

IDEAL-ROMANTICISMO EN GALICIA. O CASO DA LINGUA

Ángel González Fernández
Universidade de Santiago de Compostela

INTRODUCCIÓN

O mundo conceptual e estimativo en que están os homes da Xeración *Nós* nítrese, en considerable parte, do clima intelectual e vivencial en que se deran xa algúns dos grandes devanceiros do nacionalismo galego. Trátase dun mundo que é de radicación ideal-romántica na súa configuración conceptual básica, e que se afianza ademais nese preciso sentido durante os anos do primeiro tercio do século XX, non só porque ese ideal-romanticismo confire fundamentación filosófica ás teses nacionalistas, senón tamén porque se ve corroborado en grande parte pola coincidencia con elementos fundamentais das posicións vitalistas e das filosofías do retorno, por entón puxantes e coas que, desde logo, se sintoniza.

Este ideal-romanticismo, que é vitalista ou, mellor, espiritual-vitalista e nalgún sentido tamén neotradicionalista, configúrase entre nós como unha posición filosófica de peculiares riscos que ben podería ser chamada celtismo filosófico ou ontoloxía celtista. Iremos vendo, en efecto, que, máis alá do celtismo cultural e histórico-etnográfico, coas súas idealizacións e, desde logo, coa súa problematicidade epistemolóxica, este celtismo filosófico a que agora nos referimos e ó que en canto tal non se lle ten prestado a atención debida, vertebra o mundo conceptual dos homes de *Nós*. Cada un deles aporta precisións e matices a unha articulación conceptual que en todos eles se presenta como reflectindo unha configuración case dialéctica da realidade: a realidade, isto é, a realidade nacional galega, é de conformación dualista. É

nor-continental, por un lado, e é, por outro, *atlantista*. Nordismo e atlantismo son, en efecto, a forma en que se realiza, nos alicerces da realidade galega, a conxunción idealista e romántica do *Espírito* (A Idea é Tubinga e é Heidelberg, pero é moito antes *home céltico*, como dirá Otero) e a *Terra*, a vizosa terra que os aires húmidos do Atlántico lamben. *Idea* e *Terra*, home céltico e beiramar atlántica, son a forma en que se concreta no espacio e no tempo galegos a dualidade radical ideal-romántica de Espírito e Natureza. Por Espírito ou por Idea a realidade galega é acción, creación, pulo, proxección e, desde logo, universalidade. Por Terra é concreción, relevo fisionómico, singularidade e diferenca. O espírito pon realidade; a *diferencia* –insístese– *é existencia*.

A esta peculiar concreción ideal-romántica que é a filosofía que chamamos *celtismo*¹ apórtanlle significativas precisións, tanto Otero Pedrayo coma, sobre todo, Vicente Risco (que a fai entroncar aínda con concepcións espiritualistas e irracionalistas provenientes do mundo oriental), destacando, ó propio tempo, tanto un coma outro as inconfundibles resonancias cristiás que xa o idealismo levaba moi dentro e ó que, por iso, tampouco lle son alleas nin a noción de encarnación-salvación realizadora (a Idea asume corporeidade e desa *encarnación* provén a realidade con sentido), nin a visión escatolóxica do final liberador e reintegrador do espírito en si mesmo. A este final refírense tamén os nosos autores cando falan, por exemplo, do triunfo definitivo da *civilización universal* ou, en expresivos termos de Otero, de *cando se ceiben os espíritos pechados nas rochas, nos animais, nos homes e se organicen como vibracións dun mesmo espírito*.

Dentro deste mundo conceptual está tamén Castelao. El que, desde logo, non é o que se di un filósofo, está sen embargo nunha filosofía. E estao, como iremos vendo, de forma activa, isto é, de forma plenamente creativa, transcendendo desde o primeiro momento posicións soamente asuntivas e expositivas, por máis, sen embargo, que a súa creatividade se mova, non tanto na liña da profundización abstractiva, canto na das formulacións aplicadoras desta filosofía de fondo ó ámbito plural da realidade da arte e da literatura, ó da operatividade social e, sobre todo, ó da proxección e praxe políticas.

¹ Con referencia a estas mesmas formulacións de sentido ideal-romántico, fala Carlos Baliñas de *Filosofía da Historia* nos homes de Nós. Véxase o seu traballo *A ideoloxía da xeneración Nós*, de moi próxima publicación.

1.- CELTISMO COMO FILOSOFÍA DA HISTORIA

Dentro do proceso de concretización e diferenciación do espírito cara a formación da realidade nacional, os homes de *Nós* fan referencia á transcendencia do elemento *Terra*. Nada, en efecto, é considerado tan singularizador, tan concretante e, ó propio tempo, tan afirmante como a terra. O momento espacial é, en comparación coa inestabilidade e debilidade do momento temporal ou histórico (ó que Castelao, concretamente, non reconece carácter determinante na conformación da nacionalidade), a referencia realizante e personalizadora por excelencia.

Pero este *momento espacial*, a terra, dista moito tamén de ser exclusivamente o marco xeográfico ou a paisaxe sen máis, por importantes que estes poidan ser. Vívese, neste sentido, en fonda comunidade espiritual co idealismo romántico e, en concreto, schellingniano, que ve na natureza a outra cara do espírito. *Na paisaxe hai máis* non se cansa de repetirilles Castelao ós pintores que adoitan quedarse na cara externa da paisaxe, e isto é, sen xénero ningún de dúbida, o que o afasta a el irrecuperablemente de moitas das manifestacións da pintura impresionista. Galiza é, si,

unha unidade territorial harmónica, de formas e de cor,
perfectamente diferenciada do resto de Hespaña.

Xa era

unha illa de pedra cando Hespaña xacía no fondo dos mares
primitivos.

Unha ínsua de rocas ígneas, criadas polo lume astral, e que xurdía,
outa e forte, dos mares primitivos, en cuio caos xacía aínda o que
chamamos Hespaña (SeG, 41).

Ou mesmo se fai constante referencia á

arquitectura barroca do noso chan, labrada en pedra granítica,
sempre cuberta por un manto de zugoso verdor.(SeG, 41)

Pero a Terra é tamén, e sobre todo, a fonte da que emana a *incoercible enerxía* que, facéndonos ser diferentes, fainos ser existentes:

O miragre da existencia diferenciada de Galicia, a través de tantos
erros e miserias históricas, proba que do chan galego xurde unha
enerxía incoercible, capaz de facernos inmortais.(SeG, 33)

A Terra, que é, pois, *corpo* de asentamento con respecto a *alma* nacional personalizada e diferenciada, é tamén un elemento xa de seu permeado de enerxía simpática, pulante e constructiva, e non só como consecuencia da acción sobre ela do ser humano, do espírito subxectivo, senón como *fondo primitivo*, como encarnación obxectiva do propio espírito que nela cobra, e ó seu través, realización específica.

A implicación da Terra no discurso nacionalista dos homes de *Nós* deriva, pois, tanto da operatividade transaccional dela coa alma do pobo que a habita, como da súa mesma condición de encarnación do espírito que nela se fai naturalista e romanticamente presente. A Terra é corpo, mais corpo xa de seu animado.

Galiza endexamais foi arrasada totalmente e permanece fiel ao *fondo primitivo* en que se criou, nunha continuidade dos seus paisaxes históricos e na posesión das esencias eternas. (SeG, 249)

A dinámica transaccional da *Terra* e da *alma do noso pobo* é a que permite falar a Castelao, en termos idealístico-románticos, do *xenio creador da Terra Nai*, e así se constitúe ela verdadeiramente en *Matria*. Dentro do organicismo romántico que se profesa, a Terra é sen dúbida o momento máis evidente de subsunción da compoñente frénica na simpática: alí onde a concretización se resolve en personalización e a suxeición especificante en *poder máxico: enerxía incoercible, xenio creador*.

Castelao refírese á Terra como *o que non podía morrer*; non o faría como consecuencia da incidencia transaccional nela do espírito, nin, no caso, como acentuación extrínseca e exacerbada dunha compoñente frénica aniquiladora:

porque por moito poder que o Estado centralista tivese, sempre resultaría impotente para converter o noso territorio en planura castelá.(SeG, 42)

Esta perdurabilidade na liña das esencias, que se cumpre no plano espacial ou terrenal, non se deu de todo, sen embargo, no que respecta á dimensión temporal. O espírito, polo de pronto, asume condición temporal e cobra tamén, dese xeito, especificación e diversificación personalizante. Resultado directo desta *encarnación* é a *tradición*, á que Castelao apela, precisamente, como a *alma eterna de Galicia*. A tradición, segundo o mellor do tradicionalismo francés é o propio espírito *resolto* no plano da temporalidade. Neste preciso sentido di Castelao que a tradición non emana

do pasado, nin está no presente, nin se albisca no porvir; non é serva do tempo [...] A tradición é a eternidade. (SeG, 36)

É dicir, que se trata dunha temporalidade dada en comercio transaccional coa eternidade, á que lle presta realización no plano do devir natural e da que recibe, ó mesmo tempo, perdurabilidade sen fin e, polo mesmo, independencia óptica e funcional con respecto ó plano da concreción histórica.

Con referencia á concreción temporal dáse unha dualidade de parecido corte á que se cumpre con referencia á dimensión espacial e que fai distinguishible o plano da territorialidade como *matria* en sentido profundo e a súa fenotipación na paisaxe (na que, desde esta perspectiva, sempre, claro, *hai máis*, como Castelao decote repite). Pois tamén, en parecido sentido, tamén a concreción temporal está chamada a realizarse en dous planos: no da conformación radical, a modo de *tradición* (a posición dos homes de *Nós* é claramente subsidiaria da do Tradicionalismo francés) e, por outra banda, no nivel fenoménico da *historia*, en sentido estricto².

A Terra, como fondo creador *matrio* atinxe o nivel da eternidade, como o atinxe, precisamente, a tradición. E a paisaxe constitúese en epifanía cósmica da *matria*, participando en todo do seu personalizador e, ó tempo, indestructible carácter, o cal permite incluso facer referencia á *matria* como *as entrañas graníticas do noso chan*. Non sucede sen embargo outro tanto no que se refire ó nivel da historia, con respecto á *tradición*; a vinculación nouménico-fenoménica québrase aquí por vía de interferencia dunha acción frénica (frénico-freante) de carácter extrínseco, que afoga a realización no plano da historia do xenio autóctono. É, neste sentido, significativo que cando Castelao se refire a Portugal fale do *noso xenio en liberdade*, capaz, xa que logo, de plasmar día a día a tradición eterna en historia concreta. E que cando se refire á nosa historia sexa para renegar dela: dista de estar ó nivel da grandeza dunha *tradición que vive no instinto popular e nas entrañas graníticas do noso chan*. A historia, na medida que nos foi afastando da auténtica tradición, conduciunos fatalmente a unha sorte de degradación:

² Robert Nisbet fainos recordar, con acerto, que *desde el punto de vista de Burke, de Maistre, Savigny y otros primeros conservadores la verdadera historia se expresa, no en forma lineal, cronológica, sino en la persistencia de estructuras, comunidades, hábitos y prejuicios, generación tras generación*. En *Conservadurismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 42-43.

Declárovos que eu renego da nosa historia, porque o pasado non-
os deixou máis que desilusións de vida, sen saber tansiquera cal foi
o seu mellor propósito, e condúxonos fatalmente á degradación
colectiva.³

Da co-incidencia simpático-frénica do espírito cos grandes factores pluralizantes e personalizadores, tanto no nivel biolóxico, coma no espacial e no temporal, xorde a realidade nacional. Desa harmonización transaccional o espírito devén *alma do pobo*, a raza devén *enerxía étnica*, a Terra resólvese en *xenio creador matrio*, e a encarnación no plano da temporalidade, máis que propiamente a historia (sempre susceptible de falseamento por intromisión de compoñentes corrompedores extrínsecos) dá a *tradición*. Trátase, en definitiva, dunha prevalencia conformadora do polo simpático sobre as concrecións frénicas. A *alma colectiva*, a etnicidade, o xenio matrio e a tradición conflúen no *Volksgeist* nacionalitario sobre o que a galegitude óptica se configura:

Un país soio é nación cando descansa sobre unha alma común,
diferente ás demais, incapaz de deixarse asimilar. (SeG, 256)

O *volksgeist* agroma, logo, en *lingua* e en *cultura*, co cal, e como Ramón Maiz subliña, a nacionalidade en Castelao, tanto nos seus configurantes radicais coma nos seus elementos fenoménicos e concienciadores asenta, fundamentalmente, sobre os factores espirituais. É, en definitiva, a consecuencia lóxica e, no fondo, obrigada dun idealismo romántico tan schellingiano como, no fondo, goethiano: máis alá do plano superficial e maleable da historia e mesmo das realidades biolóxicas e, se me apuran, aínda das mesmas concrecións espaciais, asumíndoas e ó tempo transcendéndoas, a realidade é a obra do espírito.

En moi parecidos termos, para Otero Pedrayo a realidade era unha *harmonía* de términos dados entre si en contraposición ou polaridade case dialéctica. Na serie de artigos xornalísticos que publicou baixo o título de *Parladoiro* no xornal *La Noche*, de Santiago, entre 1946 e 1949, son constantes as análises que se fan do antagonismo ou da harmonía entre, por exemplo, *O vento do Norde*, que se presenta *seco, puro, limpo, ideal*, e o do *Sur, húmido*, por contra, *atlántico, vitalizador e florido*. Se aquel, que ven das serras nais do oriente, pode ser de seu, a par que purificador, tamén

³ Castelao: *Conferencias e Discursos*, p. 212.

firente, enarbolando decote *a faca da pulmonía*, este último, que lambe as agras do beiramar, pode ser, igual ca húmido e vitalizador, tamén *putrefaciente*. Hanse combinar entre si, en sucesións, relevos e ritmos alternantes para crear alegría na riqueza, pureza na fecundidade, vitalidade nos rigores da lóxica, coherencia, en fin, e orde na vida sentimental e emotiva. Igual sucede nun lume: hai a *chama branca* e hai a *chama encarnada*. A branca é *lizgaira, vertical, elevadora, idealística, lóxica*; a chama encarnada é, por contra, *pasional, curvada, baixa*, de maior querencia teral. A súa contraposición é igual cá que se dá tamén entre o *pino: recto, afiado, nordista*, e o *castiñeiro: cupular, atlántico, curvo*. Trátase, en definitiva, da mesma contraposición que fai entrar en diálogo, en ocasións, ó *diamante*, ríxido, frío, duro, cortante, e o *mapa*, que é, por contra, formal, curvatural, de representación continental e corporeísta.

É imposible referirnos aquí a enorme variedade das formas en que se expresa por parte de Otero Pedrayo a grande dualidade creadora. Son todas elas formas de referirse, en último termo, á dualidade orixinaria da que xorde a *nebulosa maternal* de Galicia: a da *Idea* nórdica, que chega da man do *home céltico*, e a rebordante vitalidade dos humidais atlánticos e fisterráns. En efecto, *a primeira idea de Galiza nace na historia cando dunha orixinaria terra ignorada saíron os primeiros celtas migratorios*. A peregrinación foi de séculos. Mais

un día –¿Quen sería home de imaxinar a emoción dos primeiros celtas chegando á beira do mar?– a cabalgada migradoira ficou extasiada diante outra cabalgada de ondas despeitadas avanzando en formación rítmica sempre renovada á conquista da terra.⁴

E foi entón cando se produciu a fecundación ideal-naturalista, da que xorde a *nebulosa maternal de Galiza*:

A pedra, a mar, a chuvia, o luar, os piñeiros, agardaban pola presenza do home céltigo –a conciencia– como a masa dos instrumentos e artistas da orquestra agardan pola primeira medida de batuta do *kapelmeister*. Son nada sin il. Mais il non sería sin eles apenas idea pura, un arquetipo divino, platónico, infindo –sin forma–, perdido no espacio. Coa primeira conciencia céltiga –do

⁴ *Morte e Resurrección*, ...p. 109.

pobo, pois a individualidade estaba ben lonxe- callou o principio da nebulosa maternal de Galiza.⁵

A dualidade orixinaria é ideal-terral: a daquilo que en si mesmo sería (e non deixaría de ser) *idea pura*, *arquetipo* ó modo platónico, e do que, por contra, é pedra, mar, chuvia, piñeiros...: a nosa terra. Tamén o formula así, con referencia ó home, o microcosmos galaico:

Teimemos alentar do *aito puro* do espírito, como diría o Gentile, ise simpático filósofo italián. Nun galego, nun celta –Renán, James Joyce, Lamennais, Pondal– o acto puro do espírito mergúllase na intuición –o dolmen–, procura un alén –o románico–, mixturado de beleza orxiástica –barroco–, sin poder fuxir do desespero de non o conqruer –saudade romántica.⁶

Neste mergullamento do espírito –acto puro ou arquetipo ideal– na intuición, isto é, na sensorialidade, dentro do que é a vizosa comparencia da nosa natureza, hai unha das máis expresivas referencias á dualidade dinámica orixinal. O espírito mergúllase na intuición e xorden as distintas manifestacións artísticas. Pero élle esencial ó espírito transcender, liberadoramente, o limitativo nivel de tódalas súas realizacións concretas. Esta condición radicalmente transcendedora acada, ó cabo, un asomo de algo que sería satisfacción (se a insatisfacción fose realmente superable) na saudade. A saudade preséntasenos así, por parte de Otero Pedrayo, como unha especie de institucionalización do *desespero* de non poder, ó cabo, conqruer-lo transcendemento ou a liberación definitiva, que só *máis alá do tempo* podería ser realidade: unha vez esgotada a cadea do real, a do *devalar* das formas. Carlos Baliñas fala de *filosofía da Historia* cando se refire a estas teorías oterianas⁷, que forman parte, segundo a nosa apreciación, do *celtismo filosófico* (ideal-romanticismo celtista), a que xa nos temos referido e sobre o que máis adiante volveremos.

Tamén para Risco a dualidade que conforma a nosa realidade como pobo comparece no plano fenoménico en forma de, por un lado, *sedentarismo* e, por outro, de *cobiza do alén*; un *alén* nunca reducible a ningún tipo de realización concreta. O *sedentarismo* sería comunión fusiva do espírito coa

⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁶ *Ibidem*, p. 118.

⁷ Carlos Baliñas, *A ideoloxía da Xeneración Nós*, inédito de próxima aparición.

terra. E a *cobiza do alén* sería inapagable sede de ir indefinidamente a máis, a máis, sen deixar de ser o que se é no que se é. O ir a máis é consecuencia directa da condición proxectiva e perennemente actualizante do espírito. O *sedentarismo* é consecuencia do engado que na raza produciu a terra. Este engado tradúcese en inviolable consorcio e en inamovible radicación teral.

Os posicionamentos risquiáns pode dicirse que parten de moi fondo e de moi lonxe, dentro do seu complexo e rico mundo mental e actitudinal. Parten xa do seu orientalismo e configúranse de acordo con principios e esquemas ós que Risco lles prestaba adhesión desde moito antes do seu encontro co galeguismo e coa problemática concreta de Galicia, á que, sen embargo, doadamente se adaptan. O seu fillo Antón Risco subliña, por exemplo, a súa inspiración no *yin-yang*, o dualismo chin, do que evidentemente deriva a apreciación da complementariedade e da unidade harmónica dos contrarios:

Risco apoiábase sobor todo no coñecido dualismo chin de yin e o yang. Principios á unha antitéticos e sintéticos, que representan: o yin, a lúa e a terra, o principio pasivo e femenino; o yang, o sol i o ceo, o principio activo e masculino. Pro, a liña que os separa é sinuosa e mais móvil: aquilo que agora é yan, un pouco despois pode ser ying, e o revés; mais é, cada un participa dalgún xeito do outro, o que, graficamente, pódese representar colocando un punto craro na bisbarra escura i un punto escuro na bisbarra crara. O masculino aniña no femenino, coma o femenino no masculino. Porque realmente, ista dualidade é simple aparencia; unha carauta da unidade total, que late no fondo⁸

Pois, coma yin e yang, o *sentimento da terra* e a *cobiza do lonxe*, a pesar da aparente disparidade tendentiva, danse tan entretecidos un no outro que forman inseparable unidade harmónica. O sentimento da Terra é a *emoción do sedentarismo*, que leva ó galego á comunión mística coa natureza, a aperta dependencial con ela:

O sentimento místico defínese dun xeito xeral coma un sentimento de dependencia, e a nosa raza sinte fundamente a súa dependencia da Terra

[...] No noso sedentarismo, no noso sentimento da Natureza (hai) a sobrevivencia indudable dunha emoción ancestral. Eu penso que é

⁸ Antón Risco, *Pensamento de Risco*, Edit. Alvarellos, Lugo, 1978, p. 54-56.

a emoción sagrada dos primeiros avós celtas que aquí chegaron, diante do feitizo da Terra meiga que aquí os prendeu para sempre⁹

A *cobiza do lonxe* resulta de que prenda na Terra e enraíce algo que de seu é incoutable transcendemento; algo que está e non está; que quere estar e quere, ó mesmo tempo, fuxir incansablemente cara a realizacións sempre novas: un alén e un lonxe sempre alén e sempre lonxe, por non poder nunca repousar sobre a determinación e a concretez. Risco acode ós versículos do *Rig Veda*:

Un vello texto da India di: “O Desexo naceu primeiro, e foi a primeira semente do Espírito. El produciu unha separación, unha corda tendida...” Eis a idea que estaba xa nas nosas orixes arias, a idea que, máis ou menos clara, está na alma das razas do Norte de Europa...¹⁰

Ó desexo élle esencial a transcendentalidade, a *alén-idade*: o estar perennemente volcado cara o máis alá distinto e decote distante. O desexo é o contrario da satisfacción e da saciedade, por máis que prenda na corporeidade. Do seu prendemento na singular corporeidade da nosa terra xurdiu a realidade nacional. Pero el sigue aí, exercendo de tal, coma *dinamis* proxectadora cara ó lonxe, en inesgotable posición de transcendencia: é *corda tendida*, é transitividade, é *ponte*, é vección, é despregue e algo, en fin, que se perdería na vacuidade, de non ser pola referencia e o asentamento terreal concreto; pero é, por outra banda, algo que tampouco pode sufrir determinación isolante ou coutamento. Isto é o que, en último término, fai de Galicia e da súa consubstancial europeidade proxección universalista, berce de civilizacións por vir.

2.- IDEAL-ROMANTICISMO CELTISTA E ANTROPOLOXÍA

Castelao é un dos autores de *Nós* en que de modo máis claro se apuran as consecuencias antropolóxicas desta posición ideal-romántica ou celtista a que nos vimos referindo. A lectura atenta da súa obra ensáistica de Castelao permite ir descubrindo, en lugares frecuentemente insospeitados, pequenas

⁹ Vicente Risco, *O sentimento da Terra na raza galega*, en *Leria*, Galaxia, Vigo, 1990, 3ª edic., pp. 20-21.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

formulacións teóricas que, pola súa expresividade e pola súa teimosa reiteración, sitúannos moi pronto sobre a pista de cal é este marco óntico e antropolóxico.

Refírome a formulacións dun teor literal tan sinxelo coma esta, en que a actividade humana (neste caso a artística) é comparada co duo-dinamicismo que rexe o movemento dun corazón:

O arte é un gran corazón, que para latexar [...] necesita dúas forzas contrarias: cando a un corazón se lle corta o nervio frénico, o corazón tolea; cando se lle corta o nervio simpático, o corazón quédase; estas dúas forzas existiron e existirán sempre no arte...¹¹

Esta dualidade dinámica, a que produce o movemento rítmico do corazón, vai ter, precisamente, un carácter paradigmático, de forma que, aínda aplicada á comprensión dos máis diversos tipos de actividade humana, as dúas compoñentes serán invariablemente denominadas *forza simpática*, de sentido puxante, efectuador, proxectivo, e *forza frénica*: reguladora, retentiva, moderadora, canónica. Véxase, por exemplo, unha aplicación concreta do duo-dinamicismo cordial á vida social:

La sociedad humana no puede desarrollarse por la acción única de la fuerza *simpática* ni siquiera por su acción predominante, porque las revoluciones sangrientas significan una crisis del orden y son estados patológicos de una sociedad, pasajeros porque la sociedad no muere. Tampoco la sociedad humana se desarrolla por la acción única de la fuerza *frénica* ni por su acción predominante, porque sin la constante acción revolucionaria la sociedad se estancaría en su evolución y se corrompería. Sólo en la unión de las dos fuerzas descansa el progreso humano.¹²

Ó recoñecemento da necesidade de conxunción das dúas forzas engádesse aquí a apreciación de que esta conxunción ha ser harmónica, equilibrada, rexeitándose en consecuencia como patolóxica, non só a situación de comparecencia exclusiva dunha delas, senón a mera situación de predominio dunha sobre a outra.

¹¹ *O galeguismo no Arte*, en *Escolma posible*, Galaxia, Vigo, 1975, p. 87. (No sucesivo, *GnA*).

¹² *Caderno A*, en *Sempre en Galiza*, ed. crítica, Parlamento de Galicia e Universidade de Santiago, 1992, p. 817. (No sucesivo, *Cadernos*).

Repárese agora na mesma formulación, aplicada ó sistema bicameral, dentro do esquema que Castelao propugna dunha república federal, sobre o que máis adiante volveremos:

A enerxía *simpática* da Cámara popular e a enerxía *frénica* da Cámara nacional asegurarían a viabilidade dunha República parlamentaria.¹³

Nesta mesma orde de cousas, *forza simpática* será chamado tamén o pulo nacionalista e afirmador do galeguismo, que ha ser non obstante *frenicamente* contrapesado coa tendencia federalizante e de sentido universalista. Trátase de conxugar equilibradamente a ollada cara arriba e cara adiante, no proceso de singularización, e a ollada arredor, de sentido harmonizador e solidario.

A actividade simpática consígnase sempre como presente nas accións, nos individuos ou nas escolas ou movementos que se definen polo seu carácter creativo, anovador, puxante, mesmo revolucionario e, se acaso, implicando de seu un certo natural autoafirmador e acrático. A actividade frénica comporta, por contra, sentido retentor, moderador, conservador e, case sempre, realista, factual, concretante e experiencial. Decote chámasele forza simpática, por exemplo, ó Romanticismo e, en xeral ó dionísaco, e chámasele forza frénica ó Clasicismo, o apolíneo. E, neste mesmo sentido, fálase de proxección predominantemente simpática con referencia ós novos, mentres que, ó referirse ós vellos, alúdese a acción frénica. As dúas accións están chamadas a antagonizarse e a harmonizarse en sentido productivo. Falando, por exemplo, de que nas exposicións oficiais non se deberían admiti-las *tolerías* dos novos creadores, de actitudes tan anovadoras e contranormativas, indícasenos, non obstante, que

este criterio (o de admitilos), tan liberal, é simpático; pero é preciso unha disciplina que encarrexe ós anarquistas...A eisposición dos independentes é o nervio *simpático* do arte; así como a eisposición nacional debe sere o nervio *frénico*. Sempre haberá vellos e xóvenes, homes de distintas épocas e polo mesmo de diferentes ideas: que os vellos expoñan xuntos e que os xóvenes

¹³ Sempre en Galiza, 4ª edic., Galaxia, Vigo, 1994, p. 373. (No sucesivo, SeG.)

expoñan xuntos tamén para reitificar ou mellorar ós vellos. Niso estará o equilibrio.¹⁴

O punto de equilibrio entre as dúas compoñentes antagónicas da realidade humana sería, igual ca nun corazón, a situación ideal. Pero é difícil que se dea de todo na práctica. Moitos dos personaxes de *Cousas* son, como veremos no seu momento, un exemplo claro da situación humana á que conduce o predominio dunha ou doutra destas compoñentes dinámicas. *Os dous de sempre*, como tamén analizaremos, constitúen unha demostración palmaria do que é o predominio, case a comparecencia en exclusiva, dunha destas compoñentes: Rañolas é a forza simpática, creativa, elevadora, que, dándose nel como se dá sen contrapeso frénico que faga aturable a circularidade e o ritmo cadencioso e rutineiro da vida ordinaria e estable, devén dinamismo ateleolóxico e, en definitiva, autodestructivo. Pedro é, por contra, pura compoñente frénica, pegado ó chan da vexetalidade e da absoluta inhibición motora.

Formulacións do tipo das que acabamos de presentar, e que iremos analizando con detención, permiten adiantar que Castelao profesa unha concepción duo-dinamicista da realidade, que se manifesta sobre todo no ser e na acción humanas. Estes son na súa configuración e nas distintas formas da súa operatividade o resultado da conxunción, non sempre equilibrada e debidamente harmónica, de dúas forzas de signo contrario: a que pula, incontible, cara a arriba e cara a adiante, levando o humano a se transcender de forma constante, facendo que decote deveña realidade distinta, en sentido sempre creador e sempre anovante, e a outra, de signo contrario: unha forza contrapesante, de atracción teral e, así, retentiva e, en casos, freante, algo sempre de signo gravitatorio, sometedor ó chan da firmeza, da orde, da previsión, da seguridade, da norma, mais tamén, segundo situacións ou coxunturas, ó chan da inmovilidade, da inhibición, do igualitarismo, da morte. A orde frénica é, en efecto, un ordenamento normativo que mesmo pode traducirse en asentamento e acomodo prudencial na realidade dos feitos como, con moita frecuencia, se pode tornar coutante, ou anuladora: algo que opera contra todo o que supoña acción, aventura, risco existencial, afirmación de si, iniciativa ou proxección creadora.

¹⁴ *Diario*, en *Obra Completa*, Akal, 1982, p. 178. (No sucesivo, *Diario*.)

A este *duo-dinamicismo* élle esencial o principio de *contrariedade*, o de oposición contrapesante, e o principio de *unión*: unha unión harmónica, como situación ideal, ou unha unión desharmónica, falta de proporción e coherencia funcional, como con frecuencia acontece na práctica. Neste último caso, a unión resólvese nun desequilibrio que pode resultar favorable a unha ou a outra das dúas forzas, xerándose dese xeito unha situación ou *status* de *carácter patolóxico*, como acabamos de consignar a propósito de *Os dous de sempre*, ou mesmo coma no caso dos *vellos* do drama que, desprovistos de suficiente contención frénica, isto é, de suficiente prevención realista, precipítanse fatalmente no remuíño pasional que os destrúe.

3.- A PERSPECTIVA ÉTICO-ORGANICISTA

A incardinación organicista do individuo na realidade nacional, así como a desta en unidades orgánicas de máis universal carácter, ofrece fundamento para todo un complexo ordenamento ético en que, tanto as unidades-membro (os individuos, na orde intranacional, e as nacións, na inter-nacional) como os propios todos orgánicos, resultan suxeito e término de especiais deberes e dereitos:

Os seres nacionais son anteriores aos Estados e teñen dereito a gozaren da mesma liberdade civil que teñen os seus cidadáns [...] Polo mesmo, estimamos que non hai democracia completa onde os pobos non sexan tan suxeitos de dereitos como son os homes.(SeG, 415-16)

As realidades nacionais, suxeitos de dereitos, sono tamén de deberes, nun sentido que non asoma sequera na perspectiva ilustracionista ou liberal:

As nacións faltarían ó seu deber se non cultivasen con sagro egoísmo os elementos constitutivos do seu xenio permanente; pero, como membros da familia humán, están obrigadas a integrarse nun organismo de rango superior. (SeG, 394)

A este ordenamento ético, por fundarse sobre o organicismo óntico e por ser el en si mesmo unha disposición dos comportamentos individuais¹⁵ de

¹⁵ Como na escolástica, tamén aquí cabería significar que *actiones sunt suppositorum*. Son, como iremos vendo, as realidades individuais os órganos efectivos da acción ou dos comportamentos, radicados nos todos orgánicos.

acordo coas atribucións e prerrogativas das realidades orgánicas (nación, federación estatal, humanidade), chamámoslle *organicismo ético*. Esta ética organicista coexiste, xa que logo, coa de nivel individual (ámbito de dereitos e deberes interindividuais) e coa de nivel social (ámbito de dereitos e deberes das sociedades entre elas e cos individuos).

A fundamentación óptica deste organicismo ético ou comportamental resulta fácil de captar se se parte da consideración de que, dentro do mundo conceptual en que nos achamos, o ser, isto é, o que as cousas en si mesmas son en esencia ou por *natureza* é bondade e é, polo tanto, realidade paradigmática ou normativa respecto da liña dos comportamentos. A realidade é, en efecto, obra do espírito; é, en último término, o resultado da epifanía temporal e espacial do Absoluto.

Pero, isto non obstante, decote acontece que a liña dos comportamentos, ou a dos feitos concretos, afástase da do ser en si ou da natureza, e sucede entón que se crea unha distinción e unha distancia entre o plano do ser en si e o plano do ser de feito. Aquel, o plano das esencias, é o da idealidade, é dicir, o do ideal, tomando tamén o termo no sentido de paradigmático ou normativo. E estoutro, o plano do ser de feito, pode acharse moi lonxe do das esixencias ideais ou perfección debida. Castelao, como veremos, expresaba esta distinción e esta distancia ó precisar entre *tradición* (o plano das esencias, a *eternidade*) e *historia*: os feitos concretos, reais *de facto* e non, se cadra, *de iure* ou *in essentia*, por inadecuados ás esixencias do paradigma.

Desde estes supostos pode entenderse no seu correcto e integral sentido o gran precepto organicista en que de mil maneiras se postula *se-lo que se é*, é dicir, ser *de facto*, no terreo dos comportamentos, o que se é en esencia ou por liña de natureza. Vixe plenamente aquí o grande lema da moral fichteano: *cumpra coa túa definición*. Desde esta perspectiva, é doado entender, por exemplo, que ser *de facto* galego sería a primeira grande esixencia ético-organicista que se lle presenta a todo aquel que por liña de nacemento ou natureza (por *definición* ou explicitación da súa esencia) é galego. Ou, o que é o mesmo, a incardinación óptico-orgánica na realidade nacional xa en si mesma é fonte de deberes: pon transcendencia na liña dos aconteceres individuais, sin necesidade de que os individuos se comprometan nun pacto social ou moito máis alá dos estrictos termos dese pacto. En definitiva, pola asunción plena da súa incorporación na realidade nacional o ser humano elévase e universalízase. A pequenez do eu singular e empírico supérase mediante a súa incorporación a un eu superior. E esta incorporación

implica unha elevación do ser e do obrar do individuo ou, mellor dito aínda, pon o seu obrar á altura do seu auténtico ser; o seu ser nacional.

En parecido sentido, a afirmación de que *non pode haber homes libres en países que carezan de liberdade* (SeG, 52) só se pode facer desde un organicismo: desde unha concepción segundo a cal a sorte dos singulares se considera condicionada pola do universal conxuntivo a que pertencen. Este organicismo, que comeza por ser de sentido óntico (os singulares corren a sorte do universal por estaren incardinados nel, a modo de partes nun conxunto orgánico) é tamén un organicismo de sentido ético: carece de sentido empeñarse pola liberdade individual, desentendéndose ó propio tempo da liberdade do pobo en que se está onticamente radicado.

Esta carencia de sentido viría dada, en efecto, non só pola ineficacia do esforzo, senón tamén pola súa falta de referencia solidaria. Esta ausencia de solidariedade na orde operativa, cando se dá de feito a dependencia orgánica e de sentido óntico, resulta a determinante da ineficacia do esforzo: vai por fóra do camiño do que as cousas en esencia son. A falta de eficacia e a falta de solidariedade resultan, en definitiva, falta de sentido da realidade: de non aterse ó que as cousas en si mesmas son.

Pero hai máis: cando se insiste en que non pode haber homes libres en pobos que carezan de liberdade, estase a denuncia-la terxiversación institucional implicada no feito de recoñecer liberdades democráticas ós individuos sen llas recoñecer ós pobos en que aqueles están onticamente radicados. Isto equivale a, por un lado, negar dereito de comparecencia democrática ós pobos e, por outro, pretender facer dos individuos seres en estado *de levitación*, sen radicación nacional ou teral, isto é, seres abstractos: xa non hai individuos reais senón, simplemente, cidadáns dun estado. Pero legislar para cidadáns dun estado unitario é facelo para abstraccións, non para o home real, incardinado na pluralidade diversa dos pobos, das nacións e, así, tamén das problemáticas.

De todo isto séguese que a negación de dereitos democráticos ós pobos vai acompañada necesariamente da negación da súa efectividade ós individuos reais, que se verán, como consecuencia, na posible coxuntura de ter que exercer-los seus dereitos cidadáns contra si mesmos como individuos reais.

Así como o principal dos dereitos da nación é *gozar da mesma liberdade que teñen os seus cidadáns* (e mentres isto non se dea Castelao entende que

non pode haber democracia), o principal dos seus deberes é o de *contribuír á civilización universal*. Pero este deber, que para o seu cumprimento require por parte das nacións a efectividade do dereito a disfrutar de liberdade, vai indisociablemente unido ó deber das nacións de *cultiva-los elementos do seu xenio permanente*. Parecen dous deberes de sentido contraposto, pero non o son. Só, en efecto, cultivando os valores propios, isto é, os do espírito en nós (no nivel da particularidade nacional) se cultivan os valores do espírito en si, quere dicirse, tal como se dan no nivel universal da súa encarnación tempo-espacial; na humanidade. No fondo alenta o problema, a que xa nos temos referido, da incardinación óptica do particular no universal e o da realización operativa deste naquel, así como nas realidades singulares ou individuais.

Con bo criterio ideal-romántico, Castelao oponse rotundamente a que se lle pretenda dar lexitimidade e operatividade a un *internacionalismo* que postule pasar pola *morte das patrias*, como se a perspectiva universalista resultase incompatible coa particularista ou nacional. Rexeita, así, con firmeza

ós pseudopacifistas, para quenes o internacionalismo supón a morte das patrias, convertendo así o mundo en campo único onde a loita de clases reemprace ós antagonismos nacionaes. Preferimos a verba *universalismo*, que respecta os valores culturaes que distinguen aos grupos históricos. (SeG, 394)

En definitiva, a realidade particular ou nacional e a universal ou Humanidade (que, coma moitos románticos, os homes de *Nós* adoitan escribir con maiúscula) son de base coincidente, en función da unidade transcendental do espírito, necesariamente compatible coa heteroxénea parcialización realizadora en tempos e espazos. Pois ben, a mesma congruencia de sentido óptico que se dá entre o universal e o particular fundamenta a súa congruencia funcional no terreo de dereitos e deberes:

Os universalistas non renegamos do amor á patria e á humanidade, compaxinando ambos amores en perspectivas posibles, en froitos de paz.

Estas afirmacións cómpre entendelas desde o posicionamento expreso e reiterado en que Castelao se mantén de que non pode haber paz auténtica que non pase polo recoñecemento efectivo das personalidades e dereitos das distintas nacións (mesmo, claro, das que conviven baixo a mesma estrutura estatal-federal). Este sería o pacifismo auténtico, contraposto ó

pseudopacifismo *internacionalista* a que se refería nas liñas máis arriba reproducidas.

Todo un programa ético-organicista é o que se contén no parágrafo con que Castelao prosegue o seu discurso da páxina 394:

As nacións faltarían ao seu deber se non cultivasen con sagro egoísmo os elementos constitutivos do seu xenio permanente; pero como membros que son da familia humán, está obrigados a integrarse nun organismo de rango superior.

Esta esixencia ética de transcende-los límites da particularidade, en liña coas imposicións da universalidade fundamental ou óntica, remata con esta clarificadora advertencia:

Esta breve referencia soio ten por obxecto descubrir o receio que os sectores da emoción espiritual seguen mantendo en contra da doutrina materialista, aplicada ó internacionalismo.

Nacionalismo integrador ou *internacionalista* e simple *internacionalismo* contrapóñense a modo de *espiritualismo* e *materialismo*. Só, en efecto, cabe falar autenticamente de *familia humán* cando se está no convencemento de que as distintas nacións son en realidade o efecto da parcialización do único espírito, consecuencia da súa realización no tempo e no espacio (nos tempos e nos espazos). Pero esta parcialización, que orixina e configura distintas nacións, non destrúe como tal a grande unidade espiritual de base que é a humanidade. Estamos, pois, ante un nacionalismo esencialmente integrador ou internacionalista ou, se se quere, humanitarista, por estar fundado sobre a realidade unha en esencia e fenomenicamente múltiple do espírito comparente.

4.- DE BABEL Ó PARAÍSO: A REALIDADE DA LINGUA

Os homes de *Nós*, debedores como son dunha cultura de radicación xudeo-cristiá, e dirixindo o seu discurso a un pobo firmemente santado nesa cultura, fan con frecuencia referencia ós grandes mitos bíblicos. Castelao, en concreto refírese ó mito do Paraíso e ó de Babel, pero faino en sentido decote moi diverxente con respecto ás referencias que a eles fan Otero e mais Risco.

Concretamente, o paraíso que soña Castelao e co que pretende que os galegos soñemos non é, precisamente, o *paraíso perdido*, o que queda atrás,

o paraíso dunha felicidade que el interpreta vinculada á vía da inconsciencia animal e á da impersonalidade; deste paraíso é do que cómpre ir arredándonos cada vez máis; este arredamento é reafirmación na hominidade e, polo tanto, aproximación á divindade:

A variedade de culturas, de linguas, de modos de vivir e de pensar, son os xeitos de superación, e pola loita que imponen –ás veces sanguiñenta–, imos arredándonos do paraíso. (SeG, 222)

A este propósito é claro que

As relixións que veñen do Oriente pretenden un imposible: que regresemos ó paraíso animal. ¿Cando virá unha relixión que nos eleve a Deus? Todo consiste en ver o Paraíso atrás ou diante, no pasado ou no futuro. (Cadernos, 823)

Se o paraíso, en efecto, queda atrás só cabe a resignación. Pero se, por contra, o paraíso é unha posibilidade de futuro, o adecuado é traballar esperanzadamente por ela: o horizonte da felicidade e o da perfección coinciden.

O paraíso de Castelao é o *paraíso que ven*, un paraíso que se inscribe no futuro. E a traxectoria cara a el pasa necesariamente pola diferenciación, pola diversificación, pola personalización; a pugna, o contraste e a loita son progresividade perfecta. O paraíso previo ou antecedente, aquel do que cómpre máis ben arredarse, era un paraíso soamente *frénico*: a orde era suxeición instintiva e era, dese xeito, uniformidade, homoxeneización e igualitarismo animais, sen posibilidade de proxección persoal ou xenio creativo.

O *paraíso que ven* será, por contra, de condición *simpático-proxectiva*, asentado sobre o pulo personalizador e diversificante; a liberdade non é igualitarista. Pero o paraíso será tamén frénico, compatiblemente frénico: a liberdade, por vía de autocontrol e de autolimitación pactante, conducirá á orde; non ó caos, ó estragamento e á morte, como interpreta o relator bíblico:

La unión de los hombres debe estar condicionada por un pacto tácito nacido del respeto a los ideales ajenos o del pacto federal, porque la uniformidad no se aviene a nuestra naturaleza. (Cadernos, 816)

A liberdade entendida como ceibamento da suxeición frénica ó igualitarismo animal, lonxe de levar á *igualdade*, propugnada pola

Revolución Francesa, conduce xusto ó diferencialismo e á diversidade personalizadora. Pero leva tamén, e desde aí precisamente, ó autocontrol frénico e ordenador: ó pacto, ó pacto democrático e ó pacto federal. E é que a orde e mesmo a suxeición frénica fundaméntanse na personalidade e no emprego racional da liberdade. Isto é o que, en definitiva, asegura *o ascenso cara á perfección, na que será posible a fraternidade*.

O que sucede é que, polo de agora, aínda nos achamos na etapa da multiplicación pluralizante, *moi lonxe do fito terminal*:

Aínda estamos no mito da torre de Babel, cando as greas de homes comezaron a falaren linguas diferentes e non se entendían. (SeG, 222)

En relación con esta apreciación do que é a dinámica do avance perfectivo humano, Castelao asoma a unha certa formulación dialéctica de parentesco fichteano: o avance pasa, como dicimos, pola diversificación pluralizante e personificadora; camiña a través do contraste antitético, da pugna e da loita, cara a sintetización harmónica final, na que a perfección será conciliación e fraternidade.

Neste preciso sentido, tampouco son infrecuentes as alusións directas de Castelao a unha dialéctica en sentido máis propio:

A humanidade, no seu movemento car'a perección está comandada por unha ley tan forte com'a que goberna o movemento dos mundos [...] Algúns aseguran que, por unha necesidade natural e misteriosa, a maxinación creadora, en pé de inventar, concibe sempre unha idea contraria á que determinou o acontecemento precedente. Cando unha idea trunfa de todo no mundo, axexa solermeñamente a idea contraria. (CCeD, 69)

Dentro deste contexto de diversificación pluralizante e mesmo contradictora e pugnativa, de indubidable sentido dialéctico, introduce Castelao a súa interpretación do mito da torre de Babel: a multiplicación das linguas e das culturas (a dos pobos, en definitiva), moi lonxe de ter que ser tida como castigo, é factor de pluralización, de diversificación e algo que actúa, así, en sentido personalizante. Por iso ha ser interpretado coma un avance na liña do progreso perfectivo que nos arreda do uniformismo animal:

Algúns homes –galegos tamén– andan a falaren dun idioma universal, único para toda a nosa especie. Son os mesmos que

buscan a perfección baixando pola escala zoolóxica, deica sentiren envexa das formigas e das abellas. Son os mesmos que perderon o anxeio de chegaren a ser deuses, e renegan das inquedanzas que produz a sabedoría. Son os mesmos que consideran o mito da Torre de Babel coma un castigo, e renegan da vida ascendente. Mais eu dígolles que a variedade dos idiomas, coa súa variedade de culturas, é o signo distintivo da nosa especie, o que nos fai superiores ós animaes. Valaí vai a demostración: un can de Turquía oubea igual que un can de Dinamarca; un cabalo das Pampas arxentinas rincha igual que un cabalo de Bretaña. ¿E sabedes por que? Porque os probes animaes aínda están no idioma universal. (SeG, 40)

Tamén a este propósito resulta significativo constata-la proximidade das argumentacións de Castelao e as dos representantes xenuínos do Tradicionalismo filosófico francés. Neste caso é De Bonald quen, rompendo coa habitual lectura en negativo do mito bíblico verá tamén en Babel un signo de avance na configuración e personalización da sociedade, así como unha garantía contra a opresión imperialista dos pobos. Con referencia, por exemplo, ós *philosophes* da revolución e o seu afán por senta-las bases dun imperialismo cultural que xustificase, en nome do progreso, o imperialismo político, consigna:

El partido filosófico, para conducir su obra a la perfección, buscaba, en cuanto lo podía, hacer desaparecer la diversidad de los idiomas, propagando por Europa el gusto del idioma de la sociedad en la cual su obra estaba más adelantada. Cada pueblo debe conservar su lengua, porque cada lengua basta a las necesidades del pueblo que la habla, y que puede perfeccionarse con su constitución.

En liña con estas apreciacións, e comparando a situación na que el estaba directamente implicado coa que se daba nos tempos de Babel, apunta:

Noté que hoy, igual que entonces, la diversidad de los idiomas ha sido el mayor obstáculo a la *conclusión de la obra de la impiedad y del orgullo*.¹⁶

¹⁶ *Teoría del poder político y religioso*, p. 110.

En efecto, a diversidade dos idiomas resulta o grande baluarte defensivo contra os intentos homoxeneizadores e asoballantes dos imperialismos de todo signo. Tamén o vía así Castelao:

Un idioma non nace pola vontade xenial dun grupo de homes; nace pola predisposición psicolóxica dun pobo, que, en condicións históricas favorables, crea unha cultura e a súa correspondente maneira de expresión. Porque un idioma é o corpo sensible dunha cultura, e todo atentado á lingua peculiar dun pobo representa un atentado á súa cultura peculiar. Mais os pobos teñen unha forza máxica, invulnerable, e por iso as nacións asoballadas poden verse privadas do seu poder creador, ou poden converterse en parásitos da cultura dominante; pero endexamais se deixan assimilar. O problema do idioma en Galiza é, pois, un problema de dignidade e de liberdade; pero máis que nada é un problema de cultura. Estamos fartos desa cultura esterilizada que nos fan mamar por biberón. Nós queremos mamar a cultura da propia teta. (SeG, 40)

No fondo, acontece que

pode unha lingua imporse violentamente e conquistar un imperio; pero entrementes non desaparezan as linguas sometidas este imperio será mudo para o arte e calisquera outra creación do espírito, e despois de triunfar totalmente a lingua imperial fica sometida a unha descomposición e, por ende, á morte. (SeG, 223-224)

Xa tamén De Bonald sostiña que a variedade das linguas constituía, por unha banda, o factor fundamental de cohesión interna dentro de cada grupo humano e, por outra, un factor decisivo de pluralización e diversificación inter-nacional. Referíndose, así, á multiplicación dos descendentes de Adán e á necesidade do asentamento das comunidades humanas sobre a orde, tanto nacional como internacional, apunta:

¿Y como fijar las sociedades entre hombres cuyo gusto por la independencia era tan grande y a quienes las necesidades de la vida pastoril favorecidas por la constante belleza del clima, invitaban a viajar sin cesar, y que, para desplazarse, sólo tenían que levantar sus tiendas de campaña y seguir sus rebaños? ¿Como decir a los unos: vosotros os fijareis aquí, y a los otros: vosotros permaneced allí? ¿Qué montañas, qué ríos habrían podido parar su humor vagabundo? Dios, voluntad general, conservadora de las

sociedades humanas, atará, por decirlo así, a la *gleba* las diversas sociedades: hará, así, a cada pueblo siervo del país que habita; trazará, entre las diversas sociedades, unos límites que el hombre tratará en vano de derribar. En efecto, las sociedades ya no se entienden entre ellas; veo nacer la diversidad de los idiomas, potente medio de *reunión* entre las familias y de separación entre las sociedades.¹⁷

Tanto o principio de cohesión interna como o de separación autonomista erixen a diversidade lingüística como a grande defensora contra o imperialismo. E así como no relato bíblico a diversidade de linguas foi o grande obstáculo contra a *conclusión da obra do orgullo*, hoxe esa mesma diversidade garanta o pluralismo personalizador dos pobos defendéndoos dos intentos de asoballamento unificador que destruíría a pugna perfeccionante e o enfrontamento dialéctico e, dese xeito, tamén o avance do progreso perfectivo.

É, así e todo, preciso non perder de vista en ningún momento que, dentro do que é a concepción dinamista que Castelao profesa da realidade humana, a fase de Babel é iso, unha fase: *aínda estamos no mito da torre de Babel*. Pero a dinámica perfectiva tende á súa superación no paraíso: no paraíso que ven.

O que ese paraíso suporá con respecto á *fase* de Babel, e a diferenza dela, será o *pacto* no que se supere en harmonía e en *fraternidade* auténtica (que nunca en *igualdade* homoxeneizadora e despersonalizante) a actual pugna, a loita (*ás veces –di– sanguiñenta*) por defende-la nosa identidade personalizadora, mesmo acentuando ata o extremo o seu carácter diverso e contrastante. Ei-la xustificación que aprecia na loita nacionalista; unha loita, se por ben é, chamada, claro, a ir mitigando ardor combativo, a medida que se vaia facendo máis próximo o *paraíso que ven*:

Por un lado certo é que

Hoxe por hoxe a existencia das nacións é boa e necesaria. Elas son a garantía da liberdade, que perdida estaría se o mundo non tivese máis que unha lei e un amo (SeG, 400)

Mais tamén cómpre ter en conta que

¹⁷ *Ibidem*, p. 109-110.

Con tal que as nosas arelas federalistas se visen cumpridas, Galiza cedería voluntariamente dos seus dereitos todo canto fose indispensable para crear a soberanía do Estado hespañol: pero sendo demócratas verdadeiros e arelando a unión fraternal de tódolos leaes, estamos dispostos a ceder, tamén, da nosa posición doutrinal, canto sexa preciso para construírmos o futuro benestar da nosa Terra. Frente a un *separador* sentímonos intransixentes; fronte a un amigo sentímonos dispostos a pactar; fronte a un irmán somos capaces de ceder parte do noso ideario.

e, en relación con todo isto, non se pode de xeito ningún perder de vista que o horizonte perfectivo cara o que Castelao (aquí, evidentemente, con Risco) se proxecta é, como temos visto, a *civilización universal*, isto é, o acervo cultural común da humanidade, ou, sen máis, *o grande concerto da Humanidade*. Tamén neste preciso sentido, o pensamento dos homes de *Nós* se revela herdeiro dunha tradición conceptual que arranca, cando menos, de Herder: a nación é momento óntico-dinámico cara a Humanidade en que se integra e á que integra; a Humanidade non resulta, precisamente, da unidade de individuos en canto tales.

Neste sentido, hai que consigna-lo significativo feito de que, non obstante a fonda pegada fichteana, topámonos lonxe do principio que Fichte tanto defendía da *autarquía espiritual*, que o levaba a proclama-la necesidade de que a nación se pechase en si para conservar intacta e incontaminada a grandeza do seu propio espírito.