coordinador da edición, para a reprodución do capítulo titulado "Tres xeracións unidas pola saudade" (pp. 212-224) total ou parcial na súa tese de doutoramento.-

E para que así conste, asino o presente documento en Santiago de Compostela a día 1 de decembro de 2022.

Pola Editorial: Director da Colecção NOVA ÁGUIA (Zéfiro Edições)

Renato Epifânio

Polos coordinadores da edición

AGIS VILLAVERDE MARCELINO - 35294704P

Firmado digitalmente por AGIS VILLAVERDE MARCELINO - 35294704P
Fecha: 2022.12.02 09:11:16 +01'00'

Marcelino Agís Villaverde

Ramón Piñeiro (1915-1990), intelectual, activista da lingua, político e filósofo, aspecto que se quere destacar. É tras o acontecido durante a guerra civil, cando Piñeiro precisa responder as grandes cuestións da vida e atopa na filosofía o medio para encontralas. Comezando por determinar as principais influencias do pensamento de Ramón Piñeiro, para a continuación intentar dilucidar o seu pensamento filosófico, dividido en tres eidos diferenciados: a súas bases antropolóxicas, a cuestión do linguaxe e o concepto de saudade. A saudade, punto central do pensamento de Piñeiro, é un concepto filosófico que moitos empregaron a longo da historia, a pesar diso, mostrase esquivo e confuso, polo que é necesario un traballo de reflexión dende as bases mesmas do concepto para culminar na saudade ontolóxica.