

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

ANDERSON DA SILVA OLIVEIRA

**O SENTIMENTO TRÁGICO E O SENTIDO RELIGIOSO
EM MIGUEL DE UNAMUNO**

CAMPINAS

2019

ANDERSON DA SILVA OLIVEIRA

**O SENTIMENTO TRÁGICO E O SENTIDO RELIGIOSO
EM MIGUEL DE UNAMUNO**

Trabalho apresentado para defesa de dissertação do curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

200.1
O48 Oliveira, Anderson da Silva.
O sentimento trágico e o sentido religioso em Miguel de Unamuno /
Anderson da Silva Oliveira. - Campinas: PUC-Campinas, 2019.
121 f.

Orientador: Newton Aquiles Von Zuben.
Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-
Graduação em Ciências da Religião, Centro Ciências Humanas e Sociais
Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas,
2019.

Inclui bibliografia.

1. Unamuno, Miguel de, 1864-1936. 2. Religião - Filosofia. 3. Expe-
riência (Religião). 4. Modernidade. 5. Epistemologia da religião. I. Von
Zuben, Newton Aquiles. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-
Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 22. ed. 200.1

ANDERSON DA SILVA OLIVEIRA

O sentimento trágico e o sentido religioso em Miguel de Unamuno

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 27 de junho de 2019.



DR ALEX VICENTIM VILLAS BOAS (PUCPR)

DR ARLINDO FERREIRA GONCALVES JUNIOR (PUC-CAMPINAS)



DR NEWTON AQUILES VON ZUBEN – Presidente (PUC-CAMPINAS)

*A ciência pode classificar e nomear os órgãos
de um sabiá*

mas não pode medir seus encantos

*A ciência não calcular quantos cavalos de
força existem*

nos encantos de um sabiá.

*Quem acumula muita informação perde o
condão de adivinhar: divinare.*

Os sabiás divinam.

(Manoel de Barros)

RESUMO

OLIVEIRA, Anderson da Silva. **O sentimento trágico e o sentido religioso em Miguel de Unamuno**. 2019. 121 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2019.

A presente pesquisa aborda questões referentes à relação entre o religioso e os ideais seculares da modernidade no que diz respeito à demanda por sentido pessoal para a vida. Busca-se, pois, situar o lugar próprio do religioso no contexto da modernidade a partir da resposta que proporciona para a questão do sentido pessoal da vida. Para tal finalidade, utilizamos como referência a obra filosófica de Miguel de Unamuno, visando, ademais, demonstrar a atualidade da filosofia da religião do pensador e poeta espanhol do começo do século XX. Dentre a vasta produção escrita de Unamuno, a sua obra capital *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) é tomada como o fio condutor para uma análise crítica dos pressupostos básicos da modernidade. Depois de contextualizar seu pensamento filosófico, faz-se uma análise de sua crítica da modernidade, que se fundamenta na crise de sentido e do *niilismo* gerados pelo excesso de confiança na razão técnico-científica, vivenciados pelo próprio filósofo. Para resolver a questão elaborou-se um estudo da exigência de finalidade da consciência para o mundo e da busca de concretização histórica de tal finalidade por meio do conceito unamuniano de pessoa. A concepção teleológica da consciência, elaborada por Unamuno, coloca a necessidade de sentido para a existência no plano afetivo da vida humana. A consciência da morte desperta o sentimento trágico da vida levando a questão do sentido da vida para a esfera do religioso. O homem busca um sentido último para a vida, pois a questão da finalidade de sua existência é no fundo o problema do destino de sua consciência pessoal após a morte. Desse modo o religioso é definido por Unamuno como o *econômico-transcendental*, isto é, como o cuidado pelo porvir da consciência pessoal após a morte. Constata-se, assim, o acento antropológico do pensamento religioso de Unamuno, que enraíza o sentimento religioso no anseio de imortalidade, o desejo de não morrer do homem. Deus é apresentado como a substantivação deste sentimento religioso, que é o sentimento de finalidade transcendente da vida humana, pois somente Ele poderia salvar o homem de vir a ser nada, isto é, do desaparecimento de sua consciência pessoal após a morte. Sendo, pois, uma questão irracional, que contraria os dados da razão objetiva, o religioso só pode ser sentido pelo homem moderno a partir de uma fé agônica que vive, pela palavra poética, a contradição entre sua esperança e os dados da razão científica. Para Unamuno somente esta fé, que reabilita o caráter poético do discurso moderno, pode responder à demanda por sentido global para a vida do homem moderno.

Palavras-Chave: Unamuno, Miguel de (1864-1936); Fenômeno religioso; Modernidade; Filosofia da Religião; Linguagem; Epistemologia.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Anderson da Silva. **The tragic sense and the religious sense in Miguel de Unamuno**. 2019. 121 f. Dissertation (Master of Science in Religion) - Postgraduate Program in Religious Sciences, Pontifical Catholic University of Campinas, Campinas, 2019.

This research addresses questions concerning the relationship between the religious and the secular ideals of modernity with regard to the demand for personal meaning for life. Therefore, we seek to place the proper place of the religious in the context of modernity from the answer he provides to the question of the personal meaning of life. For this purpose, we use as a reference the philosophical work of Miguel de Unamuno, in order to demonstrate the current religious philosophy of the Spanish thinker and poet of the early twentieth century. Among Unamuno's wide written production, his capital work *The Tragic Sense of Life* (1912) is taken as the guiding thread for a critical analysis of the basic assumptions of modernity. After contextualizing his philosophical thinking, an analysis is made of his critique of modernity, which is based on the crisis of meaning and *nihilism* generated by the overconfidence in technical-scientific reason experienced by the philosopher himself. To solve the question, a study was made of the demand for the purpose of consciousness for the world and the search for the historical realization of this purpose through the unamunian concept of person. Unamuno's teleological conception of consciousness places the need of meaning for existence on the affective level of human life. Awareness of death arouses the tragic feeling of life by bringing the question of the meaning of life to the religious dimension. Man seeks for an ultimate meaning for life since the question of the purpose of his existence is at bottom, the problem of the fate of his personal consciousness after death. Therefore, the religious is defined by Unamuno as the *economic-transcendental*, that is, as caring for the future of personal consciousness after death. It is found the anthropological accent of Unamuno's religious thought, which roots religious feeling in the yearning for immortality, the man's desire not to die. God is presented as the substantiation of this religious feeling, which is the feeling of transcendent purpose in human life, because only He could save man from becoming nothing, that is, from the disappearance of his personal consciousness after death. Being, therefore, an irrational question, which contradicts the data of objective reason, the religious can only be felt by modern man from an agonistic faith that lives, by the poetic word, the contradiction between his hope and the data of scientific reason. For Unamuno, only this faith, which rehabilitates the poetic character of modern speech, can answer the demand for global meaning for the life of modern man.

Keywords: Unamuno, Miguel de, 1864-1936; Religious phenomenon; Modernity; Philosophy of Religion; Language; Epistemology.

Sumário

INTRODUÇÃO	7
1 VAIDADE DE VAIDADES	17
1.1 Uma época em crise	17
1.2 A crise de 97: uma experiência de fadiga da razão	19
1.3 Na periferia da modernidade	28
1.4 A <i>hispanidad</i> de Unamuno	37
1.5 Europeização	41
1.6 Dom Quixote e Fausto	47
2 PLENITUDE DE PLENITUDES	56
2.1 <i>Serse</i>	56
2.2 <i>Hacerse un alma</i>	67
2.3 Alteridade, Amor e Fé	77
2.4 A fome de imortalidade	91
2.5 Palavra de salvação: mito e religião	99
3 CONCLUSÃO	109
REFERÊNCIAS	116

Introdução

Em seu célebre livro *Sobre a morte e o morrer*, Elisabeth Kübler-Ross nos fala, um tanto quanto perplexa, que “quanto mais avançamos na ciência, mais parece que tememos e negamos a realidade da morte” (KÜBLER-ROSS, 2016, p.11). Tal situação foi amplamente pesquisada pelo historiador francês Philippe Ariès. Os tempos em que se podia morrer tranquilamente em casa sob os olhares e cuidados da família e da religião, em que a morte “não se apoderava traiçoeiramente da pessoa” (ARIÈS, 2014 p.6), em que a morte era esperada e familiar, não pertencem ao mundo moderno. Na modernidade a morte teria ficado, para usar a expressão de Ariès (2014), *selvagem*. A morte tornou-se um problema doloroso de mais, quando não um tabu, entre nós. Está fora de nosso controle. Logo entre nós, que buscamos um melhor controle sobre os resultados de nossas ações e escolhas! O racionalismo científico que nos prometeu o paraíso na terra, só nos pôde entregar uma terra sem paraíso. O progresso técnico-científico trouxe avanços na esfera socioeconômica, no entanto, quando se trata da questão do valor de cada um de nós, do sentido pessoal de nossa existência, este progresso parece não ter muito a oferecer.

A morte levanta, pois, o problema da finalidade de nossa existência pessoal, e mais tragicamente o de nosso destino último. O que será de minha consciência pessoal, de meu eu depois que morrer? Se este meu eu, que é ao fim todo o meu mundo, desaparece de todo, se chega a nada, todo o esforço em nome de um ideal qualquer não seria em vão? E se a vida simplesmente não tem sentido algum? Não estamos aqui simplesmente fazendo número? Não seria como se realmente fôssemos nada? Estas são algumas das questões que a morte, ou melhor, a angústia de ter de morrer nos suscita cotidianamente. Tendo em vista que a religião sempre ocupou um lugar privilegiado na resposta ao questionamento acerca do sentido da vida, especialmente no que diz respeito ao nosso destino último, nosso problema neste estudo pode ser posto da seguinte forma: qual o lugar do religioso na modernidade? Ou ainda, como o religioso poderia suprir a demanda por sentido global para a existência no contexto da modernidade? Nosso objetivo é, pois, apontar o sentido específico do religioso na criação de sentido para vida.

Para tal fim nos seguiremos o pensamento do filósofo espanhol Miguel de Unamuno (1864-1936). Unamuno viveu em seu tempo a crise niilista da segunda

metade do século XIX. Sentiu a tragédia da vida, pois via em nosso destino póstumo algo muito pior do que a possibilidade do inferno ou a efemeridade da fama. Unamuno contemplava o nada, o total aniquilamento de nossa consciência pessoal. Sua busca de consolo nos ideais da razão moderna fracassou, a razão científica antes nega que corrobora nosso desejo de viver sem fim. Mas a religião tradicional, o catolicismo de sua infância, tampouco o consolou. O homem moderno por mais que queira crer, jamais poderá ter aquela fé ingênua dos homens de outrora. A morte lhe revelou a sua face mais terrível, e o homem se descobriu como um simples *nonada*.

Talvez, o leitor de Guimarães Rosa não deixará passar despercebido que *nonada* é a palavra com a qual Rosa inicia seu Grande Sertão Veredas. *Nonada* é um vocábulo que nós, falantes de língua portuguesa, temos em comum com os irmãos de fala castelhana, e que vem significar tão só: pouca coisa, ninharia ou ainda coisa de pouco valor, ínfima, aquilo que se apequena tanto que nem merece consideração. No entanto, assim como no uso que dela faz *Riobaldo*, a palavra *nonada* aqui quer significar algo mais do que um dicionário pode nos indicar.

Passemos então para a instância de nosso estudo, o apaixonado pensamento de Miguel de Unamuno, e veremos que *nonada* indica um certo sentimento de tensão existencial, de angústia diante do paradoxo da vida, de suas contradições. Esse sentimento se revela em toda sua plenitude quando nos deparamos com nosso fundo vazio, com nosso nada, ou seja, com a presença paradoxal da morte na própria vida. Assim, “Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada” (UNAMUNO, 1997, p.153), isto é, que nós não somos mais do que “sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas” (UNAMUNO, 1997, p. 154).

Nonada fica sendo então a travessia de um nada a outro nada, de uma margem a outra. E, neste caso, o pior que pode nos ocorrer é cair em anonadamento, o que nos leva a um absurdo. lembremos com Unamuno que “un anonadamiento es una nada que no lleva al todo. Mejor no haber nacido. Y mejor no haber nacido es el colmo del absurdo, de la contradicción” (UNAMUNO, O.C. IX, p. 74). Afinal, o haver nascido para uma pessoa tem de ter uma finalidade. Pois, a essência de toda pessoa é o esforço com que trata de perseverar em seu ser, “el

esfuerzo – nos diz Unamuno – que pone en seguir siendo hombre, en no morir” (UNAMUNO, 1997, p. 26). E ocorre que este homem de carne e osso, consciente de sua finitude e não querendo morrer, busca um *para quê*, uma finalidade humana para seu existir. E assim luta o homem para não anonadar-se, para salvar-se.

O esforço deste nonada, o homem, por não anonadar-se, para não chegar a nada, o esforço, enfim, de encontrar um sentido para vida é a essência da experiência religiosa. A preocupação religiosa de Unamuno fundamenta-se no afã de imortalidade do homem. Não é Deus o fundamento da religiosidade, mas o homem mesmo. O sentimento religioso, assim, “se resume en el sentimiento de la muerte y del más allá. Es deseo, la necesidad más bien, de no morir, un sentimiento irracional” (UNAMUNO, 2011 p. 86).

Notemos, pois, que estamos diante de pensamento trágico, que concebe a vida como tragédia. E tragédia em Unamuno (1997, p.33) deve ser entendida como “perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción”. Tal contradição, que é base de nossa existência, estende-se por toda a esfera da vida humana. E notemos, outra vez, que isto o sentia muito bem o nosso, já citado, João Guimarães Rosa. Em conversa com Günter-Lorenz, em 1965, Rosa dizia que “a vida, a morte, tudo é, no fundo, paradoxo” (ROSA, 1965, apud MAGALHÃES, 2017, p.124). E ao ser chamado por Günter-Lorenz de “o Unamuno da estepe, o Unamuno do sertão”, a esta comparação nosso Guimarães Rosa (1965, apud MAGALHÃES, 2017, p. 124) exclama e diz:

Unamuno, sim! Unamuno poderia ter sido meu avô. Dele herdei minha fortuna: meu descontentamento. Unamuno era um filósofo; sempre se equivocam, referindo-se a ele nesse sentido. Unamuno foi um poeta da alma; criou da linguagem a sua própria metafísica pessoal. É uma importante diferença com relação aos chamados filósofos. Além disso, Unamuno inventou também nivola e o nadaísmo; e são invenções próprias de um sertanejo.

Permita-nos então comentar sobre o equívoco de referir-se à Unamuno como filósofo e sobre o de “invenções próprias de um sertanejo”, que nos faz pensar na relação que se pode fazer entre o pensamento de Unamuno e o pensamento ibero-americano.

Desde o ponto de vista racionalista predominante na filosofia europeia de final do século XIX e início do XX, período no qual viveu Unamuno, o pensamento

de nosso autor pecava por ser muito poético, e pouco racional, lógico e formal. Porém, a peculiaridade de Unamuno como filósofo está em sua filosofia agônica. Conforme Cirilo-Floréz (2014, p.18) “la palabra ‘tragedia’ en Unamuno hay que entenderla técnicamente y ello quiere decir que no significa un pensamiento pesimista, sino una filosofía combativa”, isto é, uma filosofia agônica, em perpétua luta. Uma filosofia que não busca superar a contradição, mas que se alimenta dela.

Esta contradição que está latente nas sociedades modernas é expressa de muitos modos por Unamuno no decorrer de sua produção literária. Neste estudo focaremos na contradição expressa na relação razão e vida, ou razão e fé, tal como Unamuno abordou em sua obra *Del sentimiento trágico de la vida*, publicada em 1913. A razão, enquanto faculdade dissolutiva, objetiva e pragmática - nos moldes do positivismo - tende a negar toda e qualquer objetividade aos anseios vitais de uma vida futura ou de uma finalidade transcendente para vida. A razão é no fundo uma força analítica dissolvente. Dessa dissolução não escapa nem mesmo a religião, já que a própria imortalidade, objeto de fé, só pode ser apreendida dentro da temporalidade, no mundo fenomênico compreendido racionalmente. Assim a religião é agônica, isto é, está circunscrita na contradição entre fé e razão. O cristianismo, por exemplo, é visto por Unamuno como uma série de dogmas (Razão) e experiências (Fé), de modo que um elemento não pode prescindir do outro, estando sempre em perpétuo conflito. Como o conflito não deve ser compreendido em termos puramente racionais e lógicos, os filósofos de veia trágica buscam a literatura como recurso de expressão e apreensão do conflito. Por isso, Unamuno expressou seu pensamento na forma de ensaio, novela, poesia, conto, drama, mas nunca na forma de um tratado filosófico sistemático. E aqui temos o Unamuno “poeta da alma”, como o chamou Rosa.

Se quisermos então compreender adequadamente o pensamento filosófico de Miguel de Unamuno, temos que situá-lo dentro de uma tradição de pensamento que, muito por seu caráter não programático, representa a “outra cara da modernidade”, conforme nos diz Cirilo-Floréz (2014, p.19).

Esta “outra cara da modernidade” pode ser vista no que foi chamado por Peter Szondi de, em obra homônima de 1961, *as filosofias do trágico*. Em tal obra, Szondi vê a filosofia trágica nascer com Schelling de modo não-programático, considerando a filosofia trágica como algo tipicamente alemão, “caso se possa incluir nela Kierkegaard e não levar em consideração seus discípulos, por exemplo

Unamuno” (SZONDI, 2004, p. 24). Sobre Unamuno ser um discípulo de Kierkegaard, acompanhamos neste caso a conclusão do estudo de Antonio Collado (1962) no qual confronta o pensamento dos dois filósofos. Em suma, pode-se dizer que entre o dinamarquês e o espanhol há uma proximidade em sua comum inspiração existencial na abordagem de questões, porém, quando lê Kierkegaard em 1901, Unamuno já havia madurado e desdobrado grande parte de seu pensamento filosófico. O que torna problemático rotular Unamuno de discípulo de Kierkegaard. Agora, se retirarmos as filosofias do trágico de seu marco de teorias estéticas, em que as analisa Szondi, e observarmos as implicações que a concepção trágica possui para o restante da cosmovisão dos pensadores trágicos, poderemos ampliar muito o horizonte de tal pensamento para além das fronteiras alemãs.

Nietzsche já observava que Schopenhauer, ao colocar a questão do valor da existência, o fazia “como bom europeu” e “não como alemão”. O pessimismo de Schopenhauer “é um evento de toda a Europa” (NIETZSCHE, 2012, p. 228). A filosofia trágica, passando pelo romantismo e pelo pessimismo presentes no século XIX, desembocaria no niilismo finissecular. Mais do que uma escola de filosofia é uma experiência por qual passa toda a Europa, conforme esta mais se moderniza. Seguindo Cirilo-Floréz (2014, p.19) podemos dizer que a “experiencia de lo trágico es una de las experiencias fundamentales de la conciencia crítica de la modernidad”. De um lado temos as filosofias científicas e de outro as filosofias do trágico. As primeiras fundadas sobre os princípios da razão e da experiência empírica com confiança no processo científico, as demais sobre o sentimento e as contradições da vida, desconfiando que tal progresso possa agregar algum valor fundamental para a existência do homem.

O próprio Unamuno (1997, p.37) reconhecia pertencer a uma longa tradição de pensamento de caráter trágico e pessimista:

Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard, hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia.

Nesta compilação de pensadores que o precederam, Unamuno inclui não apenas pensadores da antiguidade, como também poetas e filósofos que estão fora do círculo central do pensamento europeu e que não se adequam ao seu modelo de conhecimento científico. Aliás, a ascensão da razão moderna não se dá sem uma simultânea desconfiança em relação a ela mesma. Como nos lembra Nelson Saldanha (2010), na segunda metade do século XIX surgem cada vez mais oposições críticas ao racionalismo científico. Porém, não poderíamos encontrar traços deste pessimismo que questiona o valor da existência em oposição ao racionalismo de Descartes, já no século XVII? Não há um certo pessimismo em Pascal, uma certa filosofia trágica, em que se questiona o valor da existência e se desconfia da razão? “Que devo fazer? Por toda parte só vejo obscuridades. Acreditarei que nada sou? Acreditarei que sou deus?”; Questiona-se Pascal (2000, p.3). E mais adiante nos diz, “Mas tirai-lhes a diversão, vós os vereis secar de tédio. Passam a sentir então o seu nada sem o conhecer” (2000, p. 11). Talvez o grande sintoma que diferencie a Europa moderna do século XVII de Pascal da Europa moderna do século XIX de Schopenhauer, seja que no século XIX os europeus sentiam o seu nada conhecendo-o. Após a crítica kantiana da razão, isto é, após a razão devorar a si mesma, o homem moderno descobriu o seu vazio clara e distintamente.

Destas duas tendências igualmente modernas prevaleceu, sem dúvida, a tendência controladora e pragmática da razão. No entanto, como sugere Bauman (1997, p.13), ainda que a modernidade se refira “essencialmente à solução de conflito, à admissão de nenhuma contradição exceto de conflitos acessíveis à solução e à sua espera”, não há como negar que a tentativa de solução definitiva e universal dos conflitos acabou por gerar mais conflitos e aporias. Tal é também a conclusão de Giddens (1991), para quem a intensificação da falta de sentido pessoal para a existência é um elemento do ambiente de risco próprio da reflexividade da modernidade. É, pois, no limiar das aporias modernas, que podemos ver, conscientemente, a outra face da modernidade, sua face trágica, e que teve especial ressonância no pensamento periférico do modernismo.

Cabe precisar que ao falarmos neste estudo de pensamento periférico, estaremos acompanhando Carlos Blanco Aguinaga (1995, p.115) ao distinguir países e culturas que se encontram, por assim dizer, no centro da modernidade por exercerem mais influência cultural devido ao seu poder político-econômico, à

países periféricos de cultura fronteiriça, isto é, que vivem a tensão entre o consumo e incorporação da cultura estrangeira e a afirmação de sua própria cultura. De modo que “los periféricos somos parte del círculo pero no estamos en su centro; somos, por así decirlo, "la frontera" entre el círculo y todo lo demás” (BLANCO AGUINAGA, 1995, p. 115); sem que haja por isso nações além da fronteira. Hoje poderíamos considerar como países centrais principalmente França, Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos. Espanha e Portugal entram para a periferia após perderem suas colônias, nos séculos XVIII e XIX, e assim, podemos dizer que se juntaram à América Latina na periferia cultural. Contudo isso não significa que Portugal, Espanha, América Latina e outros povos não fossem modernos, mas tão só que não se enquadravam, e ainda não se enquadram perfeitamente, no modelo normativo de modernidade vindo do centro.

A geração espanhola de 98, à qual pertenceu Unamuno, tematizou e viveu intensamente o chamado “problema de España”, que não é mais do que o problema da entrada da Espanha na modernidade, ou melhor, da adesão espanhola à modernidade franco-germânica. Embora o pensamento da geração de 98 não se limite à mencionada questão, tal como exposta no primeiro capítulo deste trabalho, uma das tónicas de seus debates será a polémica sobre o devir da Espanha entre europeizantes, os que, grosso modo, defendiam a adesão espanhola ao modelo Europeu de modernidade criticando o atraso espanhol; e os hispanizantes, que defendiam um retorno à verdadeira tradição espanhola vendo a modernidade como um mal para a Espanha.

Em sua intervenção no debate sobre o “problema de España”, Unamuno foi um pensador consciente do lugar periférico que a Espanha ocupava e em seu pensamento maduro reivindicou a legitimidade de uma filosofia hispânica que está fora dos moldes acadêmicos; uma filosofia expressa através da literatura e da mística. Embora tal postura possua um tom hispanizante, Unamuno não defendia uma volta à tradição e o fechamento espanhol para a cultura moderna, mas uma postura ativa pela qual a Espanha também contribuísse culturalmente com a modernidade. Assim, tomará como símbolo da filosofia espanhola, para fazer frente à modernidade normativa que se avizinha, Dom Quixote. Se a filosofia moderna se encarna na busca de clareza e certeza, de progresso técnico-científico, o quixotismo se encarna na incerteza e agonia do ser, numa filosofia poética (FLORÉZ MIGUEL, 2014), que cria um sentido pessoal para a vida. Toda a crítica

unamuniana à modernidade, passando por sua etapa positivista e europeizante até a etapa madura de sua filosofia quixotesca, será analisada no primeiro capítulo do presente estudo.

Notemos ainda com Nelson Saldanha que, ao tratar das duas caras da modernidade, nos recorda que “tanto o racionalismo como o não-racionalismo estavam atentos à teoria do conhecimento e às implicações epistemológicas e metodológicas do que diziam” (SALDANHA, 2010, p. 33). E com Miguel de Unamuno não foi diferente. Em sua obra se encontram reflexões acerca do papel e do valor da ciência moderna, críticas epistemológicas e metodológicas. Há uma passagem, por exemplo, em *Como se hace una novela* que cremos poder elucidar a questão desde a perspectiva do pensamento unamuniano em que o filólogo helenista nos diz que a palavra *problema* (2005, p. 2018):

es el sustantivo que representa el resultado de la acción de un verbo *proballein*, que significa echar o poner delante, presentar algo, y equivale al latino *proicere*, proyectar, de donde problema viene equivaler a *proyecto*. ¿Y el problema proyecto de qué es? ¡De acción! El proyecto de un edificio es proyecto de construcción. Y un problema presupone no tanto una solución en el sentido analítico, o disolutivo, cuanto una construcción, una creación. Se resuelve haciendo.

Um método único e fechado, neste caso não seria mais do que a limitação e escolha de problemas que se adequam a um modelo analítico previamente estabelecido. E poderia alguém, nesse caso, questionar se a solução do problema já não estaria viciada por uma solução pré-estabelecida, isto é, pelos resultados que se espera. O que Unamuno propõe é que o próprio problema indicaria o caminho, o trajeto a ser seguido. O método é um processo que se cria no decorrer da solução. Assim Unamuno renuncia conscientemente ao modelo cartesiano da ideia clara e distinta que deve preceder à formulação de uma teoria ou problema. Cremos que nosso autor não está distante de Paul Feyerabend (2011, p.40) quando, este diz que a “criação de uma *coisa* e a criação mais a compreensão plena de uma *ideia correta* da coisa são com muita frequência partes de um e o mesmo processo indivisível e não podem ser separadas sem interromper esse processo”.

Unamuno está sempre “à pesca de metáforas”, novas maneiras de abordar e perceber o problema que o inquieta. Procura um discurso aberto, “vivo”, evitando a cela de um “sistema conceitual” e a apatia da palavra acostumada. Assim como no jogo lúdico de uma criança que combina e brinca com as palavras, Unamuno abre-se ludicamente à poesia para adentrar o mistério. Em *Del Sentimiento trágico de la vida*, diz que suas reflexões, na mencionada obra, guiará o leitor por “un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento” (UNAMUNO, 1997, p. 147). É uma proposta de abertura moderna, para usar uma expressão de Maria Zambrano (1973), à razão-poética, de uma aproximação menos formal da realidade, que não renuncie ao seu conteúdo e à criação de diferentes programas. Este caminho que se abre ao horizonte pela razão-poética, é o modo pelo qual os povos periféricos podem contribuir não apenas com a cultura, mas também com a ciência. E este foi um dos temas mais presentes na correspondência que Unamuno manteve por décadas com autores latinos americanos, como o uruguaio José Enrique Rodó.

Para Unamuno a filosofia espanhola está sobretudo em sua literatura e na mística castelhana, em que todo tema se converte em literatura. E ao invés de depreciar, através de lentes emprestadas da Europa central, a tradição do pensamento espanhol Unamuno dirá (O.C. tomo III, p.1137)

Alemania, verbigracia, nos da a Kant, y nosotros le damos a Cervantes. Harto hacemos con procurar enterarnos de lo suyo, que su ciencia y su metafísica fecundará nuestra literatura, y ojalá nuestra literatura llegue a ser tal que fecunde su ciencia y su metafísica

Não se trata, como podemos ver, de negar a modernidade, mas de progredir no intercâmbio cultural fecundo entre diferentes. A proposta unamuniana é uma clara defesa do rompimento binário e polarizador dado ao problema da Espanha por europeizantes e hispanizantes mais extremados. É um pensamento que busca uma resposta à falta de sentido pessoal característica da da modernidade, não aquém desta, mas a partir dela mesma.

A filosofia da religião de Unamuno revela-se assim, especialmente entre nós brasileiros que iniciamos a pouco tempo o estudo sistemático das religiões, ser de grande valia para a compreensão do fenômeno religioso. Principalmente por

oferecer para tais estudos um aporte epistemológico desde uma perspectiva periférica. Uma perspectiva que oferece caminhos diferentes do programa central, que nos mostra, mesmo sobre o influxo da rigidez metódica franco-germânica e do pragmatismo norte-americano, que podemos encontrar uma via autêntica que seja nossa, sem romper com nosso espírito, fincada em nossa tradição ibero-americana. Tradição que, como observou, o hispanista, Alain Guy (2002), caracteriza-se por sua atenção “extremadamente” vigilante à vida concreta, à liberdade e à poesia.

Nosso trajeto, neste estudo, dividiu-se em dois capítulos. No primeiro aprofundamos grande parte do que foi abordado nesta introdução sobre a crise *niilista* e a crítica ao projeto moderno europeu feita por Unamuno; no segundo nos aprofundamos na análise de sua antropologia filosófica, partindo de seu conceito de consciência, essencialmente teleológica, e do conceito fundamental de pessoa, para enfim chegarmos à contradição latente no ser humano entre fé e razão e o importante papel da palavra como forma de viver essa contradição. Após delimitarmos o fundamento antropológico do sentimento religioso, podemos enfim delinear o sentido religioso e sua relação com a modernidade desde a perspectiva da filosofia da religião de Unamuno. Veremos que em Unamuno podemos encontrar um conceito de religião aberto que não exclui as diferentes experiências religiosas, um conceito que, apesar dos fanatismos que por aqui encontramos, expressa uma perspectiva religiosa que se alimenta de uma tradição própria dos povos ibero-americanos. Perspectiva que podemos encontrar nas palavras da personagem unamuniana São Manuel Bueno (O.C. XVI, p. 605):

¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas, en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho.

Ou ainda nas palavras de Riobaldo, de nosso Rosa, quando confessa... “Muita religião, seu moço! Eu cá não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio...” (ROSA, 2015, p.25-26).

O religioso encontra seu lugar no coração do homem, é neste, em sua imanência, que devemos buscar o sentido do transcendente.

1 VAIDADE DE VAIDADES

1.1 Uma época em crise

Em 1844 Johannes Clímacus¹, pseudônimo de Kierkegaard, no prefácio a seu folheto *Migalhas Filosóficas*, admitiu ser incapaz de criar um sistema filosófico e sequer que queria “servir ao Sistema” ou fazer promessas de sistema. O filósofo não pretendia participar da evolução da ciência, renunciando a toda tentativa de saber absoluto e totalizante. Opondo-se dessa maneira ao pensamento hegeliano de sua época. Os problemas, para Kierkegaard, interessam-lhe somente enquanto pesam sobre seu existir, enquanto pesam sobre o indivíduo que arrisca sua vida dia e noite a caminho, sem segurança ou sustento. Assim, Clímacus ousa, com suas migalhas, opor ao projeto socrático da razão detentora da verdade objetiva, um projeto da fé intransmissível, da fé que cada indivíduo deve conquistar por si mesmo, um projeto, enfim, da verdade subjetiva.

Pouco tempo depois, ainda na segunda metade do século XIX –passando pelo pessimismo de Schopenhauer– Nietzsche questionaria a existência da própria verdade; sua máxima que reza não existirem fatos, mas somente interpretações, faria um estrondoso barulho no século XX. O poeta de Zarathustra, que deferira golpes de martelo nos ídolos modernos, estava atento desde seus primeiros escritos, para este abalo na confiança que se tinha no poder da razão em sua época, “primeiro por medo de suas próprias consequências, que pouco a pouco começa a pressentir, e ademais porque ela mesma não está mais convencida, com a ingênua confiança anterior, da perene validade de seus fundamentos” (NIETZSCHE, 2007, p. 109). Desde então, apesar do racionalismo imperante do século XIX, suspeita-se cada vez mais de que a razão e seu produto, a ciência, não podem dar conta de compreender a existência concreta e suas entranhadas contradições.

A ciência que fora encimada soberbamente pelos positivistas sobre os demais conhecimentos, começa a ser vista como mais uma forma de devoção entre outras; talvez, seja uma crença um pouco mais sofisticada, mas ainda assim, uma

¹ KIERKEGAARD, Sören. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus; tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2.ed. – Pretópolis, RJ: Vozes, 2008.

crença. E, voltando à Nietzsche, em sua *Gaia Ciência* (2012, p. 208), podemos ler: “Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência ‘sem pressupostos’; Mesmo o ateu fundamenta seu saber em uma “crença metafísica”, em uma vontade de verdade niilista ancorada em uma mentira milenar que nega nosso mundo, “o da vida, da natureza e da história” (NIETZSCHE, op. cit. p.210). Não será raro, na segunda metade do século XIX, encontrar vozes dissonantes, que não partilharam da “fé no futuro da razão”², descrentes da *deusa razão*, e que, como Pilatos, questionam sem rodeios – e sem esperar resposta –, “o que é a Verdade?” (João, 18, 38).

Não é, pois, arbitrariamente que Miguel de Unamuno escreveu em seu *Del sentimiento trágico de la vida*, publicado em 1912, que “somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades” (UNAMUNO, 1997, p. 25). A identidade entre o ser e a racionalidade também é posta sobre o crivo da crítica. Consideramos que esta crítica reflexiva, que se volta sobre si mesma, é uma das principais características da modernidade. Ela já havia sido engendrada por Descartes com sua dúvida metódica e seu consequente rompimento com a autoridade da tradição. Não há nada que não possa ser posto em dúvida, que não possa ser investigado. Assim, Descartes pôs em dúvida a natureza e a tradição, Kant fez a crítica das pretensões racionais da metafísica e, seguindo os românticos, Kierkegaard e Nietzsche viram a insuficiência da razão para compreender a existência individual e o valor da vida. A dissolução das certezas racionais, paradoxalmente, segue de sua liberdade analítica vertendo-se contra si mesma.

Miguel de Unamuno vive intensamente esse momento de crise finissecular do século XIX, no qual o otimismo ilustrado no poder da razão, na autossuficiência imanente do homem, pô-lo de frente com o abismo de sua existência; ou em termos unamunianos, com sua “*nadería*”, levando-o, assim, a experimentar uma profunda crise pessoal. É em tal circunstância tão sujeita ao abalo das certezas que o pensamento filosófico de Unamuno é gestado. Será neste contexto, que o filósofo-

² Durkheim, em 1895, no prefácio à primeira edição de *As Regras do Método Sociológico* ao comentar sobre o valor da ciência, nos diz: “Parece-nos portanto, sobretudo nesta época de misticismo renascente, que tal empreendimento pode e deve ser acolhido sem inquietude e mesmo com simpatia por todos aqueles que, embora diverjam de nós em certos pontos, partilham nossa fé no futuro da razão”. Confira em *As regras do método sociológico*, p. 14; tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

poeta espanhol viverá com toda uma geração a experiência de fadiga da razão. Tal fadiga é resultado dos esforços de uma geração em que a razão humana levada ao extremo de suas consequências pelo otimismo do idealismo racionalista e do cientificismo positivista, a qual acreditou com devoção, que conseguiria resolver todos os problemas e angústias humanas pelo poder da razão objetiva e pelo método científico. Que o progresso os faria mais felizes. Muitos, no entanto, caíram de joelhos diante dos enormes edifícios do progresso técnico-científico perguntando-se sobre a finalidade de tal projeto; afinal “*para quê isto tudo, se não nos faz mais felizes?*”

Quando, então, voltamos nosso olhar para a chamada crise de 97 pela qual passou Unamuno, percebemos com Cerezo Galan (1996, p. 21) que, o que “realmente pone de manifiesto esta crisis es la insuficiencia de los ideales secularistas del racionalismo para responder a la demanda de sentido de la vida”. É, pois, uma questão de finalidade humana para a vida, sente-se cada vez mais uma experiência do *sem-sentido racional*; o mundo formal da razão analítica e o pretense progressismo técnico-científico não pode oferecer uma orientação para a vida fora de suspeita. A crítica que Miguel de Unamuno fará à modernidade se dá, como vemos, pela fadiga dos ideais modernos, pela desconfiança em seus projetos para o devir da vida; porém isso não ocorre à margem da modernidade, mas em seu próprio interior. O pessimismo e o pensamento trágico de que se alimenta seu pensamento filosófico são apenas a outra cara da modernidade.

Não percamos de vista, porém, que esta abordagem sobre a crise da modernidade, e seu modo de expressão por Unamuno, são acentuados pelo caráter autobiográfico de sua obra; é a expressão de uma experiência pessoal da crise moderna. Miguel de Unamuno derrama seu eu pessoal por toda a sua obra; é impossível, em seu caso, separar vida e obra; por todas as suas páginas nos encontramos com o ressonante eu de Miguel de Unamuno. Assim, teremos que no decorrer deste estudo, para uma melhor compreensão de seu pensamento, fazer constantes referências às circunstâncias vividas por Unamuno e que o filósofo-poeta derramou em reflexões literárias-filosóficas em seus escritos.

1.2 A crise de 97: uma experiência de fadiga da razão

Compreendemos por crise, neste estudo, a tomada de consciência da falência de um ideal para resolver problemas de vital importância para a pessoa ou para a sociedade que a atravessa. Uma crise é uma travessia; não paralisa, mas incita e inquieta por uma busca de solução, não é uma situação de plena passividade, é uma busca desesperada por uma resolução dos problemas que afligem o desalentado por um novo fundamento seguro para suas ações. Ou nas palavras do próprio Unamuno (Ensayos II, p.183)³ uma crise é o “síntoma de la conciencia de que de la propia nada radical se tiene, conciencia de que se cobra nuevas fuerzas para aspirar a serlo todo”. Em outro trecho, mostra-se convicto de que “hay que buscar la verdad y no la razón de las cosas” (UNAMUNO, 1998a, p. 13), após sua travessia que dura de 1895 a 1897, ele constata que a crise pela qual passou e que vê cair como um mal sobre os homens de cultura de sua época, e que se estende para o restante da vida social o quanto mais esta se moderniza; é fundamentalmente uma crise de falta de sentido pessoal para a vida. Crise, vale lembrar, pela qual a modernidade ainda não terminou a sua travessia. Conforme Giddens (2002, p.16), a falta de sentido pessoal para a vida ainda é “um problema psíquico fundamental na modernidade tardia”, uma vez que a modernidade tende a excluir institucionalmente os dilemas existenciais da vida cotidiana das pessoas, aumentando paradoxalmente os riscos e as incertezas da existência na medida em que procura propiciar mais segurança e respostas.

Por sua vez, a crise moderna dos sistemas filosóficos e científicos pautados num racionalismo progressista está ancorada na cisão entre as respostas formais destes sistemas que tendem à exclusão dos dilemas existenciais da vida, e a vida concreta cujos dilemas existenciais não podem ser resolvidos formalmente, em abstrato. Esta é a crise que Unamuno vivencia; o filósofo sente a fadiga da razão e a impossibilidade desta em enquadrar toda a vida em seus esquemas lógicos formais e previsíveis. É uma crise de dissociação entre razão e vida, que exige uma nova ação que possa dar com esta contradição latente entre o que a razão propõe e o que a vida quer e impõe. Unamuno vivencia intensamente tal crise porque confiou como muitos homens de sua época no projeto racional da modernidade.

³ Por praticidade citaremos os textos de Unamuno presentes em sua Obra Completa editada por Afrodísio Aguado, S.A., em 1958, indicando o número do tomo no lugar do ano, e.g. (UNAMUNO, O.C. VIII, p. 10); o mesmo faremos com os ensaios de Unamuno editados em sete volumes em 1916, e.g. (UNAMUNO, Ensayos II, p.10).

Miguel de Unamuno y Jugo nasceu em 1864 na cidade vasca de Bilbao, na qual presencia o bombardeio - quando criança - durante a terceira guerra carlista e faleceu em 1936, em Salamanca, com sua amada Espanha dividida pela guerra civil⁴. Cresceu num lar de ambiente marcado pela morte precoce de seu pai, quando Unamuno tinha apenas 6 anos, e pela austeridade religiosa de sua mãe e de sua avó. Herdou a fé cristã de sua família, fé na qual buscou sempre consolo. Porém, quando jovem, ao deixar Bilbao para realizar seus estudos universitários em Madri perde sua fé infantil. Estes anos de formação, em que estudou filosofia e se doutorou em Madri, são importantes, pois é neste período que Unamuno entra em contato direto com o pensamento moderno. Foi um estudante independente de escolasticismos (GUY,1985) e leitor compulsivo que lia tudo quanto podia. Entre as leituras determinantes para sua formação acadêmica e a conseqüente perda de sua fé infantil estão as obras de Kant, Hegel e Spencer. Conforme seus biógrafos Colette e Rabaté (2009, p.59):

Entre 1882 y 1883, el estudiante empieza la lectura de las Críticas de Kant y de la Lógica de Hegel, cuya traducción emprende. Se dedica a las lecturas krausistas, descubre las obras del sociólogo británico Spencer, y se preocupa por el evolucionismo de Charles Darwin: la formación autodidacta del joven es innegable y cabe pensar que influye en la racionalización de su fe

Começa nesta época o entusiasmo com o positivismo de Spencer e seu racionalismo científico. Em 1890 o jovem filósofo faz a seguinte declaração carregada de positivismo:

Después de los trabajos psico-fisiológicos de naturistas y empiristas, encerrarse en el mero análisis introspectivo del concepto es dejar manca la indagación. Abordar el análisis de los conceptos de materia, fuerza, vida, conciencia, etc. ayuno de los resultados que los datos de las ciencias físico-químicas, fisiológicas y psicológicas, nos ofrecen es caminar en falso. (UNAMUNO, 1890, apud RIBAS, 1994, p. 113)

Esta clara adesão ao positivismo, porém, não lhe impede de planejar um audacioso sistema filosófico que seria uma síntese entre os sistemas filosóficos de Spencer e Hegel. Conforme Zubizarreta (1960 p. 16) em 1886 Unamuno trabalhava

⁴ A biografia de Unamuno é amplamente conhecida por seus leitores, sobretudo, pelo caráter autobiográfico de sua obra. Ademais, quase não há estudo que não precise recorrer a algum evento biográfico de nosso autor para compreender adequadamente seu pensamento. Em nosso estudo, além das autoreferências de Unamuno em seus escritos sobre sua vida, usamos a biografia *Miguel de Unamuno*, escrita pelo casal de hispanistas Collete e Rabaté, publicada em 2009.

em um texto filosófico intitulado *Filosofia Lógica*, no qual pretendia levar a cabo dita síntese. Segundo a avaliação de Zubizarreta (1960, p.16) a *Filosofia Lógica* é “la prueba de su honda asimilación del pensamiento filosófico de su época” e acrescenta que o pequeno escrito “condensa en noventa y cuatro páginas una pequeña aventura filosófica que reproduce, en cierto modo, el camino que había de seguir la filosofía occidental desde el positivismo hasta Ortega y Heidegger” (1960, p.17). Contudo, essa tendência fundamentalmente cientifista e racionalista de Unamuno, que perdura entre 1884 e 1894, começa a ceder em 1895. Pode-se apontar dois eventos que teriam grande importância em sua gradual mudança de postura: a influência das leituras de autores românticos e pessimistas e sua adesão à causa socialista no final de 1894. Assim, podemos considerar o ano 1895 como sendo o ano em que inicia sua crise, sua desconfiança em relação ao paradigma racionalista. Em relação aos autores de inspiração romântica, Pedro Cerezo Galán (1996) dá, em seu estudo, especial valor à Schopenhauer nesta primeira mudança de postura, o que teria feito com que Unamuno se aproximasse mais do pensamento de Kant em sua valorização do conhecimento científico. No entanto, teremos a oportunidade de delimitar a aproximação de Unamuno com o pensamento romântico com mais cuidado no percorrer deste estudo, mas cabe aqui alguma menção sobre sua adesão ao socialismo.

Seu interesse pelo movimento socialista é acentuado principalmente a partir 1890, por conta das grandes greves operárias que ocorriam em Bilbao, sua cidade natal. Seu interesse pelas questões sociais e econômicas nesta fase é marcada principalmente pelas leituras que fez de autores como Henry George, John A. Hobson, Ruskin, Aquiles Loria e Karl Marx.⁵

Em 1894 Unamuno começa a colaborar regularmente com o jornal socialista de Bilbao *La Lucha de Clases*. Ardila nos lembra que:

en 1894, Unamuno remite al director del periódico *La Lucha de Clases* una carta de adhesión a la causa socialista, que sería publicada en primera página y que marcaría el comienzo de la colaboración del joven catedrático con ese rotativo, su discurrir sociopolítico corre por las vías del racionalismo y el cientifismo (ARDILA, 2004, p. 91)

⁵ Para um maior aprofundamento sobre as leituras de autores socialistas e as possíveis influências destas leituras no pensamento socialista de Unamuno confira o estudo de José Antonio Ereño Altuno, *El pensamiento socialista de Unamuno en La Lucha de Clases (1894-1897)*, in: CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana. (ed.). *Miguel de Unamuno estudios de su obra III*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008.

No entanto, como já indicamos, nesta etapa Unamuno já não está tão seguro da efetividade da via racionalista e cientificista, e tão pouco está convicto de que o socialismo seja de todo científico. Assim, por esta época também se queixa do dogmatismo socialista, principalmente de viés marxista, e se esforça para tirar a discussão sobre o foco econômico para o foco político, sofrendo certa hostilidade da ala ortodoxa do movimento. Conforme vai adentrando os problemas que lhe preocupam, o jovem constuirá uma visão pouco ortodoxa do socialismo. Em sua principal obra da época, *En torno al casticismo*, publicada em 1895, em que trata principalmente da questão sobre a regeneração da Espanha buscando identificar os caracteres fundamentais do povo espanhol, Unamuno expressa uma visão *mística* do socialismo, reticente quanto ao método materialista e seu foco excessivo na esfera econômica⁶.

Contudo o conflito não se dá apenas na ordem das ideias, mas também na ordem social. Em 1891 Unamuno se tornara catedrático de grego na Universidade de Salamanca, cidade então com 23.000 habitantes, e sua adesão ao socialismo, em 1884, e ativa participação nos debates sociais da época causaram-lhe problemas com a comunidade salmantina, principalmente na Universidade com uma ameaça velada, porém real, de destituição de seu cargo, como pontuaram Colette e Rabaté (2009, p.154) a “amenaza de destitución es real, en un Universidad donde la mayoría del Claustro es hostil a las ideas nuevas”.

O que inquieta Unamuno parece ser a tendência de o socialismo tornar-se, para alguns defensores, uma doutrina da salvação. Porém, assim como a ciência, o socialismo não consegue dar um sentido para a vida, pois este não pode ser suprido apenas com a resolução da questão social. Em outubro de 1897, o ano culminante de sua crise, Unamuno escreve em carta à Juan Azardun que:

Lo malo del socialismo corriente es que se da como doctrina única, y olvida que tras el problema de la vida, viene el de la muerte. Del seno mismo del problema social resuelto (¿se resolverá alguna vez?) surgirá el religioso: la vida ¿merece la pena ser vivida? (UNAMUNO, 1897, apud BLANCO AGUINAGA, 2003, p. 25)

A crise de 97 é no fundo, resultante de um longo processo de angústias, especialmente entre o período de 1895 – 1896, que Zubizarreta (1960, p.33) chama

⁶ Conforme Ardila: “En torno al casticismo es obra de un profundo compromiso con el socialismo tal como Unamuno lo entendía, esto es, a lo místico en lugar de a lo científico” (ARDILA, 2004, p.93)

de a “antessala da crise”. Unamuno sentirá neste período com intensidade cada vez maior o problema da morte; especialmente entre o fim de 1896 e início de 1897. Momento em que a suspeita sobre a eficácia da ciência em dar sentido e solucionar os problemas de ordem existencial é aprofundada pela grave situação da saúde de seu filho Raimundo.

Conforme Zubizarreta (1960, p.127) o estado grave de Raimundo irá intensificar as angústias e preocupações religiosas de Unamuno que implodirão com a crise de março de 97. Conforme nos lembra “es fundamental conocer la dolorosa preocupación de Unamuno por su hijo hidrocéfalo Raimundo Jenaro. El niño nació el 7 de enero de 1896 y murió, tras siete años de inconsciente agonía, en 1902” (ZUBIZARRETA, 160, p. 122). A hidrocefalia foi resultado de meningite sofrida por Raimundo aos poucos meses de ter nascido.

O pequeno Raimundín, como o chamavacarinhosamente seu pai, era a companhia de Unamuno enquanto escrevia solitariamente trancado em seu quarto suas angustiosas reflexões. Em uma nota de seu diário de crise, ao falar sobre a terrível enfermidade que pode ser o intelectualismo, escreve ao final Unamuno “No hace más que reirse Raimundín” (UNAMUNO, 1998b, p. 70). A lembrança de seu filho e o mistério que ele encarnava, maracará profundamente Unamuno por toda sua vida. Ainda em 1927, trinta anos após a fatídica crise, Unamuno escreve à sua querida filha Salomé recordando seu Raimundín:

Bien sabes cómo em casa me pasaba horas enteras encerrado em mi cuarto; mi celda. ¡Y rumiando cada cosa! Guardo siempre en mi cartera un retrato que hice, a lápiz, de tu hermanito nuestro primer Raimundo y ese misterio de una agonía inconsciente de siete años me ha hecho meditar mucho (UNAMUNO, 1927, apud COLETTE e RABATÉ, 2009, p. 522)

Em março de 1897, após um longo período excessivo de trabalho, publicando seus artigos, exausto, absorto em angústias religiosas, assombrado pela ideia da morte, Unamuno cede. Cai em profundo pranto com “lágrimas de angustia, no de arrepentimiento” (UNAMUNO, 1998b, p. 22) e, conforme nos narra seus biógrafos, “Concha – esposa de Unamuno –, asustada, vence el miedo que le da el estado de su esposo, lo tranquiliza abrazándole, acariciándole y diciéndole ‘¡Hijo mío!’” (COLETTE e RABATÉ, 2009, p. 161). Após o pranto e o silêncio,

Unamuno sai a caminhar pela rua até o convento dominicano (COLETTE e RABATÉ, 2009).

Após este episódio que marca sua crise, Unamuno passa a buscar o consolo no lar e na religião. Passa a escrever sobre seu estado espiritual e inquietações em caderninhos que chamou de *Diário Íntimo*, nos quais confessa: “Quiero consuelo en la vida y poder pensar serenamente en la muerte” (UNAMUNO, 1998b, p. 25), no entanto, sua angústia diante do vazio em que a realidade lhe é apresentada, e a presença de Raimundín, seu companheiro nos momentos de reflexão, o deixa inquieto diante dos mistérios do nascimento e da morte. Diante disso, busca refúgio na igreja, entre o povo simples, porém o sentimento de seu nada o angustia e confessa a si mesmo em seu diário: “soy nada, soy nada’, así iba pensando hoy al salir de misa. Y al llegar á casa me ha tocado leer el cap. III del lib. III de la Imitación y aquella hermosa oración implorando la gracia de devoción” (UNAMUNO, 1998b, p.72).

Unamuno queria crer como o humilde de coração, como o povo simples e, por isso, pedia a graça da devoção, mas essa não lhe chegava. Sua fé é um querer crer, porém se questiona: “El querer creer ¿no es principio de creer? El que desea fe y la pide ¿no es que la tiene ya aunque no lo sepa? (UNAMUNO, 1998b, p. 98). A crise de 97 é, desse modo, uma crise de retorno malogrado à fé infantil que havia sido substituída pela razão positivista em seus anos de universitário. Miguel de Unamuno não demora para perceber que sua fé não pode ser senão uma fé agônica.

Contudo, sua crise pessoal é apenas a expressão de uma crise maior, da crise de uma geração embriagada de cultura que vê “la vuelta a la pavorosa visión del destino individual ultraterreno, una vez pasada ya el colmo de la embriaguez progressista” (UNAMUNO, 1999 p. 123). Unamuno vive como tantos outros de seu tempo a crise moderna. Crise que, para Unamuno, é uma crise religiosa fundada sobre a condição de finitude humana. E desde a sua experiência pessoal - do intelectual que vive a ressaca do progressismo - Unamuno fará um exame das promessas do racionalismo no século XIX. Ainda em 1897, escreve em um pequeno ensaio chamado *El mal del siglo* que (1999, p. 123):

Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos ocasos más tristes que el de este nuestro siglo, en que á los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del

racionalismo. Por donde quiera síntomas de descomposición espiritual y ruinas de ideas, ya muertas, ya abortadas.

A crise faz com que ele veja a insuficiência da ciência e dos ideais seculares para resolver os dramas da existência. O racionalismo levado ao seu limite, segundo Unamuno, e sua conseqüente fadiga, nos revela a pavorosa visão do nada. É isto que atormenta Unamuno, a possibilidade do *nada* como nosso destino último, a possibilidade da extinção absoluta da consciência, do eu pessoal. É a falta absoluta de finalidade humana. O nada se lhe apresenta mais terrível que o inferno; a ideia deste, aliás, é para Unamuno terrivelmente imoral, a ponto de ter sido, por ele mesmo, um dos motivos apontados pela perda de sua fé. Assim confessa em seu Diário Íntimo:

...por el inferno empecé á rebelarme contra la fe; lo primero que deseché de mí fué la fe en el infierno, como un absurdo inmoral”, e continuará mais adiante “Mi terror há sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba. ¿Para que más infierno, me decía? Y esa idea me atormentaba (UNAMUNO, 1998b, p. 38).

Esta questão da morte e seu mistério, acerca do destino de sua consciência pessoal após a morte, tema aparentemente tão antimoderno, será de vital importância a ele:

Si se tratara de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda mi acción, no puedo aquietarme con decir: ni sé ni puedo saber. No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero ‘quiero’ saber. Lo quiero y basta (UNAMUNO, 1942, p. 12).

A inquietação religiosa de Unamuno se fundamenta, como podemos ver, na contradição entre o afã de imortalidade, o desejo de não morrer, em oposição ao vislumbre de seu aniquilamento, de seu anodamento com a morte. Sua crise abrirá seus olhos para a esfera irracional da existência, para a contradição que há entre as potências racionais e as potências vitais. Após o ápice de sua crise no ano de 1897 e sua desilusão para com o racionalismo e as respostas da ciência, Unamuno incumbe-se da missão de combater o marasmo e o pedantismo de ideias dogmáticas que se instalam como um mal em sua época, a fim de despertar seus

próximos das ilusões do racionalismo e do progressismo, despertá-los para os problemas e as questões fundamentais. Conforme nos diz:

Mi empeño ha sido, es y será que los que me lean piensen y mediten en las cosas fundamentales, y no ha sido nunca el de darles pensamientos hechos. Yo he buscado siempre agitar y a lo sumo sugerir más que instruir (Unamuno, 1942, p.15).

Não podendo crer como o povo simples, Unamuno faz da luta entre fé e razão o seu consolo, e sua missão a de inquietar e angustiar seus próximos para que desejem a imortalidade. Unamuno recusará desde este ponto a forma de expressão conceitual e lógica do racionalismo. Para incitar seus leitores não somente a pensar sobre a própria existência, mas a senti-la. Não economizará nas imagens e expressões poéticas em sua escrita, procurando criar um laço com o leitor pelo qual este possa sentir-se no que lê. Como bem viu Carlos París (1989, p.32)

Formalmente, podemos observar cómo los momentos culminantes del pensamiento unamuniano residen en la creación de *situaciones*. En llevar al lector de la mano a estados espirituales cargados de intensidad vital. No es un magistério lógico, sino socrático. No una palabra transmisora de un contenido objetivo, sino conductora, guía hacia los descubrimientos que deben producirse, conseguidas estas situaciones, en la interioridad del lector. Apertura de patencias, fundamentalmente la de la fragilidad de nuestro existir, de revelaciones evadidas en la cotidianeidad; y vivencialización honda de las mismas.

Com este novo posicionamento diante das questões da modernidade para com o sentido pessoal da vida, Unamuno será - segundo Alain Guy (1985, p.275) - o responsável pelo “despertar del pensamiento creador” espanhol do século XX, com o que o historiador das ideais hispânicas chamou de “existencialismo aberto”. Por meio de sua razão-poética, Unamuno foi, na Espanha, “como un trueno en la atonía general del país” (GUY, 1985, p. 275).

Como vimos Miguel de Unamuno viveu intensamente a crise finissecular moderna e, ao fazer um exame da modernidade, fez uma análise de sua experiência pessoal, do intelectual que abraçou os ideais modernos e desencantou-se com a herança cultural que recebeu. A partir de então, Unamuno deixa de circunscrever-se nos paradigmas predominantes de sua época para estar em âmbito de oposição, ou de luta, como ele diria, com seu tempo. Passará para o lado

dos críticos do pretenso projeto europeu moderno – um pretenso projeto normativo – na busca de sua própria via, não em um individualismo exacerbado, mas algo que se construa em chão espanhol, comum, uma via quixotesca. Via que, como veremos a seguir, se dá desde uma perspectiva periférica.

1.3 Na periferia da modernidade

Conforme se recompõe da agonia de sua crise, Unamuno volta a direcionar sua atenção para as questões da vida pública. Por estes derradeiros anos do século XIX, a Espanha encontra-se imersa em conflitos pelo domínio de suas últimas colônias, levando à fatídica guerra hispano-americana na qual é derrotada após intervenção dos Estados Unidos em agosto 1898. Apesar da derrota – chamada por uns de *Desastre de 98* – ter causado grande comoção entre os espanhóis, Colette e Rabaté assinalam que, não obstante, todos os jornais referissem ao ocorrido com assombro na primavera de 1898, “ya hace tiempo que Unamuno está reflexionando sobre el final del imperio español y antes de la derrota del verano en Cuba y en las Filipinas, ya ha enjuiciado con mirada crítica las guerras colniales y la cuestión militar” (2009, p.172). A crise de identidade de Unamuno estava circunscrita na crise de identidade por qual passava a sociedade espanhola, com suas guerras e turbulências internas; não estava só, toda uma geração viveu intensamente o desastre, também chamado de o problema de Espanha.

Para os intelectuais desta geração, conhecida como Geração de 98, a perda das colônias foi apenas o estopim de um infortúnio que datava do início do século XIX resultante dos processos de independência da América Latina. A inquisitorial influência do altar sobre o trono, o excessivo regulamento da indústria ainda incipiente, o alto nível analfabetismo e a conseqüente pouca atenção e propensão ao espírito científico foram alguns dos problemas que, aqueles que ansiavam pela modernização da Espanha, apontavam para o declínio da sociedade e cultura espanhola. Conforme Cerezo Galan (1996, p. 177), em 1895:

El régimen oligárquico de la Restauración, pese a las apariencias de normalidad política democrática, era incapaz de afrontar los problemas de modernización y vertebración sócio-política del país y encarar la gran cuestión, la cuestión social, que ya emergía en el horizonte.

A grande questão era, pois, o problema da entrada espanhola na modernidade europeia. E assim como ocorre em toda Ibero-América⁷, este problema traduzia-se na questão da busca de identidade nacional, que fosse originária e se enquadrasse nos moldes culturais modernos. No Brasil, por exemplo, temos nesse período finessécular movimentos como o romantismo na literatura, por exemplo em José de Alencar (1829-1877); e a Escola de Recife –que contava com intelectuais como Tobias Barreto (1839-1889), Silvio Romero (1851-1914) e Joaquim Nabuco (1849-1910)– preocupados com a criação da identidade nacional, a brasilidade.

Recordemos, voltando ao nosso tema, com Ernst Robert Curtius que o “acontecimiento de 1898 importa únicamente como motivación de haber hecho perceptible a todo el mundo el problema del *dasein* nacional y de colocar a éste en el centro de la discusión política” (CURTIUS, 1954, p.248). A questão de uma regeneração da Espanha e da busca das causas de sua decadência já era tema tratado pelo movimento regeneracionista encabeçado por Joaquim Costa (1841-1911). Contudo, a perda das últimas colônias leva os espanhóis a um sentimento de aprofundamento da decadência de sua cultura e de pessimismo em relação ao futuro. Os intelectuais da chamada Geração de 98 tomam a dianteira do debate sobre as questões relativas à identidade espanhola, do ser de Espanha, fazendo da literatura seu modo de expressão.

Entre os escritores e intelectuais participantes da Geração de 98 temos, além de Unamuno, o granadino Ángel Ganivet, *Azorín*⁸, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Valle-Inclán e o poeta Antonio Machado. Pode-se considerar, seguindo Ardila (2004, p.85), como obras fundadoras, ou norteadoras, do movimento da geração, as obras *En torno al casticismo* de Unamuno publicada em 1895; o *Idearium Español* de Ángel Ganivet publicado em 1897; e as cartas abertas trocadas por ambos, Unamuno e Ganivet, entre junho e setembro de 1898 em *El Defensor de Granada* e que seriam publicadas em 1912 no formato de livro com o título de *El Porvenir de España*.

Uma das marcas da Geração de 98, juntamente com a experimentação literária, é a consciência crítica plasmada em ação política por meio da literatura.

⁷ Usamos o termo Ibero-América para designar os povos americanos de língua castelhana e portuguesa.

⁸ Pseudônimo de José Augusto Trinidad Martínez Ruiz (1873-1967).

Unamuno, por exemplo, exerceu sua ação política principalmente por meio de artigos publicados na imprensa. Contudo, tal geração não foi programática. Embora compartilhassem as aflições e escrevessem artigos dedicados uns aos outros, cada escritor tinha sua própria resposta e modo de abordar as questões. Além do mais, o próprio conceito de geração neste caso é problemático, não só pelas diferentes idades de seus membros ou por pressupor uma uniformidade de pensamento em dita geração, mas pelo fato de muitos pensadores já estarem refletindo o tema do ser da Espanha antes mesmo de 1898. Basta notar o ano de publicação das obras reconhecidas como fundantes da chamada geração de 98, publicadas por Unamuno, em 1895, e Ganivet, em 1897. Ademais, com Ángel Ganivet há ainda a fatalidade de sua morte em 1898. Como já dissemos o ano de 1898 é apenas simbólico, devido ao trauma pela definitiva queda do império espanhol, e à projeção que o debate sobre a regeneração e o ser espanhol ganham a nível político e social.

No entanto não é nossa intenção aprofundar na questão da Geração de 98. Para nosso objetivo, basta notar com Cerezo Galán (2003, p.39) que “el 98 condensa simbolicamente la conciencia de decadencia”, a partir da vivência da crise “radical de la conciencia europea” (GALÁN, 2003, p.17). A chave de sua interpretação é o niilismo em que mergulha a cultura europeia entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX. A chamada geração de 98 evidencia o movimento de um grupo de pensadores, que na passagem de século pensou a relação Espanha-modernidade, no contexto da crise por qual os ideais europeus passavam. Contudo, a obra de Miguel de Unamuno, sempre em movimento e indagadora, ainda que se mantinha atenta ao problema de Espanha, não se limita aos temas da geração de 98. Tem seu próprio movimento interno. Por isso preferimos a análise de seu pensamento a partir de seu próprio movimento histórico e não nos limites do ideário de um grupo de pensadores.

Pois bem, as representações que definem a modernidade, que estabelecem seu paradigma, surgem dos países centrais, nos quais se desenvolveram os ideais do Iluminismo e o desenvolvimento industrial. Os países europeus, como Espanha e Portugal, que não passaram por tal processo político-econômico, ocuparam lugar na periferia cultural e econômica do continente. Desse modo, antigas potências imperiais como Espanha e Portugal – que se encontravam em situação política e cultural semelhante à espanhola –, acudiam agora ao centro europeu na busca de soluções para sua “decadência” cultural e econômica. Lembremos com Ferrater

Mora que por Europa entendia-se, na época, França, Alemanha e Inglaterra, “con algunas ojeadas a Suiza y a los países escandinavos” (MORA, 1985, p. 82). E no mesmo sentido nos dizia Unamuno em 1912 em seu *Del sentimiento trágico de la vida* (1997, p.304) que “cuando me pongo a escudriñar lo que llamam Europa nuestros europeizantes, paréceme a las veces que queda fuera de ella mucho de lo periférico...y que se reduce a lo central, a Franco-Alemania, con sus anejos y dependencias”. Porém, não devemos esquecer da crescente influência Norte Americana, principalmente na América Latina. De modo que esta Europa reduzida a poucos países e os Estados Unidos foram considerados o modelo paradigmático de modernidade ao qual os demais povos, que pretendiam alcançar o progresso moderno, deviam se ajustar.

Neste contexto, Espanha e Portugal juntavam-se aos povos que outrora colonizaram, isto é, na periferia da modernidade. O problema da identidade nacional e sua complexa relação com uma modernidade de tendência homogênea, pouco afeita as diferenças e particularidades de outros povos, unem os dois lados do atlântico, porém, sob signos diferentes. Se a península ibérica está sob o signo da decadência, pois fora também, como os países do centro, uma potência imperialista; os povos da América Latina, antigas colônias, enfrentam o problema da modernidade e a descoberta de si na história da civilização, sob o signo do atraso. Estamos, portanto, com Carlos Blanco Aguinaga em considerar a Espanha, e incluímos também Portugal, enfim, toda a Ibero-América, como “sociedades y terrenos de lucha cultural periféricos con respecto al centro capitalista hegemônico” (BLANCO AGUINAGA, 1995, p.115).

Na América, segunda metade do século XIX, modernizar e civilizar eram sinônimos de europeizar-se. É neste sentido que se incentivam a imigração de povos europeus para terras latino-americanas. No Brasil a abolição da escravidão intensificou o debate sobre o *progreso civilizacional* em termos europeus; dando justificativa não apenas para a procura de mão de obra no estrangeiro, mas também de buscar povos “moralizados” e “industriosos” que contribuiriam com o projeto civilizador da nação. Na Argentina, Domingo Faustino Sarmiento, presidente do país no período de 1868-1874, fundamentou sua política de imigração europeia na convicção de que “necesitamos mezclarnos a la población de los países más adelantados que el nuestro, para que nos comuniquen sus artes, sus industrias, su actividad y su actitud de trabajo” (SARMIENTO, *apud* LARRAIN, 2004, p.114).

Segundo algumas leituras deterministas e cientificistas de intelectuais latino-americanos da época, influídos, sobretudo, por autores positivistas como Comte e Spencer, os americanos nativos e os africanos seriam raças inaptas à modernização. Como nos recorda Maciel de Barros, em terras brasileiras, (1986, p.13) “‘bacharéis’ de todos os quilates, ainda quando ignorem os demais da doutrina (de Comte), aplaudem quase unanimemente a lei ‘científica’ dos três estados”. A perspectiva de ver na Europa um modelo de modernidade e de cultura civilizada pôde ser percebida até mesmo em obras que procuravam denunciar o perigo da tutela estrangeira e buscavam a identidade própria da América Latina. Cita-se, como exemplo, o ensaio *Ariel*, de 1900, do uruguaio José Enrique Rodó (1872-1917). Em *Ariel* ainda que Rodó denuncie a *nordomania*, isto é, a forte influência da cultura norte-americana na América Latina, e o risco que o utilitarismo e o imperialismo norte americano oferecem para a identidade e cultura dos povos *hispano-americanos*; é na Europa que encontra o modelo espiritual para a América Latina seguir.

Como um homem compromissado com as questões de sua época, Unamuno irá ingressar naturalmente no debate acerca da modernização e da situação cultural dos povos ibero-americanos⁹. Porém, o filósofo será um dos poucos espanhóis de sua época a manter intensa relação e interesse autêntico pela literatura e questões americanas. Com efeito, estabeleceu uma fecunda relação com a América Latina, seja ela epistolar, com autores como o poeta nicaraguense Rubén Darío, e o já mencionado ensaísta uruguaio José Henrique Rodó¹⁰, ou escrevendo regularmente para jornais como *La Nación* de Buenos Aires, cuja contribuição com artigos inicia graças à Rubén Darío em 1899, e ainda diversos artigos comentando as obras de escritores americanos. Além disto, anteriormente Unamuno realizou, em 1894, um

⁹ O vivo interesse de Miguel de Unamuno pela literatura e questões latino-americanas teria recebido seu primeiro impulso, segundo seus biógrafos, das obras latino-americanas que pertenciam a biblioteca de seu pai e das histórias que este contava do tempo em que viveu no México. Conf. COLETTE e RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno: Biografía; página 182. Madrid: Espanha, Taurus, 2009.

¹⁰ Claudio Maíz lista entre os correspondentes americanos de Unamuno, “Rubén Darío, Rufino Blanco Fombona, Manuel Ugarte, Ricardo Rojas, Miguel Cané, Baldomero Sanín Cano, Alcides Arguedas, Vaz Ferriera, en suma, nicaragüenses, argentinos, colombianos, venezolanos, uruguayos, chilenos, bolivianos, establecieron relaciones, fundamentalmente, epistolares con el escritor español”; Conf. MAÍZ, Claudio. Cartas Venezolanas a Miguel de Unamuno (1900-1930) in Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, Universidad de Salamanca – Salamanca, vol. 34, pp. 205-294, 1999.

estudo sobre *El gaúcho Martín Fierro* do argentino José Hernández (1834-1886), “lo más fresco – nos diz Unamuno – y más hondamente poético que conosco de la América española” (O.C. VIII, p. 49); e Manuel Garcia Blanco (O.C., VIII, p. 8), editor de suas obras completas, nos lembra da seção fixa de resenhas chamada *De Literatura Hispanoamericana*, que Unamuno manteve de 1901 à 1906 na revista madrilenha *La Lectura*.

Vejamos, agora, como sua crítica da modernidade estendia-se para além da questão especificamente espanhola. Segundo Ferrater Mora (1985, p.81) em Unamuno “‘España’ puede ser inclusive el nombre de una vasta y compleja área cultural y humana que abarca, además de España, Portugal, y la América hispana y lusitana”. Muitos escritores americanos correspondiam-se com Unamuno para, além de buscarem fazer seu nome na Espanha, compartilhar suas reflexões sobre o devir de seu país. Conforme Claudio Maíz (1999, p.206) “Por ser un pensador de los márgenes de Europa, agudamente enfrentado al eurocentrismo, los más destacados escritores hispanoamericanos de principios de este siglo encontraron en sus reflexiones una manera original de pensar el futuro del continente”. É certo que nesta relação epistolar houve muito de autopromoção da obra de ambos os lados. Muitos dos americanos que lhe escreviam, como aponta Maíz (1999), procuravam em Unamuno pelo crítico literário que lhes poderiam abrir caminho para o reconhecimento na península ibérica. Porém, com muitos outros manteve uma relação duradoura de fecundo diálogo sobre questões da época e inquietações íntimas. Seu modo de pensar e apresentar o chamado *problema de España* em oposição ao eurocentrismo era de fácil diálogo com o problema latino-americano¹¹. Isso porque, não se reduzindo à intenções colonizadoras ou se perdendo na “questão racial”, o fio condutor de seu pensamento era a língua com que os povos transmitiam seus pensamentos e culturas.

¹¹ No Brasil recordemos o caso de Gilberto Freyre que encontrou, conforme o estudo de Kátia Gerab Baggio (2010), nos pensadores da geração de 98, especialmente nas obras Ángel Ganivet e de Unamuno, uma alternativa ao modelo positivista para pensar a cultura ibérica e especificamente a brasileira. Conf. BAGGIO, Kátia Gerab. Iberismo, hispanismo e latino-americanismo no pensamento de Gilberto Freyre: ensaios e impressões de viagens. In: BEIRED, J. L. B.; BARBOSA, C. A. S. (orgs.). Política e identidade cultural na América Latina. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010, p. 15-44.

Ainda que se observe certo tom partenalista (Álvarez, 2003) e até mesmo uma perspectiva iberocêntrica no olhar unamuniano para com a literatura hispano-americana, o sentido de seu pensamento, pautado na língua e nas peculiaridades históricas de cada povo, será o da busca de uma relação fundada na irmandade entre as nações de cultura ibérica. Conforme seu pensamento sobre o tema avança por entre suas contradições, Unamuno abandona gradualmente a perspectiva iberocêntrica. Sua insistência na “espanholidade” da América de fala castelhana, se dá, sobretudo, pelo uso da língua castelhana como elemento formador e transmissor de cultura e pela crítica à mimese da cultura francesa, do modelo eurocêntrico, por parte de muitos escritores latino americanos.

Em artigo de 1917, *La Hermandad Hispanica*, Unamuno faz fortes críticas ao documento do conde de Romanones, por tratar as nações hispano-americanas “de hijas y no de hermanas”, ao que agregava que “en civilidad... esa filiación es más que dudosa” (O.C. VIII, p. 139). O pretense pratimônio espítritual de que Espanha seria “depositaria” – e que pelo qual os espanhóis se julgavam em condições de presidir uma “Confederação moral” de todas as nações de sangue espanhol, como afirma o documento – não pode ser mais do que a língua castelhana, e esta, afirma Unamuno, é algo de comum pertencimento aos povos de fala castelhana. Conforme Unamuno (O.C. VIII, p. 554):

Ese patrimonio, en cuanto queda, es comunal; lo disfrutamos en común con las naciones americanas hermanas –no hijas– de lengua de la nuestra. Y en lo que hace a la lengua misma, no admiten, y en ello hacen bien, monopolios de castidad.

Notemos que, para o filósofo, não pode haver “monopolios de castidade” em relação à língua. Unamuno se afasta da perspectiva nacionalista que via a língua como um objeto preexistente que permitia definir a nacionalidade de modo estático. Pelo contrário, aqui está próximo do linguista alemão Wilhelm von Humboldt (1767-1835), que considerava a língua como um acontecimento histórico, em devir contínuo (Lohmann, 1977). O filósofo espanhol defende uma relação de irmandade fundada sobre a língua comum, porém sem negar as diferenças típicas de cada região, diferenças que enriqueceriam o castelhano; pois este, como toda língua viva, está sempre em formação. A ênfase na tradição espanhola, em perspectiva cultural e nunca política, revela a insistência do marco periférico comum pelo qual

podem dialogar Espanha e América Latina. Unamuno até mesmo reconhece que além do oceano é onde “las conciencias nacionales se fecundan mejor que aqui en conciencia internacional” (O.C.VIII, p. 554), reconhecendo uma maior abertura cultural dos povos americanos em contraposição ao isolamento cultural da Espanha.

Unamuno perceberá ainda, de modo semelhante a Carlos Blanco Aguinaga (1995), que os latinos americanos vivem uma situação de conflito cultural em três vias. Em suas resenhas literárias apontará três correntes de literatura hispano-americana, a de tradição espanhola, a de importação francesa e “las diversas corrientes indígenas, según el país” (UNAMUNO, O.C.VIII, p.139). A corrente de importação francesa, praticada pela grande maioria dos escritores americanos, em geral não passa de pura mimese do estilo francês; imitação fundada no afã de fama ou ainda na crença de superioridade do modelo europeu. A estes escritores, Unamuno denunciava a ilusão desta concepção exortando-os para que buscassem sua originalidade em sua própria terra e tradição, preferindo - deste modo - sempre as obras circunscritas nas demais vias, as de tradição espanhola e as indígenas. Repetirá a este respeito, à exaustão, uma ideia recorrente em sua obra, a de que o mais individual, o mais próprio e pessoal de um povo, é o mais universal; ou em suas palavras “cuanto más de su país y de su tiempo sea un escritor, es más de los países y de los tempos todos” (UNAMUNO, O.C. VIII, p. 424).

Como podemos ver, Unamuno elabora seu pensamento a partir da periferia da cultura moderna, com pleno conhecimento desta, porém buscando afirmar o valor das culturas periféricas. Mais especificamente da cultura hispânica. A filósofa Maria Zambrano, também vê Unamuno como um pensador que está fora dos moldes europeus,

él –nos diz Maria Zambrano– no es un filósofo, ni un psicólogo, ni un literato ni tampoco solamente un poeta. La cultura europea parece por lo visto haber obligado a sus coetáneos a especializarse más, a someterse al molde de una disciplina, mientras don Miguel creció sin sometimiento, sin sufrir la operación que es la poda (ZAMBRANO, 2004 p. 46).

Desde seus anos de adepto do pensamento científico europeu e da europeização da Espanha, Unamuno já dava mostras de se inclinar à criação literária, e de não conseguir encaixar-se nos moldes da especialidade de uma disciplina. Contudo, depois de sua já comentada crise, seu pensamento irá

gradualmente recusar o modelo europeu, assumindo uma posição de defesa dos caracteres definidores da identidade Espanhola. No entanto, ao falar de pensamento a partir da periferia, cremos de suma importância ponderar com Carlos Blanco Aguinaga (1995, p.115) que:

Importa para entendernos no olvidar que la "periferia" del mundo capitalista no es algo que se encuentra fuera del círculo, del otro lado de sus límites, sino que es sumisma circunferencia. Es decir, los periféricos somos parte del círculo pero no estamos en su centro; somos, por así decirlo, "la frontera" entre el círculo y todo lo demás.

Sem que haja, porém, nada para além da fronteira, pois nenhuma sociedade hoje está completamente fora do círculo. Unamuno, repetiremos, foi plenamente consciente desta situação periférica dos povos ibero-americanos, decidindo afirmá-la, porém, sem rejeitar por completo a cultura do centro. Apesar de suas duras críticas ao germanismo e ao galicismo, qualquer leitura um pouco atenta de sua obra mostra o quanto se deixou influenciar por poetas e filósofos dessas culturas. Sobre a suposta galofobia de Miguel de Unamuno, não seria demais lembrar a conclusão do estudo de Pérez (1991, p. 201) sobre sua relação com a cultura francesa, apontando que

la aversión de Unamuno al espíritu y a la estética franceses no impiden que valore extraordinariamente la cultura francesa, de la cual se sirve como acceso a otras culturas, considerándola indispensable, vehículo de comunicación con Europa.

Nesse sentido, podemos dizer que Unamuno é um pensador fronteiriço, pois se move pelos dois lados da fronteira, por entre a periferia e o centro. E aqui Blanco Aguinaga mais uma vez é nossa referência, pois como aponta, Miguel de Unamuno, juntamente com o cubano José Martí, podem ser considerados exemplares de pensadores fronteiriços, pois

sin dejar de pisar su propio terreno, se mueven auténticamente en situaciones que ahora, tal vez, llamaríamos pluriculturales, en tanto que la cultura hegemónica sigue básicamente desconociendo sus obras; es decir, en tanto que esa cultura sigue sin considerarles parte de un canon que pretende representar al mundo (BLANCO AGUINAGA, 1995, p.116).

Logo iremos analisar de que maneira Unamuno percebeu este desdém da cultura hegemônica pela cultura periférica; antes, no entanto, gostaríamos de

delinear a noção de hispanidade tal como formulada por Unamuno, isto é, como ele pensou, na forma madura de sua filosofia, a periferia à qual pertencia.

1.4 A *hispanidad* de Unamuno

Convém, antes de aprofundarmos na ideia unamuniana de hispanidade, distinguirmos esta do conceito de *Hispanidade* tal como elaborado e popularizado por seu colega de geração, Ramiro de Maeztu. Tal sentido, conferido por Maeztu, está intimamente ligado ao *Día de la Hispanidad* que se comemorou entre 1958 e 1987 na Espanha e em países latino-americanos. O *Día de la Hispanidad*, atualmente denominado na Espanha de *Fiesta nacional de España* comemorado no dia 12 de outubro, tem sua origem na *Fiesta de la Raza* instituída oficialmente como festa nacional pelo rei Afonso XIII em 1918, com a finalidade de celebrar o descobrimento da América por Colombo e a “intimidade espiritual” entre a Espanha e as nações americanas. Visava-se, desse modo, estabelecer uma relação política e cultural mais próxima entre as nações hispano-americanas. No entanto, conforme Roberts (2004, p. 62):

Esta compleja historia de la fiesta precursora de la que hoy en día se llama la ‘Fiesta Nacional de España’ nos revela pues que, bajo el deseo de establecer lazos más íntimos entre las distintas naciones del mundo hispánico, se hallaban vestigios del viejo espíritu religioso y colonialista que había caracterizado durante muchos años las relaciones entre España y sus posesiones de ultramar.

Unamuno sempre se posicionou de modo crítico ao *Día de la Raza*. Em artigo de 1919, para o jornal *La Nación* de Buenos Aires, denunciava o desconhecimento mútuo que tinham americanos e espanhóis, principalmente por parte da classe média dos dois lados do atlântico. Desconhecimento em que a solenidade oficial das festas comemoradas não contribuía em fazer desaparecer. Isto porque as comemorações, “huelen a colonia” e “es el olor a colonia, es el dejo colonial lo que hay que borrar” (UNAMUNO, O.C. VIII, p. 595). Este “olor colonial” contribuía apenas para reforçar o sentimento de superioridade dos espanhóis, da “Madre España” frente a “sus hijas”, e seu desinteresse e desdém da cultura propriamente americana. E, com efeito, o conceito de hispanidade de Maeztu carrega um forte odor colonial.

A noção de hispanidade de Ramiro de Maeztu, expressa em *Defensa de la Hispanidad* (1934), traça a identificação entre hispanidade e catolicismo, defendendo uma visão colonizadora com fortes traços do tradicionalismo religioso colonial. Ao propor os valores católicos como os valores genuinamente hispânicos, a tradição a ser seguida e perpetuada, propunha a conversão ao catolicismo dos povos indígenas para que fossem salvos pela “Espanha missionária”. Sua defesa da hispanidade seria a defesa de uma espécie de Império Católico com a España, monárquica, à frente. A noção conservadora de Maeztu endossava o sentimento de superioridade dos espanhóis em relação aos povos americanos. Por sua vez, a noção de hispanidade de Unamuno, mesmo em seus momentos mais “imperialistas”, segundo Roberts (2004), esteve sempre aberta às diferenças e singularidades dos povos latinos americanos. Para Roberts (2004, p. 78):

fueron precisamente su cristianismo liberal y falta de dogmatismo así como su creencia de que el espíritu hispánico era en realidad más proyecto que realidad los que libraron a Unamuno de convertirse en un ideólogo del autoritarismo tradicionalista.

Vale salientar que esta hispanidade unamiana deve ser considerada mais um projeto idealizado e sonhado por aqueles que a almejavam do que um programa ou realidade essencial de uma tradição estática.

Em um breve ensaio de 1927, intitulado *Hispanidad*, Unamuno nos deixa a formulação mais clara do que entendeu por hispanidade: “quiero decir con Hispanidad una categoría histórica, por lo tanto espiritual, que ha hecho, en unidad, el alma de un territorio con sus contrastes y contradicciones interiores” (O.C. VIII, p. 649). Para nosso autor, o termo *Hispanidade* exprime toda a península ibérica, sendo uma ideia histórico-geográfica, na qual se pode incluir todos os povos de fala portuguesa e castelhana, e que em algum grau compartilham da tradição ibérica. Porém, os povos hispânicos, por sua extensão e diferenças, são povos prenhados de contradições. O que os irmana em comunidade, como já dito anteriormente, é a língua muito mais do que uma suposta filiação sanguínea ou a “raça”, sendo que, conforme ensina Unamuno, “un lenguaje es un pensamiento, es un sentimiento común, es una filosofía, hasta una metafísica” (O.C. VIII, p. 652). É a língua e a história que compartilham, com todas as suas lutas e contradições, que formam alma de “Hispania”.

E após fazer referência à uma história da filosofia que teria lido, na qual figuravam Loyola, Cervantes e Calderón por cima de Suárez como representantes do pensamento espanhol – Unamuno acentua o fato de Suarez ter escrito sua obra em latim e não em romance, o que tornaria sua obra menos castiça – o filósofo acrescenta que “si nuestros místicos no suelen figurar en las historias de la filosofía...es porque los historiadores no saben entenderlos ineditamente, sin traducirlos al álgebra filosófica, en su própria lengua” (UNAMUNO, O.C. VIII, p. 653).

Para Unamuno o hispano não é moderno no sentido eurocêntrico, e poderia-se dizer, até mesmo que é resistente à modernidade. Isso porque tem, por oposição ao racionalismo moderno, alma de profeta, uma alma carregada de contradições, que sente a responsabilidade de Deus e que O questiona acerca de seu destino, e busca, apesar da negativa da razão, a finalidade para a vida que sua fé promete.

El profeta – dirá Unamuno – que siente dentro de sí la contradicción de su destino se yergue frente a Dios y le interroga a Dios, le escudriña, le enjuicia, le somete a enquisa. Y a todo esto es a lo que he llamado en otra parte el sentimiento trágico de la vida. El profeta, el pueblo profético, sienten la responsabilidad de Dios (UNAMUNO, O.C. VIII, p. 653)

Mas afinal, o que é Hispanidade? Perguntará alguém, ansioso por uma definição objetiva. E responderá Unamuno que não sabe, que a hispanidade não se define, e “mejor es que no la sepa, sino que la anhele, y la añore, y la busque, y la presienta, porque es el modo de hacerla en mí” (UNAMUNO, O.C. VIII, p. 654). Hispanidade é um ideal sempre em devir, um projeto que se faz das contradições e diferenças do obrar de cada povo que abarca em sua comunidade linguística e da história que compartilham no cruzar de suas tradições. Não há uma essência hispânica para Unamuno, a identidade hispânica para ele é histórica e culturalmente fundada sobre uma língua comum que, ao preservar valores e vivências em sua semântica e em sua performance, é a arca da tradição da comunidade, ou seja, a língua costura os regionalismos em torno de um imaginário comum.

Há desse modo, espaço para as diferenças regionais e até mesmo para oposições de ordem cultural. A “...íntima oposición, de orden cultural, es conveniente para los unos y para los otros. Las únicas uniones fecundas son las que se hacen sobre un fondo, no ya de diferencia, sino de oposición” (UNAMUNO,

O.C. XV, p. 944), nos dirá Unamuno. Não obstante as diferenças e oposições, o fundo comum, a filosofia que é característica desta periferia hispânica, segundo Unamuno, estaria num forte sentido artístico de expressão e no sentimento religioso da vida, aceitando o que há de contraditório nesta.

Não seria violentar o sentido da reflexão de Unamuno caracterizar tal a experiência moderna, com todas as suas contradições, como uma experiência barroca. Suas ideias são, conforme Díaz Freire (2017, p.46) “herederas del humanismo barroco español”, configurando um barroquismo atual que descentraliza a cultura moderna para reinventá-la e superá-la. Sem querermos aprofundar no debate sobre a caracterização do barroco na modernidade ou do uso da palavra para além da análise estética, nos contentaremos em lembrar com Echeverría (1998, p. 32) que “el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general”.

Embora a ideia de modernidade repouse, geralmente sobre a ideia de triunfo da razão, estudiosos como Alain de Touraine (2009) veem a modernidade como uma época carregada de tensões entre projetos e experiências até certo ponto antagônicas. Não seria absurdo falar de uma modernidade barroca ou de um *ethos barroco*, conforme expressão de Echeverría (1998), presente na modernidade. Esta experiência barroca, longe de ser extemporânea, estaria no interior da própria modernidade, ou melhor, em sua periferia.

“Na sua ânsia de valorização da experiência humana, acentuando os seus estados contraditórios, da exaltação dos sentidos à reflexão, a essência da temática barroca se encontra na grande antítese entre vida e morte” (CANDIDO, CASATELLO, 1971, p. 20), e nesta mesma antítese vital, ou mortal se se prefere, enraizada na experiência humana; em sua busca por dar forma expressiva às contradições da vida e a fim de dar-lhe uma finalidade pessoal, ainda que soe ridículo, que seja loucura, é que Unamuno encontra sua hispanidade. É também, como veremos, o ponto de partida da reflexão filosófica de Unamuno. No entanto, ao encarar a morte, o autor não adota nem a resignação estoica e tampouco o hedonismo epicurista grosseiro, as duas atitudes geralmente assumidas, segundo Candido e Castello (1971, p.20) pelo “homem barrôco”.

Poderíamos dizer, pois, desde uma perspectiva unamuniana, que a experiência moderna ibero-americana é uma experiência barroca, intraduzível em

sua plenitude para a linguagem de “álgebra filosófica” centro-europeia. Unamuno quer fazer da morte uma injustiça, criar pela palavra poética, isto é, criadora, seu mundo e a si mesmo. Para tanto, Unamuno descentraliza a cultura moderna, submetendo-a à novos modos de pensar e de expressão, revelando rotas alternativas para a mesma. A hispanidade para Unamuno é um projeto, ou ainda, em relação ao paradigma central da modernidade, um modo de enfrentamento poético, ou profético, do projeto moderno. Projeto que vê como insuficiente para dar sentido para a vida, e que deve, por isto, ser ultrapassado, reinventado. Unamuno, conforme veremos, vislumbra na cultura hispânica, uma forma de ruptura, de descontinuidade com a cultura moderna, capaz de devolver a esta, pelo enfrentamento, a vitalidade e a humanidade que perdeu.

1.5 Europeização

Quando Miguel de Unamuno enfrenta a questão da modernidade, sua reflexão se baseia, sobretudo, na questão propriamente espanhola, embora, como vimos, muito do que nosso autor pondera sobre o caso espanhol pode ser dito também sobre as nações ibero-americanas. Os textos em que Unamuno aborda a questão de modo mais sistemático – ou de modo mais próximo ao pensamento sistemático – são os ensaios que compõem o livro *En torno al casticismo* publicado em 1897, e o último capítulo de sua obra *Del sentimiento trágico de la vida*, que foi publicada como livro em 1912. São obras, em que se pode perceber etapas distintas da vida do filósofo, que mostram sua mudança de perspectiva sobre o problema do lugar da Espanha na modernidade e a evolução de sua crítica. Iremos focar nas ideias centrais dessas obras para podermos aprofundar a crítica unamuniana da modernidade.

Conforme havia dito, o chamado problema de Espanha não é mais que o debate sobre o processo de modernização da Espanha. Debate entre a defesa da modernidade europeia e a preservação da identidade nacional que se vê ameaçada pela “invasão” europeia. Temos, pois, um conflito entre europeizadores, a ala progressista ou regeneracionista, e hispanizantes, a ala tradicionalista.

De um modo geral podemos dizer que os europeizantes pediam a entrada da Espanha na modernidade, acusando seu atraso e decadência, enquanto hispanizantes pediam um retorno à tradição e acusavam as influências europeias

como responsáveis pelos males dos quais padecia a Espanha. A questão levava, grosseiramente, a apenas dois horizontes deterministas; o da tradição que por conhecer o que é e que deve ser, por já ser desde o passado, impede o avanço, isto é, deve-se ficar onde se está; e o outro, o do progresso que por conhecer as leis do que é e do que será, quer guiar-nos para a direção que aponta.

A posição de Unamuno quanto ao problema da Espanha se dá de modo processual. Antes de sua crise, em seu percurso positivista e socialista, Unamuno foi partidário da europeização da Espanha como via de entrada do país na modernidade. Porém, a partir de sua crise pessoal de 97, sua crença no ideal moderno europeu, como já indicamos anteriormente, vai minguando até que o filósofo começa a pregar, provocativamente, a espanholização da Europa. No entanto, em nenhum desses percursos, a posição de Unamuno se adequava aos modelos tradicionais de se responder ao *problema de España*.

Pode-se dizer que, mais do que uma conversão ou de uma radical mudança de postura, Unamuno apenas mudou sua perspectiva do problema. O próprio filósofo nos fala no prólogo de 1916 à reedição de seus ensaios que compõem o livro *En torno al casticismo* – obra publicada em 1895 em que defendia a europeização – de uma “continuidad que lleva a puntos de vista opuestos a aquellos de que se partió” (Ensayos I, p. 12). Esta continuidade de que nos fala de seu pensamento, é dada pelo modo dialético com que procura apreender o problema, buscando romper com as posições binárias; uma dialética que não busca a síntese, mas mantém a contradição jogando com ambos os extremos em luta. Este método característico da filosofia de Unamuno, já era anunciado no *En torno al casticismo* (Ensayos I, p.20),

Suele buscarse la verdad completa em el *justo medio* por el método de remoción, *via remotionis*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método, el de afirmación alternativa de los contradictorios.

Seu futuro rompimento com o pensamento positivista, já está anunciado nesta obra de 1895. Podemos dizer com Díaz Freire que “su evolución desde una posición europeizante a otra hispanizante es sólo de énfasis o de expresión (DÍAZ FREIRE, 2017, p.48). Suas propostas apresentam-se, seja com ênfase na europeização ou na hispanização, como modelos alternativos aos usualmente

propagados pelo debate entre regeneracionistas e tradicionalistas. No entanto a mudança de postura estará madura e completa na segunda década do século XX. Além disso, podemos vê-la em plenitude no último capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*. É este último percurso o que mais nos interessa de sua crítica à modernidade. Porém, será pertinente ao desenvolvimento do estudo fazermos uma breve digressão sobre algumas das ideias do Unamuno entusiasta da europeização da Espanha presentes em seu *En torno al casticismo*.

Nos ensaios que compõem *En torno al casticismo*, Unamuno dedica-se à análise da profunda crise que atravessava, então, a sociedade espanhola. Com sua investigação, procura na essência da tradição espanhola uma solução ao marasmo pelo qual passa a sua pátria. É uma investigação sobre o ser da Espanha visando seu porvir, com base no conceito de castiço, tão caro aos tradicionalistas, cujo ideário Unamuno não poupara das críticas.

Em sua tradução francesa de 1923 feita por Marcel Bataillon, conforme nos conta Curtius, o tradutor manteve os termos *casticismo* e *castizo* do original por não ser traduzível para o francês. *Casticismo* quer dizer, segundo Curtius, “un concepto tradicional condicionado a la sangre, sublimado en lo espiritual, y extensivo incluso a formas idiomáticas” (CURTIUS, 1954, p.249). Unamuno iniciará a obra com uma breve crítica ao conceito de *castizo* em seu sentido racial e do “*prejuicio antiguo*” que o termo carrega, para, em seguida, delimitar o uso do termo em seu sentido linguístico: “Se usa lo más a menudo el calificativo de *castizo* para designar a la lengua y al estilo. Decir en España que un escritor es castizo, es dar a entender que se le cree más español que a otros” (Ensayos I, p. 18).

A língua, conforme já vimos anteriormente, “es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar” (UNAMUNO, Ensayos I, p. 62), é, pois, sobretudo na língua falada e popular, que se reflete o ideal intra-histórico do povo espanhol. Sendo, então, por meio da língua castelhana e de sua literatura, que Castela pôde ter maior influxo na nação espanhola, criando seu núcleo.

Pero – agrega Unamuno – si Castilla ha hecho la nación española, ésta há ido españolizándose cada vez más, fundiendo más cada día la riqueza de su variedad de contenido interior, absorbiendo el espíritu castelhana en otro superior a él, mas complejo: el español (Ensayos I, p. 65)

Vamos deter aqui a nossa atenção no conceito unamuniano de *intra-historia*. Com este vocábulo Unamuno pretende expressar um pensamento que percorre toda a sua obra. A intra-história se contrapõe à história, enquanto esta expressa o sucessivo, aquela expressa o feito substancial permanente no interior de cada sucesso. Em *En torno al casticismo*, Unamuno lançara mão de uma metáfora marinha para expressar seu pensamento, assim nos diz: “La olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol” (Ensayos I, p. 40). A intra-história é o mar profundo e quieto que não se move com o sacudir das ondas da superfície, é o silêncio em que se apoia o som passageiro. É a expressão dos homens sem história, nunca lembrados pelos jornais, e que “a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna” (Ensayos I, p.40-41). A intra-história é a tradição eterna, substância da história, tradição viva no fundo do presente, formando assim o momento presente eterno. É somente buscando a intra-história de um povo que se pode conhecer melhor este povo, isto é, que se pode conhecê-lo com sentido histórico. Unamuno ataca com esta tese o historicismo – ou como ele chama: o temporalismo – que se esquece do eterno momento presente, e crê poder reconstituir a história em um simples esforço de reconstituição do processo temporal.

A intra-história espanhola revela que sua filosofia, sua compreensão do mundo e da vida, está expressa em sua literatura, em seu teatro e, sobretudo, em sua mística. O espírito castelhano “tomó – esclarece Unamuno – por filosofía castiza la mística, que no es ciencia sino ansia de la absoluta y perfecta hecha sustancia, hábito y virtude intrasmisible, de sabiduría divina” (Ensayos I, p.150). E se a mística castelhana não oferece um conhecimento preciso do mundo sensível, tão pouco pode-se dizer que é idealista. Os místicos espanhóis partem do centro do próprio sujeito, é um pensamento individualista.

Los místicos castellanos glosan y ponderan de mil modos el "conócete a ti mismo", y aún más el "conózcame, Señor, a mí y conocerte he a ti" de San Agustín. Las obras de Santa Teresa son autobiografías psicológicas de un realismo de dibujo vigoroso y preciso, sin psicologuiería alguna (UNAMUNO, Ensayos I, p.152)

Porém tal individualismo vigoroso e realista acaba por dar em um outro individualismo egoísta e excludente, sem personalidade, isto é, fechado em si, que será prenhe de consequências para o atraso espanhol. Voltando, contudo, seu olhar para a situação de marasmo em que se encontrava a Espanha no fim de século, Unamuno apontava na ordem cultural, como aspectos que levaram à situação de decadência espanhola, não apenas o individualismo egoísta, como também o maniqueísmo, a monotonia, o militarismo, e uma tendência dissociativa que se dá principalmente entre a ciência e a arte, pois “la capacidad para la investigación directa va de mano con la falta de espontaneidad” (Ensayos I, p.195); já na ordem social, acusa a pobreza econômica, uma juventude sufocada pelas instituições de ensino e a insociabilidade, isto é, o fechamento da Espanha para os demais povos. E na esfera das relações entre o trono e o altar, Estado e igreja, “la Inquisición fué un instrumento de aislamiento, de proteccionismo casticista, de excluyente individuación de la casta” (Ensayos I, p. 209).

A decadência espanhola ocorre concomitantemente com o fechamento da Espanha em si mesma, corroborado pelas tendências culturais, sócio-econômicas e político-religiosas, concentrando-se e purificando a alma castelhana de elementos exteriores. Para Unamuno somente ventos europeus poderiam despertar o povo espanhol, somente os espanhóis europeizados conheceriam a verdadeira tradição espanhola, o povo desconhecido, para tirá-lo desta situação de isolamento e decadência. “El porvenir – nos diz Unamuno – de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia en el pueblo desconocido” (Ensayo I, p.211). É preciso abrir-se à Europa, a ordem é “europeizarnos y chapuzarnos en pueblo” (Ensayo I, p.214). Como podemos ver, nesta fase Unamuno está junto dos europeizadores, quer que a Espanha se abra passivamente à Europa, que seja cosmopolita, rompendo com o casticismo espanhol, isto é, com seu fechamento ao exterior. E exclama “¡Fe, fe en la espontaneidad propia, fe en que siempre seremos nosotros, y venga la inundación de fuera!” (Ensayo I, p.214), pois o eterno castiço é o eterno humano.

Neste percurso de sua filosofia, o símbolo da regeneração da Espanha será Alonso Quijano el Bueno, curado de sua loucura, representado em “aquele divino último capítulo de *Don Quijote*, que debe ser nuestro evangelio de regeneración nacional” (UNAMUNO, Ensayo I, p.38). Já sua contraparte, Dom Quixote, simboliza o velho espírito aventureiro e cavalheiresco que está na base do imperialismo

espanhol. Em 1899 usará desta simbologia em referência à perda das colônias em 98, em confronto com os Estados Unidos. A intervenção norte-americana será vista como o encontro entre Robinson Crusoe e Alonso Quijano, que cai em si, depois de um golpe do “Robson el industrial” (O.C. VIII, p.70). No entanto, já no início do século XX, as metáforas trocarão de signo. Em 1905 publicará sua Vida de Don Quijote y Sancho, obra na qual reinterpretará Dom Quixote, vendo na personagem o símbolo mítico da filosofia e da alma religiosa espanhola. A loucura de Dom Quixote e o ridículo em que cai por suas ações, serão vistas como a saída para a Espanha enfrentar os dilemas da modernidade.

Como vimos, europeizar para Unamuno não significava abrir mão da tradição espanhola, valorizada em seu elemento intra-histórico, mas sim uma valorização de tal tradição desde fora, desde a Europa. A mudança de perspectiva com ênfase na hispanização, isto é, na valorização do intra-histórico desde dentro, virá após a crítica que submeterá os ideais modernos quanto à questão do significado global que estes ideais podem dar à vida. Não se trata de recusar a cultura moderna, mas de buscar sua própria expressão moderna, uma modernidade alternativa, em um processo de interação e oposição entre diferentes modos de ser e expressar-se. Unamuno propõe agora espanholizar a Europa. A Espanha deve deixar de ser passiva para tomar uma postura ativa.

Em carta escrita a Guillermo de Torre em 1929, Unamuno iria precisar sua posição e suas polêmicas declarações a respeito,

Conforme a la dialéctica de las contradicciones, de la tesis, la antítesis y la síntesis, llegué a comprender que europeizar a España era lo mismo que españolizar a Europa; que toda compenetración hasta la de una parte con su todo es mutua; llegué a comprender que el español que ansia hacer europeos en espíritu a sus compatriotas, tiene que trabajar en hacer españoles espiritualmente a los europeos, y para dar a conocer Europa en España me dediqué a dar a conocer y por lo tanto a querer a España en Europa y en el mundo." (UNAMUNO, 1929, apud ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 36)

Ao querer ser moderna segundo o modelo que vem de fora, a Espanha renega sua sabedoria, sua identidade. Para Unamuno, a Espanha não tem que simplesmente adaptar-se à cultura europeia, mas apropriar-se dela para que assim, nessa relação entre diferentes, encontre a si mesma e perpetue também seu espírito para além da fronteira. Os espanhóis devem buscar criar sua própria modernidade, buscar sua própria via, pois não há uma relação de superioridade ou

desvantagem, os critérios para medir tal situação são simplesmente relativos. O paradigma moderno eurocêntrico, neste momento, não se apresenta para Unamuno como a única possibilidade. Ainda buscando romper com as oposições binárias, progressismo e tradicionalismo, Unamuno propõe uma modernidade alternativa desde um ponto de vista diferente do qual se originou seu *En torno al casticismo*.

1.6 Dom Quixote e Fausto

No último capítulo de *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, na conclusão sugestivamente subintitulada como *Don Quijote en la tragicomedia europea contemporânea*, Unamuno concentrará sua crítica nos grandes ideais orientadores da modernidade, quais sejam, a razão, a ciência, o progresso e a cultura. Segundo o filósofo, o Renascimento, a Reforma e a Revolução contribuíram para a substituição do ideal religioso, então católico da Idade Média, de “una vida eterna ultraterrena” (UNAMUNO, 1997, p. 301), pelos ideais do progresso, da razão e da ciência. E acrescenta Unamuno, “de la Ciencia, con letra mayúscula” (1997, p.301), e constata ainda que em sua época, início do século XX, o culto não se dá mais tanto à Ciência, mas à Cultura, também grafada com inicial maiúscula; quando não com K, *Kultur*, sua forma germanizada.

As críticas de Unamuno se dirigem aqui provavelmente a outro espanhol, o filósofo José Ortega y Gasset, de formação alemã, que estava entre os defensores da europeização e formulava o problema espanhol em termos de um embate entre religião e cultura:

...hoy –pontua Ortega– se disputan el porvenir nacional dos poderes espirituales: la cultura y la religión. Yo he tratado de mostraros que aquélla es socialmente más fecunda que ésta y que todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más energicamente (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 520)

Para Ortega, a cultura teria que ocupar o lugar que até então a religião ocupara, porém, Unamuno se opõe radicalmente a este modo de ver orteguiano. Para Unamuno, religião e cultura são duas esferas da vida humana que embora estejam intimamente relacionadas, a ponto de influírem uma na outra, são, no entanto, esferas distintas que respondem a necessidades distintas, não cabendo, pois, que uma possa substituir a outra. A religião tem sua própria especificidade, e

não há porque deixá-la à margem, ou à periferia, da modernidade como um peso morto. Para o filósofo a cultura fracassa como forma de resolução dos dilemas existenciais da vida, pois não pode responder satisfatoriamente ao problema estritamente pessoal e individual, à questão do destino da consciência individual após a morte, ou em outros termos, ao problema da finalidade da vida, da vida de cada um dos homens de carne e osso.

Unamuno observa que o *mal-estar da modernidade* se dá pelo excesso de racionalidade; a razão técnico-científica moderna apresentou seus limites e não pôde cumprir com suas promessas de salvação. “Y como ella no satisfacía, no dejaba de buscarse la felicidad, sin encontrarla ni en la riqueza, ni em el saber, ni en el poderío, ni en el goce, ni en la resignación, ni en la buena conciencia moral ni en la cultura. Y vino el pesimismo” (UNAMUNO, 1997, p.301). Esta época, contaminada de criticismo em que nada se sustenta, vive a experiência do limite da razão, isto é, de seu potencial niilismo. Assim a crise moderna se configura como uma crise fundamentalmente religiosa, pois a questão urgente é a falta de sentido, de finalidade, global que a época moderna carece; é “la vuelta a la pavorosa visión del destino individual ultraterreno, una vez pasada ya el colmo de la embriaguez progresista” (UNAMUNO, 1997, p. 123). O mal do século, que já se anunciava em Rousseau, não é mais “que la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo” (UNAMUNO, 1997, p.302).

O símbolo do mal do século, da crise moderna, será para Unamuno o doutor Fausto de Christopher Marlowe de *A Trágica História do Doutor Fausto*. Fausto é o homem sedento por conhecimento, ansioso por querer conhecer os segredos do mundo. Este Fausto encontra Helena símbolo da “Cultura renaciente” (1997, p. 302), ao que Unamuno (1997, p.302-303) segue dizendo

Y hay aquí en este *Faust* de Merlowe una escena que vale por toda la segunda parte del *Faust* de Goethe. Le dice a Helena Fausto: ‘Dulce Helena, hazme inmortal con un beso -y la besa-. Sus labios me chupan el alma. ¡Mira cómo huye! ¡Ven, Helena, ven; devuélveme el alma! Aquí quiero quedarme, porque el cielo está em estos labios, y todo lo que no es Helena, escoria es’.

O Fausto que clama à Cultura, simbolizada por Helena, para devolver-lhe a alma é homem sem fé, sem religião, que busca agora na cultura a sua alma, a finalidade de sua existência. Esta alma, no entanto, Helena não pode lhe devolver,

“porque Helena, con sus besos, nos saca el alma. Y lo que queremos y necesitamos es alma, y alma de bulto y de sustancia” (UNAMUNO, 1997, p. 303). Essa Helena é a que chega pelo renascimento, pela reforma e pela revolução. Seu jardim é a Europa, e ao invés de trazer alma aos homens de ânsia faustica, trouxe a guerra.

O Europeu que faz da cultura o grande fim da civilização, e que por ela procura se distinguir, conquistando outros povos, esquece-se de que ela é composta apenas por ideias. O ouro “que es instrumento de cambio, lo tomamos como fin, y para acumularlo vivimos miserablemente”, nos diz Unamuno, e acrescenta “y la cultura no es más que oro, instrumento de cambio” (Ensayos II, p. 173). E pela cultura também vivem miseravelmente os homens à busca da alma que lhes foram roubadas. Segundo esta visão, o homem não passa de instrumento, um meio, para a concreção dos ídolos modernos: Ciência, Cultura e Progresso.

El fin del hombre es hacer ciencia, catalogar el Universo para devolvérselo a Dios en orden...Y al cabo el género humano sucumbirá al pie de las bibliotecas- talados bosques enteros para hacer el papel que en ellas se almacena-, museos, máquinas, fábricas, laboratorios... para legarlos... ¿a quien? Porque Dios no los recibirá. (UNAMUNO, 1997, p. 310).

O Progresso tão pouco traz alguma finalidade. Progresso para quê? O progresso pelo progresso? Não há finalidade humana para a vida no ideal de progresso técnico e econômico. Depois da questão social sempre haverá a questão religiosa. Em 1898, um ano após sua crise, dirá que “suele ser el progreso una superstición más degradante y vil que cuantas a su nombre combate. Se ha hecho de él un abstracto y del abstracto un idolo, un Progreso con mayúscula” (ENSAYOS II, p. 172). O progresso não é uma ideia objetivada. Como mostra José Antonio Maravall, a ideia de progresso passa por várias valorações no percurso do pensamento unamuniano, entremeado de momentos de afirmação seja de progresso material ou espiritual, seja em momentos de negação do progresso como uma mera ilusão. Seja como for, é certo, como diz Maravall, que em Unamuno “en cualquiera de sus formas, el progreso es una experiencia, variable como el ámbito en que se dá, del sentimiento trágico de la vida o mejor del sentimiento trágico del tiempo que se vive” (MARAVALL, 1987, p. 161).

Este ideal do progresso como finalidade, cultivado sobretudo pelo positivismo do século XIX, vai em par com o cientificismo. Este não passa de um culto à ciência aplicada; supõe-se que a ciência é competente em todas as esferas

da vida social, que do conhecimento científico, de sua aplicação e de seu uso racional, virá a solução para os grandes problemas sociais.

O cientificismo é característico, segundo Unamuno, da segunda metade do século XIX. Época que ele classifica como “infilosófica y tecnicista, dominada por especialismo miope y por el materialismo histórico” (2008, p.301). Um dos principais feitos deste cientificismo foi o de ter vulgarizado a ciência, um “avulgamiento científico”. Vulgarização que mata a verdadeira ciência, transformando-a praticamente em uma nova religião da qual se espera o milagre tecnológico. Este conhecimento rápido, de linha de produção, focado em resultados, superespecializado, é um dos motivos da crise moderna.

la crisis intelectual —y espiritual— se debe a superproducción intelectual, a pensar más de prisa que se pueda digerir lo pensado, a que los descubrimientos científicos, técnicos y filosóficos ahogan a la pobre razón. Fe, dice el catecismo de nuestra infancia, que es creer lo que no vemos; razón es creer lo que vemos. Pero hemos aprendido a dudar de lo que se ve y de la realidad del mundo exterior. O del interior, que es peor. (UNAMUNO, O.C. XVI, p. 900).

E mesmo a ciência autêntica, por mais nobre e necessária que seja, não pode por si mesma dar sentido à vida. O próprio cientificismo pode ser visto como uma tentativa de trazer conteúdo significativo ao conhecimento científico na vida prática. A ciência, como a cultura e o progresso, também é constituída de ideias, que no final, não devem ser mais que um instrumento. Em *Ideocracia*, Unamuno afirma que “de ideas consta la ciencia, sí, de conceptos; pero no son ellas, las ideas, más que médio, porque no es ciencia conocer las leyes por los hechos, sino los hechos por las leyes; en el hecho termina la ciencia, a él se dirige” (ENSAYOS II, p. 211).

A ciência moderna, racionalista, tende à formalização, a desprender-se do conteúdo. “En rigor cabe decir que la ciencia trata de cosas puras; o por lo menos de matemática. El punto, la línea, la superficie y el volumen de que la matemática trata son punto, línea, superficie y volumen puros” (UNAMUNO, O.C. VIII, p. 1123). No entanto, tal pureza não se dá desse modo mais do que em nossa mente. Em *Sobre el arte de la historia*, escrito em 1917, Unamuno lembra que na Espanha de sua época considerava-se uma característica germânica o método investigativo que se atém estritamente a dados e fatos objetivos, retirando destes quaisquer interpretações de cunho pessoal; esse modo de proceder era chamado de “hacer

papeletas a la alemana” (O.C. VIII, p. 953). E acrescenta que é desse modo que historiadores positivistas tendem a falsificar a realidade histórica com dados exatos, pois fazem “sus historias ad probandum y como comprobación abogadesca, y a posteriori de una tesis previa” (O.C. VIII, p. 955). A ciência formal pode ser impessoal e objetiva, mas a história, que é para Unamuno uma arte, não (O.C. VIII, p. 1117); e para viver é preciso de arte. O conhecimento puro, abstrato, apaga as consciências, que são impuras, concretas.

Nem cultura, nem progresso, nem ciência podem devolver a alma de Fausto. E ao querer levar ciência, progresso e cultura para outros povos, a Europa rouba-lhes também a alma. Segundo Unamuno, a Espanha, cabeça da Contrarreforma no século XVI, resistiu sempre à esta modernidade vinda de fora, e por isso não perdeu sua alma.

Siéntome – confessa Unamuno – con, un alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atreavesado ésta, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma, y la Revolución, aprendiendo, sí, de ellas, pero sin dejarse tocar al alma (1997, p.322).

A Espanha tem que passar pela modernidade em luta, agregando e perpetuando o que é seu, sua identidade. E aos que dizem que Espanha não teve “ni ciencia, ni arte, ni filosofia, ni Renacimiento” (1997, p.308), que teve apenas Cervantes, provocará, “en el orden del pensamiento, ¿no es nada nuestra mística? Acaso un día tengan que volver a ella, a buscar su alma, los pueblos a quienes Helena se la arrebatará con sus besos” (1997, p.309-310). A filosofia espanhola está, segundo Unamuno (1997, p.304), “líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos”. Todo o labor literário espanhol leva implícito consigo uma intuição do mundo “y un concepto de la vida” (1997, p.304), isso porque o castelhano, “como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía” (1997, p. 311). Essa, como podemos perceber, é uma tese constante da filosofia de Unamuno.

Para Unamuno (1997, p.312), seguindo o fio condutor de sua filosofia, a linguagem, toda filosofia é no fundo filologia; não se pode separar um pensamento de seu modo de expressão. Assim, o pensamento, que é a linguagem revestida por uma língua histórica, “reposa en prejuicios y los prejuicios van en la lengua” (1997, p. 312). Lembremos que para o nosso autor, a língua de um povo é a arca de sua

tradição, de sua intrahistória, é o modo pelo qual conhece e representa o mundo. Trata-se de uma experiência social; é a linguagem “que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda o inarticulada, no es sino esqueleto” (1997, p. 313).

Seguindo tal pressuposto, Unamuno defenderá que a filosofia espanhola está em sua literatura e em seus místicos, “Nuestro don – dirá – es ante todo un don literario, y todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura... si alguna metafísica española tenemos es la mística, y la mística es metafísica imaginativa y sentimental” (UNAMUNO, O.C. III, p.1137). Vê-se que esta filosofia plasmada na literatura, fundada mais na imaginação e no sentimento do que na razão, é oposta à filosofia de espírito cientificista do século XIX. A filosofia espanhola deve ser buscada, pois, em sua literatura. E será no Quixote, uma vez mais, que Unamuno irá buscar a chave interpretativa do pensamento espanhol. Desse modo, Unamuno se propôs repensar o Quixote, “contra cervantistas y eruditos” (1997, p. 310), buscando um sentido que pudesse trazer nova vida à obra; identificando no cavaleiro da triste figura, a filosofia espanhola.

A filosofia quixotesca é um pensamento agônico, que vive da luta “entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice” (1997, p. 321); fé que não permite à Espanha simplesmente resignar-se à “*Kultura*”, a cair nos braços de Helena. É uma filosofia essencialmente religiosa, Dom Quixote lutou por Dulcinéia que simboliza a “gloria de vivir”, não por Helena. Dom Quixote não é moderno, pois sua obra é religiosa; e, em honra à Dulcinéia, o cavaleiro da triste figura arremete contra “la ortodoxia inquisitorial científica moderna por traer una nueva e imposible Edad Media, dualística, contraditória, apaixonada” (1997, p. 326). E se perguntarem qual seria a herança, a contribuição para a cultura, que deixou Dom Quixote, Unamuno nos responderá que Dom Quixote

ha dejado a sí mismo y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura* (1997, p. 323)

O quixotismo traz para a modernidade “todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión

sobre todo” (1997, p. 325), porque traz consigo, mais do que ideias, almas. Em sua forma prática, o quixotismo apresenta-se na contrarreforma de Loyola, já o modelo especulativo está, sobretudo, na mística espanhola; “¿Qué era la mística de San Juan de la Cruz sino una caballería andante del sentimiento a lo divino?” (1997, p. 315), nos questiona Unamuno. Porém, adverte “el quijotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura; locura hija de la locura de la cruz. Y por eso es despreciado por la razón” (1997, p. 316). É sob o signo da religião cristã que a filosofia quixotesca nasce, e daqui sua agonia entre a fé, o sentimento e a razão.

Para Unamuno, acompanhando o poeta Antero de Quental (1997, p. 316), enquanto o sentimento se caracteriza como trágico, a razão caracteriza-se pelo cômico; e por isso a razão usa do ridículo para depreciar o que está fora de sua esfera lógica. E assim como temos a tragédia divina de Cristo que é a crucificação, sua paixão na qual “Pilato, el escéptico, el cultural, quiso convertirla por la burla en sainete, e ideó aquella farsa del rey de cetro de caña y corona de espinas, diciendo: ‘¡He aquí el hombre!’” (1997, p.316); temos também a tragédia de Dom Quixote que é humana, “intra-humana”; “Don Quijote con la cara enjabonada para que se riera de él la servidumbre de los Duques, y los Duques mismos, tan siervos como ellos” (1997, p.316). E talvez mais do que por tragédias, Cristo e Dom Quixote, passaram por tragicomédias.

O Renascimento e a Reforma, que se combatendo combatiam um inimigo em comum, e a Revolução, sua filha, “nos han traído también una nueva Inquisición: la de la ciencia o la cultura, que usa por armas el ridículo y el desprecio para los que no se rienden a su ortodoxia” (1997, p.304). Aqui está a tragicomédia das culturas periféricas, fronteiriças, pois em sua luta por inventarem o que querem ser e ao sonharem alternativas ao modelo normativo, caem no ridículo sob o ponto de vista dos que vivem no centro, pois se põem muitas vezes fora de sua esfera lógica. No entanto, foi pondo-se nesta situação, em ridículo, dirá Unamuno, “como alcanzó su inmortalidad Don Quijote” (1997, p.308).

“El más alto heroísmo – prossegue dizendo Unamuno – para un individuo como para un pueblo, es saber afrontar el ridículo; es, mejor aún, saber ponerse en ridículo y no acobardarse en él” (1997, p.316). Não obstante a mais trágica inquisição que um homem moderno, culto e europeu sofre é a que leva dentro de si. “Hay un más terrible ridículo, y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo. Es mi razón, que se burla de mi fe y la desprecia” (1997, p.304-305). Dom Quixote

põe-se em ridículo não apenas para o olhar moderno, mas para si mesmo. Buscando salvar sua fé de sua própria razão, se vê desde fora e sente sua própria comicidade, ri de si mesmo, “pero amargamente” (1997, p.325). E ao pôr-se em ridículo ante os demais e ante si mesmo, aceitando sua identidade e confrontando-a com as demais, se revela o ridículo de todos; a comédia do sentimento e a tragédia da razão.

O quixotismo é a proposta unamuniana, do que poderíamos chamar com o conceito de Maria Zambrano (2000), de uma *razão-poética*; da razão aberta à palavra mitopéica, isto é, criadora de sentido. Dom Quixote é, neste sentido, o grande guia do embate espanhol com a modernidade. Esta luta sem término entre fé e razão – luta sem esperança de vitória, diria Unamuno – é o que caracteriza o quixotismo; sua filosofia é inquietante, ansiante, de uma desesperação esperançada, que se alimenta da própria contradição. Para que a Espanha construa seu porvir, não deve apenas abrir-se ao de fora, mas perpetuar-se, isto é, concentrar-se para irradiar.

Para o filósofo a razão moderna sucumbiu ao peso de sua própria cultura. Após sua intensa crise pessoal, Unamuno não deixará de refletir sobre a razão e a ciência, mas o que o inquieta agora é o homem, o mistério de sua personalidade e seu destino último. Funda sua filosofia no homem concreto, o de carne e osso, aquele que “nace, sufre y muere – sobre todo muere -, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el Hermano, el verdadero Hermano” (UNAMUNO, 1997, p.21). É *todo um homem*, que vive dos triunfos da razão e do desespero religioso ante a terrível visão do nada, da falta de finalidade do Universo. Porém, ainda que os ideais seculares modernos falhem ao dar sentido para a vida, seu maior feito foi, contraditoriamente, revelar o sem-sentido da vida; para – a partir desta revelação – abrir o caminho novamente para o religioso, para a esperança. “El Eclesiastés – escreveu Unamuno em *Diario Íntimo* – es el punto máximo á que puede llegar la razón. Es por lo tanto, una de las mejores preparaciones para recibir la fe” (1998b, p. 42). Sem o imaginativo e o poético, sem a fé, toda obra não passa de aparência, de Vaidade de Vaidades.

Conforme o já dito anteriormente, para Unamuno “de las entrañas mismas de este desencanto brotan esperanzas” (1999, p.123). Não é, pois, o caso de abrir mão da razão, o que seria impossível, e se apegar à uma fé cega, mas de ampliar o horizonte criativo do pensamento, legitimando sua função poética e imaginativa,

juntamente com a analítica e a lógica. Esta filosofia engendrada por uma razão-poética, por via cordial, não nega o *sentimiento trágico da vida*, pois nasce dele. Sua tarefa é enfrentar as antíteses existenciais e dar finalidade a um mundo, que abandonado à simples razão analítica, carece de qualquer sentido. Seu fundamento é homem em sua realidade total e concreta, com todas as suas contradições e experiências mais íntimas. Conforme anotou Unamuno em seu diário de crise:

La razón humana, abandonada a sí misma, lleva al absoluto fenomenismo, al nihilismo. Toda aceptación de algo sustancial y trascendente es cosa de imaginación ó remedo de fe. La Idea, el Absoluto, la Voluntad, el Inconocible, ¿qué es todo eso más que una idea nuestra, un fenómeno de nuestra mente? Y nuestra mente ¿qué es más que un fenómeno, una apariencia? Para la razón no hay más realidad que la apariencia. Pero pide á voces, como necesidad mental, algo sólido y permanente, algún sujeto de las apariencias, porque se siente á sí misma, se es, no meramente se conoce. (1998b, p. 41)

Os homens não apenas conhecem, mas se sentem conhecendo. O sentir-se existindo é a mais íntima experiência, nos sentimos sendo. Esta ansia por algo “sólido e permanente”, é reveladora tanto de nossa substancialidade como de nosso vazio, de nossa carência. A poetiza brasileira Adélia Prado, no mesmo sentido que Unamuno, dirá que a “ausência de sentido também é uma experiência religiosa, porque é ausência de uma unidade fundante da minha vida” (PRADO, 1999, p.86) esta experiência se dirige “ao meu vazio, à minha carência absoluta, à minha pobreza” (PRADO, 1999, p.86), porque mais que conhecer a si mesmo, um homem sente-se, “se es” e quer “serse” nas expressões de Unamuno. É nesta ânsia, nesta inquietação, que se funda o sentimento religioso, conforme aprofundaremos no decorrer desta dissertação. O transcendente, nesta perspectiva, tem sua raiz no mais imanente, a consciência de ser e de seu limite. Entre carência absoluta e plenitude de ser, caminha o homem; entre o nada e o tudo, nonada.

2 PLENITUDE DE PLENITUDES

2.1 *Serse*

Vimos no capítulo precedente como a filosofia de Miguel de Unamuno está enraizada na vivência do homem de carne e osso, sobretudo, em dimensão religiosa. Sua reflexão é acentuadamente autobiográfica, nosso autor usa de sua experiência pessoal para refletir sobre as questões da época em que viveu. Todo problema, seja ele político ou religioso, social ou individual, em Unamuno adquire um tom pessoal e autobiográfico. Isto não ocorre por um egocentrismo histórico, mas pela afirmação de um modo de pensar que para o filósofo é característico de sua tradição. Sua rejeição da racionalidade moderna, da elaboração de uma filosofia sistemática, não é apenas fruto de influência de movimentos, também modernos, críticos da razão como o romantismo; como também possui raízes de um modo próprio de expressão da tradição espanhola, em sua literatura, seus mitos e sua mística.

Com efeito, Unamuno expressa seu pensamento em ensaios, diálogos –ou monodialogos como ele mesmo preferia chamar– confissões, relatos, dramas poemas e novelas. Modos de escrita que foram importantes no barroco e no renascimento, e abandonados pela filosofia sistemática e pela razão técnico-científica (LARROSA, 2003). Não percamos de vista, porém, que Unamuno reinventa estes estilos de expressão literária para que possam dialogar com a modernidade, imprimindo em seus textos sempre seu ritmo pessoal. Pois como vimos, o filósofo-poeta não rejeita a modernidade, e sim o programa moderno que deriva dos países do centro europeu, um programa que, calcado na ideia de uma razão pura, dissolve a finalidade da vida, que não pode satisfazer as necessidades de sentido global que a vida exige. Assim como no barroco, o centro de seu pensamento será a experiência humana das contradições da vida.

Tais contradições, como veremos, se dá entre a razão/ciência e a vida/fé. A contradição entre as exigências da razão e as exigências da vida é a base de sua filosofia. E, como quem filosofa é o homem de carne e osso, este se encontra na situação de sujeito e objeto, ao mesmo tempo, da filosofia, ou melhor, de seu filosofar. Ao orientar-se para o “hombre de carne y hueso” como supremo objeto de sua filosofia, ou seja, ao tomar como tema central de seu pensamento o homem

em sua singularidade e concreção, Unamuno circunscreve-se entre os pioneiros da abordagem existencial em filosofia (ABELLÁN, 1989).

A tensão entre os dois tipos de discursos, o científico e o religioso, o racional e o vital, é analisada sob uma perspectiva fortemente antropológica que procura sintetizar os dois discursos, na busca constante da unidade mito-logos (MAGALHÃES, 2017). Assim, acompanhando Flórez Miguel (2014), podemos dizer que a filosofia de Unamuno está fundamentada numa síntese entre o léxico biológico da ciência do século XIX, com base no conceito de vida elaborado por Xavier Bichat, que distingue entre dois tipos de vida: um vegetativo e inconsciente e outro cerebral e relacional; e o léxico religioso que tem seu núcleo no mito evangélico, na vida de Jesus. O léxico antropológico, une os outros dois léxicos contraditórios, pela distinção que Unamuno faz entre indivíduo e pessoa. É no homem, que é um si mesmo singular e único, que é um eu pessoal, que se dá a agonia, isto é, a luta entre razão e vida. Desse modo Unamuno associa— mesmo que seja a forma associativa seja a luta – sua formação acadêmica e científica com a tradição religiosa que buscou reaviver em sua crise de 1897.

“El punto de partida – escreve Unamuno – es el yo” (2005, p. 98); não a realidade do pensamento, a coisa pensante, mas o eu implícito no *cogito*. Um *eu pessoal*, que se sente existir antes de pensar que existe, e que, por ser pessoa se relaciona com o outro. A natureza da personalidade, do eu pessoal, é o tema central do pensamento de Unamuno. É o grande tema que percorre toda a sua obra. Em seu já mencionado diário de crise, conhecido como *Diario Íntimo*, deixaria escrito que: “El gran misterio es la conciencia y el mundo en ella” (1998b, p.71); e já no período final de sua vida, em 1933, ao comentar em forma de prólogo a publicação de sua novela *San Manuel Bueno, Mártir* juntamente com outras três, nos dizia que o fundo comum das novelas reunidas em volume é “el pavoroso problema de la personalidad, si uno es lo que es y seguirá siendo lo que es” (O.C. XVI, p. 575). A questão da personalidade, o “misterioso” e “pavoroso” problema, está presente em sua obra “desde que empecé a escribir” (O.C. XVI, p.575), conforme ele mesmo nos confessa.

Por conseguinte, seu pensamento é marcado pela busca constante de um método de conhecimento do homem. Porém, como rejeita o método sistemático e materialista da ciência de sua época, Unamuno lança mão de experimentações em outras formas expressivas e de pensamento. Por isso suas novelas são também

um método, no sentido de caminho – que se abre na medida em que se avança por ele – para o conhecimento da personalidade. Para o filósofo, a questão da personalidade (o problema que um homem se torna para si mesmo) não deve ser pensada em abstrato, mas concretamente; é uma indagação com a qual se vive em que sujeito e objeto não se separam concretamente, sua separação seria antes eliminar o problema do que resolvê-lo. Para Unamuno “el novelista que cuenta cómo se hace una novela cuenta cómo se hace un novelista, o sea cómo se hace un hombre” (UNAMUNO, 2005, p.220), e assim, quando cria uma novela, cria um mundo de homens no qual obram suas personalidades.

Para compreendermos, então, o sentido que Unamuno confere ao religioso na vida dos homens, e seu lugar no mundo moderno, teremos, portanto, que nos aprofundar em sua antropologia filosófica, especialmente em seu conceito de pessoa, essencial para a compreensão não apenas do homem, como também de Deus, da realidade transcendentemente substantivada.

Antes, porém, devemos determo-nos na reflexão unamuniana acerca da natureza da consciência, da qual depende toda sua filosofia sobre a personalidade. Estamos de acordo com Johnson (1970) em considerar o conceito de consciência como elemento central da filosofia de Unamuno. Afinal, a consciência, conforme recorda Johnson (1970, p. 43) é o “ámbito ontológico previo a la constitución óptica de todo lo demás”, na filosofia de Unamuno.

Assim como Searle – e note-se que muitas das posições de Unamuno acerca da natureza da consciência não distam das de Searle – que por consciência entende “os estados de conhecimento ou percepção” (SEARLE, 2000, p.45), Unamuno identifica a consciência com a totalidade do conhecido. A consciência é para si um universo; sendo cada consciência particular uma totalidade singular, pois cada qual encerra em si todo um mundo. “El sentimiento del mundo, de la realidad objetiva, es necesariamente subjetivo”, afirma Unamuno (2008, p.132). Assim, afirmar o homem é afirmar a consciência pessoal (UNAMUNO, 1997), e o “mundo – nos diz o filósofo – es para la conciencia” (1997, p.32).

Agora, que o mundo seja *para* a consciência, significa que é intrínseco à consciência um sentimento teleológico, isto é, que o mundo adquire sentido e finalidade por exigência do próprio modo de ser da consciência. “Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo” (UNAMUNO, 1997, p. 32). É, pois, a vida consciente que atribui valor às coisas, uma vez que o sentido, que todo ser possui,

depende da consciência. Ou ainda, usando mais uma vez como referência J. Searle (2000, p. 82), podemos dizer que em “certo sentido ela é um aspecto importante da realidade, porque todas as outras coisas só têm valor, importância ou mérito em relação à consciência”.

Para Unamuno, então, a consciência identifica-se com a totalidade do conhecido, constituindo reflexivamente um mundo para si. Contudo, a totalidade do conhecido não é o Todo, ou melhor, a consciência é para si um todo sem, porém, se confundir com o Todo. Esta constituição reflexiva de um todo para si, não transcende a consciência, e conforme Johnson, “la conciencia no sale de sí misma a fin de dar en una "segunda" objetividad” (1970, p.43). Isto apenas significa que as ideias e as percepções que constituem o mundo dependem da realidade prévia da consciência. Assim, conforme Johnson (1970, p. 44), traçar:

una distinción entre el todo que lo es para la conciencia y un todo que lo es independientemente de la conciencia es distinguir entre una realidad que es objetiva únicamente por ser objeto de la conciencia y otra "realidad", cuyo ser real lo es en un sentido totalmente incomprensible y, por lo mismo, inaccesible, a la conciencia misma.

Isto é o que quer dizer Unamuno com “la razón construye sobre irracionalidades” (UNAMUNO, 1997, p.25). Há toda uma esfera da totalidade que escapa à consciência e seus modos de percepção. Como pode-se notar, esta distinção é de base kantiana.

Segundo Unamuno a “distinción entre objeto, *cogito*, y sujeto, *sum*” (UNAMUNO, 1997, p. 55), ainda que fecunda em verdades é a causadora de muitas confusões. Embora a subjetividade seja uma das características da consciência, uma vez que o sentimento do mundo é subjetivo, isto é, é uma experiência pessoal de um objeto; em última instância, a consciência não é em si nem subjetiva nem objetiva, uma vez que esta distinção é posterior ao ato consciente, e, dá-se, por assim dizer, no “interior” da consciência. A consciência é, pois, anterior à distinção entre sujeito e objeto, sendo a objetividade do real, do mundo, sempre o resultado de uma interpretação da vivência do homem.

Desse modo a consciência também se define como limite. O todo que é para si, é um todo intransponível, pelo qual toda interpretação da realidade acaba sendo incompleta, pois a realidade é sempre aquela em que o homem vive e se sente. O

conhecimento deste limite é causado pela dor do choque ou da carência da presença dos outros seres, dos quais a consciência percebe-se distinta.

El dolor – nos diz Unamuno – es el camino de la conciencia, y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación (UNAMUNO, 1997, p. 155).

Temos, pois, um estado consciente que constitui para si todo um mundo, sem que com isso possamos confundir este mundo objetivado pela consciência com o mundo, ou a totalidade da realidade que possui objetividade independentemente da consciência. Este todo para si da consciência é o limite em que se encerra, sem que saia por isso dos limites fenomênicos. Assim, afirma Unamuno que “el yo que piensa, quiere, y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente” (UNAMUNO, 1997, p. 101). A consciência tem, desse modo, origem na sensibilidade vital do corpo, não sendo, pois, um estado mental puro, ou apenas neurológico; a consciência se dá em todo o corpo. “Espíritu y cuerpo – nos diz Unamuno – son una sola y misma cosa” (UNAMUNO, 1998a, p. 57), e enfatiza, “...mi cuerpo soy yo” (1998a, p. 57). A consciência tem sua origem na constituição biológica do corpo, e identifica-se com este, já que sem corpo não há consciência.

Em sua origem histórica, ou melhor, em sua origem biológica, o que primeiro se nos mostra é que o conhecimento está ligado à necessidade de viver. “Los seres que parecen dotados de percepción, perciben para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben” (UNAMUNO, 1997, p. 42). Somente depois de satisfeito este conhecimento é que se pode falar de curiosidade ou de conhecer por conhecer. Assim sendo, o desejo de conhecer deriva, em primeira instância, da necessidade de conhecer para viver. A ciência está subordinada à tal necessidade: antes do conhecer pelo conhecer, da busca desinteressada pela verdade, há a necessidade de conhecer para viver (UNAMUNO, 1997). Ademais, conforme Unamuno (1997, p.43), as “variaciones de la ciencia dependen de las variaciones de las necesidades humanas, y los hombres de ciencia suelen trabajar...al servicio de los poderosos o al del pueblo que les pide confirmación de sus anhelos”.

O ato de conhecer relaciona-se, pois, às necessidades humanas, sendo essas o primeiro impulso consciente em direção ao conhecimento e distinção da realidade. O desejo de comer ou beber é um desejo consciente, dirige-se ao objeto cuja ausência acusa; é intencional. Podemos lembrar, mais uma vez, com Searle (2000, p. 91-92) que as “formas biologicamente mais primitivas de intencionalidade são as formas de desejo que envolvem necessidades físicas como a fome e a sede”.

A partir desta perspectiva, e contrariamente às posições mecânicas e quantitativas fundadas apenas na realidade empírica exterior, por assim dizer, em que o “íntimo de la realidad, lo cualitativo, quedaba fuera” (UNAMUNO, O.C. VII, p. 386), Unamuno irá enfatizar, assim como seu amigo biólogo e fisiologista Ramón Turró, a base trófica do conhecimento. Defenderá, pois, que o conhecimento tem sua origem no impulso de satisfação da necessidade que os organismos têm de se nutrirem, isto é, nos mais básicos impulsos biológicos. Em ensaio que serve de prólogo para o livro de Turró, *Orígenes del conocimiento: el hambre*, publicado em castelhano em 1916, escreve Unamuno (O.C. VII, p. 386) que:

al hacer el hambre, a la sensación trófica, la reveladora primera de las diferencias sustanciales de los objetos, y de la sustancia misma, se pone de relieve el valor todo conocitivo del quimismo, de la íntima constitución de los cuerpos

A distinção química penetra nas “entranhas da realidade”. E conforme Unamuno, “en su sustancialidad, más que la discriminación de la forma” (UNAMUNO, O.C. VII, p. 386). Assim, o corpo por suas íntimas necessidades substanciais de nutrir-se, nos revela a substância específica dos objetos externos; nos revela e diferencia os objetos externos em sua substancialidade. A consciência percebe seu limite em relação ao objeto externo pela carência e falta desses objetos e pelos estímulos que conferem suas sensações.

Assim, ainda no prólogo à obra de Ramón Turró, nos diz Unamuno (O.C, VII, p. 387):

Lo que se conoce es algo más que una forma aunque no más que un fenómeno —pues es frecuente confundir lo fenoménico con lo puramente formal— lo que se conoce, lo que se ve y se toca y se puede comer o nos ayuda a comer, lo que de un modo o de otro nos hace vivir, es más que una visión o un espectáculo; es una sustancia química, como es sustancia

química el cuerpo en que vivimos y cuya cenestesia —la íntima sensación de él— es la base orgánica de la conciencia de nuestro yo

A substância é, nas origens no conhecimento, o corpo químico que falta ao organismo. De modo que a “sensibilidad trófica comienza por considerar las impresiones como signo de la cosa que nutre. Diferenciar las imágenes es buscar a qué diferencias tróficas corresponden” (UNAMUNO, O.C. VII, p. 385). O conhecimento formal é posterior ao conhecimento da substancialidade do corpo. O sentir-se ser, sendo, é anterior ao pensamento.

Cabe aqui nos atermos à importância e sentido de palavras como “sustancia” e “entrañas”, esta mais frequente que aquela, na reflexão de Unamuno. Conforme Ferrater Mora (1985) o uso de termos por Unamuno como “entrañas”, “sustancial”, “hondón” e “alma”, para citar apenas alguns que desempenham papel fundamental no pensamento unamuniano, são vocábulos usados por Unamuno para expressar o que se manifesta “*en tanto que* íntimo (MORA, 1985, p. 134). É a realidade íntima que não propriamente se oculta, pois se encontra latente, que é tangivelmente sentida, que pulsa e palpita desde dentro e que não se mostra desde fora. Este é o sentido do contínuo chamamento ao adentramento das coisas e de si mesmo que faz Unamuno. Dentro e fora, interior e exterior, não significam duas realidades opostas e distintas, mas uma só realidade fenomênica e imanente. “No hay – diz Unamuno – más realidade íntima, trascendental, que la fenoménica. Nuestra más íntima realidad es que nos sentimos y nos conocemos —hay un sentimiento del conocer— siendo. Lo más trascendental es lo inmanente” (UNAMUNO O.C, VII, p. 389).

A sensibilidade do corpo é reflexa, não sendo sensível apenas ao externo, mas a si mesma, ao próprio corpo. A introspecção, a reflexividade da consciência, é um voltar-se à realidade do corpo, um sentir-se reflexivamente, não é instropecção pura. Para que um espelho reflita tem de ter algo para refletir, e, o que o espelho da consciência reflete é o próprio corpo. O conhecimento direto e imediato que brota da necessidade de conhecer para viver “es común al hombre con los animales, mientras lo que nos distingue de éstos es el conocimiento reflexivo, el conocer del conocer mismo” (UNAMUNO, 1997, p. 41-42). Sendo, pois, o conhecimento reflexivo, que se volta sobre si mesmo o traço característico da consciência do homem, até mesmo seus sentimentos vêm acompanhados de consciência reflexa, isto é, pensamento.

Contudo, “no es sólo el hambre lo que nos revela el mundo; – pondera Unamuno – es también el amor... y es toda actividad. Vivir no es sólo nutrirse y reproducirse; vivir es obra, es ejercitarse, es producirse un sujeto”. A atividade lúdica neste sentido é tão importante quanto alimentar-se, pois surge da necessidade de desdobrar nossas energias. Neste sentido, o mundo exterior, sensível, acaba sendo, em certa medida, uma extensão do corpo que permite “encarnar” a consciência, ou melhor, que cria através do choque da realidade com o obrar do homem, da dor de sentir seu limite, sua consciência. Assim, para Unamuno (O.C. VII, p. 389), os “instrumentos de que el hombre se sirve son prolongación de su organismo, y todo el mundo sensible es cuerpo de nuestra conciencia” (UNAMUNO O.C, VII, p. 389).

Como podemos ver, para Unamuno o homem não busca apenas se conservar, como também perpetuar-se. Do caráter reflexivo da consciência, de seu desdobramento, de seu status de ser-se, é que surge a personalidade, isto é, o ritmo com que obra o homem no mundo. Este ritmo, esta obra pessoal é o que, sobretudo, busca-se perpetuar segundo o filósofo espanhol.

O homem conhece o que necessita conhecer para viver, seus sentidos percebem o necessário para conservar sua vida, de modo que a perda de qualquer um deles aumenta os riscos para a sua conservação. No entanto, tais riscos são diminuídos pela vida em sociedade. “Un ciego solo, sin lazarillo, no podría vivir mucho tiempo. La sociedad es otro sentido, el verdadero sentido común”, nos diz Unamuno (1997, p. 43). Assim, um indivíduo isolado, privado de contato social, conhece apenas o que necessita de acordo com seu instinto de conservação, já que o conhecimento está subordinado à necessidade de viver. Para Unamuno isso implica, reafirmando o que já vimos anteriormente, que “es el instinto de conservación el que nos hace la realidad y la verdad del mundo perceptible, pues del campo insondable e ilimitado de lo posible es ese instinto el que nos saca y separa lo para nosotros existentes” e agrega que “la existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal” (UNAMUNO, 1997, p. 44).

Agora, se o instinto de conservação cria o mundo sensível e perceptível, é o instinto de perpetuação que é o fundamento do mundo social, uma vez que “la sociedad debe su ser y su mantenimiento al instinto de perpetuación de aquéllo individuo” (UNAMUNO, 1997, p. 45). Assim há uma realidade, enquanto conhecida,

advinda do instinto de conservação e outra do instinto de perpetuação, fundada no amor em sua forma mais rudimentar e fisiológica, ou ainda, segundo as palavras de Unamuno, “el mundo sensible, que es hijo del hambre, y... el ideal, que es hijo del amor” (UNAMUNO, 1997, p. 45). O homem cria, objetiva em sua consciência, o mundo sensível, e ama, imagina e deseja, o mundo ideal.

A razão que para Unamuno é “el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social” (1997, p. 45). Conforme já exposto no capítulo anterior, vimos que pensamento e linguagem identificam-se na filosofia unamuniana. Pensar é falar consigo mesmo, e a razão, o conhecimento reflexo e reflexivo, só pode expressar-se pela palavra. Mesmo quando pensamos sem emitir som, “falamos no interior de nosso coração, enquanto pensamos as mesmas palavras”, conforme Agostinho (2009, p. 75) em seu *De Magistro*. A palavra é corpo do pensamento, e Unamuno – na mesma direção de Agostinho – dirá que o “pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. De donde resulta que la razón es social y común” (UNAMUNO, 1997, p. 45). A razão é comum porque surge de uma linguagem comum, num corpo linguístico, em uma língua; esta, por sua vez, é oriunda da necessidade de comunicação, “hablamos – diz Unamuno – cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros” (UNAMUNO, 1997, p. 45).

A linguagem interior, o pensamento articulado, brota do exterior pelo desejo de comunicar a outro ou a si mesmo uma significação intencional. Todo símbolo linguístico, toda palavra, porta uma intenção significativa; é sinal de algo que se deseja expressar, isto é, da realidade objetiva. É a palavra, pois, que dá forma ao mundo, conferindo-lhe forma estável e comunicável. Mesmo a consciência só apreende objetivamente sua vivência, conhecimento reflexivo de si, quando comunica sua própria intimidade, quando procura expressar suas entranhas, quando se refere a si mesma pelo signo linguístico. Desse modo, a dependência da objetividade da realidade, no conhecer, de uma existência pessoal, implica que são inseparáveis a vida e o viver, o mundo e sua experiência pessoal de cada consciência. Toda objetivação do real é uma interpretação, uma informação do real. Conforme Unamuno (1997, p. 195) a “materia del conocimiento nos viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo, porque conocer es informar la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe”. Assim, a filosofia:

no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje, y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social” (UNAMUNO, 1997, p.161).

O instinto de perpetuação, fundado no amor, personaliza o mundo e transmite, perpetua, este mundo, que não é senão o mundo de um alguém, uma pessoa. Para Unamuno a personalização do universo é um modo de o homem salvar sua subjetividade, seu sentimento do mundo, o qual somente se perpetua na e pela consciência. A linguagem é, pois, antropomórfica, e como é esta que engendra o pensamento, conferindo-lhe forma comunicável, conclui-se que, em última instância, o pensamento se dá em forma simbólica. Assim, segue Unamuno, “es que ese sentido social, hijo del amor, padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía o imaginación. De la fantasía brota la razón” (UNAMUNO, 1997, p. 47). Abordaremos com profundidade como Unamuno trabalha o valor da metáfora e do mito, a função mitopeica da linguagem, para a compreensão da realidade mais adiante. Buscaremos ressaltar agora que o mundo objetivo, nosso conhecimento dele, depende de nossa consciência.

Assim, conforme o dito acima, o conhecimento do mundo tem sua origem no sistema trófico que força o indivíduo a abrir-se, dirigir-se ao entorno, tendo realidade primária o que lhe satisfaz a necessidade de viver. Contudo, o conhecimento em sua origem trófica faz distinção dos objetos no nível mais substancial, químico, que no formal. A distinção formal e objetiva da realidade é fruto de um esforço de imaginação e comunicação de um sentimento do mundo. O amor, a relação com o outro, alimenta a imaginação, o sentido social, do qual depende nossa representação da realidade. A imaginação, pela metáfora e personalização do mundo, cria um mundo ideal, uma concepção interpretativa da realidade, da qual se serve a razão, que é linguagem, para explicar e conhecer o mundo objetivamente. Neste sentido, não há distinção entre objetivo e subjetivo, porque esta distinção se dá “dentro” da consciência. Este é o sentido do primado ontológico da consciência na filosofia de Unamuno.

Contudo, qual seria a natureza da consciência? Seria em última instância um ente distinto do mundo fenomênico? Como vimos, não há algo mais transcendente que o imanente, as entranhas da realidade. Aqui compartilhamos da interpretação

de Johnson (1970, p. 52) sobre a “tesis de la irrealidad empírica y objetiva de la conciencia, según la concibe Unamuno”. Em outros termos, podemos dizer que para Unamuno a consciência é um processo biológico e nada mais. Um processo que se inicia com a vida em sua função cognoscitiva, a sensibilidade perceptiva de todo o corpo; um sentir-se que culmina no conhecimento reflexo e reflexivo, um sentir-se e saber-se um *eu*. Este sujeito autoconsciente não apenas sabe e sente ser, como quer *serse*.

Em *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno (1997, p.155) “Consciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es compadecer”. Toda obra da consciência se realiza e objetiva *com*; sem o outro não há o eu. Anos mais tarde, nas notas conhecidas como *Manual de quijotismo*, Unamuno (2005, p. 129) voltará a meditar sobre a mesma ideia, nos seguintes termos: “Consciencia saber con outro, ser convicto y confeso. La conc[iencia] es social como el lenguaje. Verdad es aquello en que convenimos”, e mais adiante, no mesmo fragmento, diz que a “consciencia es conciencia de algo”.

A consciência somente é, enquanto menção a algo. A intencionalidade que é intrínseca à consciência lhe dá caráter relacional. Não é apenas autoreferencial, mas também referencial a outro, determinando seu limite, é um ato de relação e desdobramento, de representação do outro; de si para o outro, e de si para si mesma. O desdobramento da consciência se dá pela consciência da própria percepção consciente. O sujeito consciente quando toma consciência de si, quando se põe como objeto, estranha de si mesmo, se vê como outro, representa-se para si mesmo. Não há introspecção pura, livre de conteúdo. A consciência é sempre um ato de objetivação, mas enquanto ato não é objetável. Fora de seu limite, da ação de corpo individual, a consciência jamais encontra-se tangível. Segundo Unamuno (1997, p. 162), “ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra”.

A existência da consciência é uma atividade, um obrar, e só pode ser percebida enquanto obra, enquanto *ex-siste*, isto é, enquanto se coloca para fora, no mundo. A consciência é um ato, e podemos dizer que o ritmo com que se realiza este ato, sua obra, é a personalidade, o eu singular de um homem de carne e osso. O que existe é a pessoa, e a pessoa é representação, é *serse*.

Em *Aforismos y definiciones* de 1923, Unamuno irá definir a diferença entre *ser* e *serse*. “Ser – nos diz Unamuno – no es lo mismo que *serse*. Un animal, aunque

sea humano, es; una persona, se es. Serse es propio de la personalidad” (O.C. V, p. 1192). E mais adiante no texto define *serse*:

Serse es ser para sí, y ser para sí es ser para los otros. El que no es en él otros y para los otros, el que carece de representación, no se es, y no es para sí, carece de personalidad. Y cuando se mira al espejo no se ve. Es decir, no se mira.

El animal que uno es no pasa de ser; la persona que uno es, se es. Y esta persona es el hombre histórico, el que hace su papel en su tablado, en su mundillo, el que representa el actor, el hipócrita (UNAMUNO, O.C. V; p. 1192)

Serse é ter consciência e de sí, e ser para sí, o que implica ser para os outros. Uma vez que o *serse* é resultado do desdobramento reflexivo da consciência, é impossível que um homem não se encontre consigo mesmo. Deste encontro consigo mesmo que nasce sua humanidade (JOHNSON, 1970), ou, em outras palavras, é deste encontro consigo, e com os outros, a sociedade que representa em sí, que o homem passa de simplesmente ser, de seu estado animal, para ser pessoa, um homem histórico.

No espelho de sua consciência o homem desdobra-se em sujeito e objeto, porém é este desdobrar-se que é a realidade da consciência. Os dois polos do desdobramento (JOHNSON, 1970), o subjetivo e o objetivo, não podem existir um sem o outro. Esta correção constante entre os dois polos faz com que a consciência humana seja sempre um *serse*, uma pessoa que representa seu papel na história para si e para os outros. A consciência é um cenário, um palco, no qual se representa o papel, no entanto, ao ator, conforme veremos, é impossível a ele tirar a máscara (UNAMUNO, 2005).

2.2 Hacerse un alma

A realidade da consciência se dá enquanto obra pessoal. Todo homem concretiza sua existência em sua personalidade. Chegamos ao grande tema da filosofia de Unamuno, a personalidade. Tema sobre o qual o poeta vasco meditou incessantemente. Ferrater Mora (1985) em seu estudo classificou o pensamento de Unamuno como uma filosofia da personalidade. Toda a sua reflexão religiosa e política gira em torno da noção de pessoa. Assim, com Ferrater Mora (1985) e

Abellán (1989) consideramos o tema da personalidade a pedra fundamental da filosofia de Unamuno.

No entanto, a questão da personalidade na filosofia de Unamuno apresenta-se mais bem como um mistério do que problema, no duplo sentido que a palavra *mistério* possui. Mistério enquanto algo que está oculto e em segredo, que não se pode conhecer, mas também como iniciação ao que está secreto e oculto. Conforme Ferrater Mora (1985, p. 141) o “misterio de la personalidad humana consiste en gran parte en el hecho de que hablar de una determinada persona humana sea a la vez hablar de cualquier persona humana sin hablar de ‘cualquiera’”. Cada pessoa é única e singular, ao mesmo tempo que é como cada uma das demais pessoas, é diferente ao mesmo tempo que é como as demais. É semelhante e irreduzível enquanto outra. Ou ainda, todo homem é pessoa, mas cada pessoa possui um ritmo singular.

A filosofia da personalidade de Unamuno começa com a distinção entre individuo e pessoa. Distinção fundada nos conceitos anteriormente abordados de instinto de conservação, relativo à noção de individualidade, e de instinto de perpetuação, relativo à noção de pessoa. Segundo Unamuno (1997, p.184) a distinção seria a seguinte:

La individualidad es, si puedo así expresarme, el continente, y la personalidad, el contenido; o podría también decir en un cierto sentido que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí..., y mi individualidad es mi extensión; lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mi finito

Para Unamuno, o *serse*, ser para si, implica um princípio de unidade e um princípio de continuidade. A individualidade sustenta-se no primeiro, que se dá pelo corpo e propósito de sua ação no espaço, para o qual conspira “la sinergia de nuestras acciones” (UNAMUNO, 1997, p. 28). Por sua vez a personalidade funda-se no segundo, isto é, no tempo, cuja base é a memória. O sentimento da própria personalidade, o *serse*, é sentimento de perseverança no tempo e em si mesmo, de modo que “cada cual defiende su personalidad, y sólo acepta un cambio en su modo de pensar o de sentir en cuanto este cambio pueda entrar en la unidad de su espíritu y enzarzar en la continuidad de él” (UNAMUNO, 1997, p. 29). O corpo assegura a unidade, a individualidade, enquanto a memória assegura a continuidade, a personalidade, do homem.

No artigo *La res humana*, de 1920, Unamuno voltaria sobre esta distinção fundada nos instintos de conservação e perpetuação sob outros termos. Correlativo ao indivíduo e sua necessidade de conservar-se temos o “hombre-cosa” ou homem real, em contraposição ao homem pessoal com sua necessidade de perpetuar-se na história. Por debaixo de cada pessoa, de cada sujeito histórico e civil, haveria, desse modo, o “hombre-cosa” que “come, bebe, duerme, se propaga y sufre” (UNAMUNO, 1975, 118). Temos, pois, em cada homem, por assim dizer, dois; o “hombre personal y del hombre real, o bien de la personalidad y de la realidad humanas” (1975, 118). Conforme um destes se desenvolve, o outro se dissolve, ainda que nunca por completo, já que não há personalidade sem individualidade, sem *res humana*. Assim, conforme Unamuno, homem preso ao gozo da vida ou às necessidades de conservação não concebe “el valor infinito de la personalidad” (1975, p. 119), ou seja, o infinito de si mesmo.

Nesse sentido, uma vida pessoal, não é algo que se descreve ou se analisa sob conceitos e métodos puramente formais, mas algo que se narra, se conta. Uma vida pessoal é sempre a vida de alguém. Lembremos que para Unamuno a razão é fruto da imaginação, de modo que a razão analítica, a razão que procura livrar-se de elementos subjetivos e imaginativos, a razão formal, torna-se inapropriada para apreender a realidade pessoal. A vida pessoal é dramática, ainda que careça de enredo, configura-se na ação. Daqui a importância da metáfora e de outros caminhos de expressão para a compreensão da personalidade usadas por Unamuno em sua obra, especialmente suas novelas. Pois não se trata de compreender um fenômeno psíquico, ou um estado mental, mas uma vivência pessoal. Esta concepção da personalidade humana como criação narrativa ou imaginativa (ABELLÁN, 1989) aponta para duas direções complementares que Unamuno desenvolve, e que abordaremos em conjunto. A primeira é a da constitutividade histórica da personalidade, o homem é um projeto de si mesmo que se faz enquanto obra no percurso de sua vida circunscrita em um *quando* e em um *onde*. A outra é a do voluntarismo criador, cuja perspectiva aborda a personalidade é essencialmente como querer ser ou querer não ser, isto é, a pessoa cria-se a si mesma pela vontade ou pela *noluntad*; sua mais íntima realidade não é o que é, e sim, o que quer ser ou o que quer não ser.

Embora o lugar em que Unamuno enfrenta o problema da personalidade seja costumeiramente considerado a novela, seguiremos neste estudo a abordagem

que o filósofo realizou em seus ensaios. Em especial, a aborgadem feita na coletânea de ensaios publicados com o título de *Alrededor del estilo*. Conforme já indicamos, o tema da personalidade perpassa toda a obra de Unamuno, de modo que, um estudo sistemático sobre sua filosofia da personalidade deveria debruçar-se em quase todos os seus escritos. Tarefa que está longe de nossas possibilidades e que não condiz com nosso objetivo neste estudo. Nossa escolha por *Alrededor del estilo*, obra escrita durante seu exílio em 1924 sob a ditadura de Primo de Rivera, dá-se por ser o escrito mais próximo de um “tratado filosófico” sobre a personalidade que Unamuno escreveu, no qual ele sintetiza o que já havia exposto em seus escritos anteriores e experimenta novas direções para a abordagem do problema. Seguiremos, pois, pela via dos ensaios, sem que isso signifique que não olharemos para uma ou outra novela.

Comentando a “consabida” máxima do conde de Buffon, que diz, o estilo é o homem, Unamuno recordará que, o que não se “consabe” ainda é o que seja o homem. Assim dá um passo para meditar sobre o estilo como sinônimo de pessoa; o estilo é a personalidade. Em *Alrededor del estilo* a arte de escrever própria de um autor, seu estilo pessoal, confunde-se com a questão da personalidade, uma vez que a personalidade, assim como a história ou uma obra literária, também é um ato de escrita e leitura. O homem “es la persona”, e a pessoa é “el papel que uno hace en la tragicomedia de la historia” (UNAMUNO, 1998a, p.42). A pessoa é o papel que o homem representa, “y si no lo representa ante los demás hombres, lo representa ante sí mismo, delante de su íntimo espejo: la conciencia” (UNAMUNO, 1998a, p.42).

Como podemos ver a pessoa identifica-se com o *serse*, é a representação que um homem faz de si mesmo em sua consciência, e representação que faz de si e de outros para o os outros no drama histórico. A personalidade é constitutivamente histórica, isto é, faz-se na e pela ação histórica. Recordemos mais uma vez com Unamuno que há “en todo hombre dos, el de carne y hueso, el físico, y el de libro, el bíblico” (2005, p. 79), ou em outros termos usados pelo próprio autor, há o homem real, o indivíduo, e o homem pessoa. A pessoa possui a unidade do indivíduo, porém, enquanto sujeito bíblico e histórico a pessoa está sujeita a ser *outro* e relacionar-se com o *outro*. Em um movimento de desdobramento, a pessoa dirige-se para fora de si ao mesmo tempo em que se concentra em si mesma. Há uma alteridade intrínseca na constituição da personalidade. Aprofundaremos, no

entanto, a questão da alteridade da pessoa mais adiante, uma vez que buscaremos compreender agora a natureza da personalidade na filosofia de Unamuno.

Pode-se, pelo dito anteriormente, questionar-se o seguinte: se a pessoa é o papel que se representa na história, ou seja, uma personagem ou uma máscara, então quem está por detrás da máscara, quem é o ator, o homem real? Conforme o que foi dito sobre a natureza da consciência, sobre sua “irrealidade”, fica implícito que não há uma resposta simples à tal pergunta. É impossível saber quem é o homem real, pois este se confunde com a máscara, com o papel, ou o mito que fez ou fizeram de si. Atrás da máscara, há apenas o vazio. Ao despir-se para ver-se no espelho, confronta-se com o nada, o fundo vazio da consciência. Porém, isso para um homem consciente, que é pessoa, é impossível, pois sempre se vê representando-se, refletindo-se. Assim, “¿Hay desnudo completo? – questiona Unamuno, para logo responder – No, no hay más desnudo completo que el de la nada. Y esto porque todo es revestimiento, todo es traje, todo es forma” (UNAMUNO, 1998a, p. 50). Um homem não pode reconhecer-se sem seu traje, sem sua máscara, vive em si o “paradoxo del actor” (UNAMUNO, 2005, p.80); somente pode ver-se representando desde fora de si, é “actor y espectador a la vez” (2005, p.80).

Desse modo, perguntar sobre o *quem* de alguém, por sua pessoa, não é perguntar sobre uma essência, uma natureza fixa e acabada, mas por sua existência. “Existir – ensina Unamuno – en la fuerza etimológica de su significado es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *ex-sistere*.” (UNAMUNO, 1997, p. 195). Existir é, pois, estar fora de si, porém, conforme nos lembra Unamuno em seus monodialogos “no se existe sino para los demás”. (1972, p. 11). O problema da existência da consciência pessoal, do eu singular de cada homem, é a sua existência substancial, sua realidade objetiva, e sua perpetuidade. O *cogito ergo sum* prova a *insistência* do eu, seu estar para si mesmo, e não sua *existência* (UNAMUNO, 2005). A questão do *quem* é no fundo um problema religioso, pois é o dilema de perpetuar, de dar realidade objetiva à consciência pessoal e de sua finalidade.

Em um dos fragmentos do Manual de quijotismo de Unamuno, encontramos o seguinte texto:

Yo sé quien soy! Mihi quaestio factus sum, Confesiones San Agustín. El problema fundamental, el único problema. No el de la felicidad, no el del deber, no el de la vida, el de la existencia. Existo o no existo? El problema religioso. Conócete a ti mismo (UNAMUNO, 2005, p. 86)

Em Unamuno a expressão “*¡yo sé quien soy!*” é equivalente a “*¡yo existo!*” (2005), e existir é obrar que, nesse caso, significa expressar a pessoa, a si mesmo. Por conseguinte, um homem se é obrando. Assim Unamuno propõe que “el viejo adagio de que *operari sequitur esse*, el obrar se sigue al ser, hay que modificarlo diciendo que ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra” (UNAMUNO, 1997, p. 162). E a obra de um homem é sua pessoa, ou em outras palavras, *conhecer quem se é, é conhecer sua obra*, pois “conocerse es el principio de la personalidad” (UNAMUNO, 2005, p. 113). Em outras palavras, saber que se é, ter consciência de si, é obrar, pois todo pensamento reflexivo é ativo e possui finalidade. “Se piensa – nos diz Unamuno – *para* algo y el *para*, la finalidad, supone acción y la acción realidad, es decir, externidad o exterioridad” (UNAMUNO, 2005, p. 100). A ação de externar, de buscar dar realidade para a consciência, de existir, é obra de personalidade.

Em Alrededor del estilo, Unamuno nos diz que é o estilo, isto é, a personalidade “que crea pensamiento, y el que carece de estilo no piensa. Aunque se aprenda los pensamientos de los demás” (1998a, p.66). O pensamento supõe uma ação pessoal, ação que não é mero movimento e reprodução, mas paixão e criação. O problema da personalidade, que alguém se torna para si mesmo, se resolve com criação, pois, “sólo con la acción se resuelven problemas. Acción que es contemplativa, como la contemplación es activa” (UNAMUNO, 2005 p. 218). O pensamento é obra de ação, ação que expressa um querer ser, o projeto que se faz de si mesmo. Aquele que quer ser, quer realizar uma obra, isto é, quer existir.

É, talvez, em *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, de 1920, que Unamuno deixa exposto de modo mais acabado sua tese de que o verdadeiro ser de uma pessoa é o ser que ela mesma cria desde seu querer ser, isto é, a realidade íntima de cada homem é o que quer ser. No prólogo que acompanha as novelas “ejemplares”, prólogo que Unamuno (2004) também considera uma novela, o filósofo reflete sobre a teoria do escritor Oliver Wendell Holmes, segundo a qual, numa conversa entre João e Tomás, há três de cada um deles. Haveria, pois, seis na conversação, o João real, o João ideal de João e o João ideal de Tomás, e o

mesmo ocorreria com Tomás. Assim temos, o que alguém é realmente, o que crê ser e o que creem que ele seja. Contudo, Unamuno modifica a teoria acrescentando mais um elemento, além dos três *eus* citados “hay el que quiera ser” (UNAMUNO, 2004, p. 32). O eu real e íntimo de cada homem não é desse modo o eu real, que seria conhecido apenas por seu criador - como tampouco o que crê ser ou o que acreditam que seja – mas o que quer ser, isto é, sua realidade criadora, poética, que cria o mundo em si e cria-se para si e para os outros. Desse eu criador, do que quer ser, depende todo o destino de um homem, já que “por el que hayamos querido ser, no por el que hayamos sido, nos salvaremos o perderemos” (UNAMUNO, 2004, p.32).

A pessoa encontra sua unidade e realização, sua existência, em seu querer ser, isto é, no projeto que realiza de si mesma, em sua obra. Segundo Unamuno (1998a, p. 62), “...lo que no crea no existe, no es cosa, es nada. Que cosa quiere decir causa”. A pessoa é a causa, coisa, por excelência, pois cria não somente a si mesma, como também a história. No desdobramento da consciência, de sua bipolaridade, ao ver-se ao mesmo tempo como sujeito e objeto, ator e espectador, insistindo e existindo, o que lhe confere unidade íntima e singularidade é a pessoa, a obra que se propõe realizar e perpetuar na história. Mas não nos enganemos, esta unidade que a personalidade confere ao homem, não é uma unidade livre de tensões, é antes, nos termos de Unamuno, uma agonia, uma luta. A agonia de um problema.

Segundo Unamuno (2005) a palavra *problema* equivale a projeto. Assim, comentando a expressão agostiniana *Mihi quaestio factus sum*, Unamuno dirá que o problema, isto é, o projeto que alguém se torna para si mesmo, se resolve fazendo do “proyecto trayecto, del problema *metablema*; luchando” (UNAMUNO, 2005, p.222), isto é, pela ação. O querer ser, realiza-se, ou seja, existe, não apenas como projeto, mas como um trajeto; enquanto criação de si é um problema que se resolve fazendo. E como cada homem é um problema, um projeto singular, não se pode resolvê-los e concretizá-los, isto é, criá-los, com trajetos ou métodos feitos para outros problemas, outras pessoas. Cada qual se resolve, faz-se a si mesmo, existindo, ainda que se descubra e se faça a partir dos outros. E a agonia, que cria o problema, é a agonia de dar existência ao que se quer ser; de representar a si mesmo.

O ator, a pessoa, que se entrega totalmente ao seu papel histórico, que não se dá conta de que representa, enlouquece. Os que ficam em pura existência alienam-se, tornam-se multidão, e como parte de uma multidão impessoal, perdem sua singularidade, não podem encontrar a si mesmos (Unamuno, 1972, p. 12). Para Unamuno (1972, p. 11) “...el que no insiste es como si no existiera...La insistencia es la condición fundamental de la verdadera existencia, es el principio de la gravedad espiritual”. Os que não existem autenticamente, que não realizam uma obra pessoal, é porque estão vazios por dentro, isto é, não insistem. Assim, para não se alienar, é preciso que a consciência pessoal se ensimesme, concentre em si. Somente assim poderá por “a luz la intimidad de sus entrañas” (Unamuno, 1972, p. 21).

Do exposto podemos perceber que tanto o ensimesmar-se, o insistir, quanto o alienar-se, o existir, representam perigo para aniquilação do *serse*. Ao fugir da tensão entre os dois polos, abrigando-se em apenas um deles, o *serse* se anula. Ao concentrar-se demais em si encontra seu vazio, seu nada, pois falta-lhe o conteúdo que lhe vem de fora; porém ao dirigir-se demasiado para fora, aliena-se, torna-se existência abstrata perdendo-se na multidão impessoal. O homem preso à sua individualidade, à res humana, é apenas um animal preso às suas necessidades de conservação; por outro lado, o sujeito histórico, o *homem pessoa*, sofre o risco de dissolver-se no papel histórico que representa.

Estas sucessivas contraposições, tais como insistência/existência, individualidade/personalidade, alma/corpo, interno/externo, que Unamuno apresenta em sua reflexão filosófica, para pensar o problema da personalidade, podem induzir o leitor apressado a inscrever sua filosofia em alguma forma de dualismo. Com efeito para Unamuno o dualismo entre alma e corpo está na base do problema da personalidade, porém para o filósofo “el problema del alma y del cuerpo es el del contenido y del continente” (1998a, p. 61), ou conforme o que já vimos, o da pessoa e do indivíduo. Recordemos, entretanto, que ao colocar a tensão, ou a contradição, como elemento constitutivo da consciência, Unamuno rejeita o dualismo. Vimos que sua concepção da natureza da consciência é antes monista do que dualista, já que a consciência se origina e existe corporalmente. O homem não pode ser apenas coisa pensante, um ser sem extensão. Para ser coisa, causa, é preciso existir concretamente, a personalidade só pode se dar na individualidade, e esta só possui personalidade se relacionando com o outro, o que está fora. O próprio pensamento,

para Unamuno, é algo social, uma vez que pensar é falar, comunicar-se. Assim, para o filósofo (1972, p. 91), “un hombre es lo que liga y da unidad a una serie de actos humanos, es la persona de una tragedia o de una comedia”, nele se fundem um princípio de unidade, a individualidade, e um princípio de continuidade, a personalidade:

...en el estilo vuelven a fundirse el alma y el cuerpo; el estilo es el alma hecha cuerpo y es el cuerpo hecho alma. De donde se saca que sólo tiene estilo aquello que es vivo, y que carecen de estilo, tanto un cuerpo sin alma, un cadáver, como un alma sin cuerpo” (UNAMUNO, 1998a, p. 58).

A pessoa é o homem vivo. E quando se fala de *pessoa*, fala-se de um homem em particular, não de qualquer outro. Fala-se de um sujeito histórico vivo ou que viveu, e de sua obra, sua ação histórica, isto é, de sua existência. Cada pessoa é singular, única e irrepetível. É singular, não é reprodução. O método rigoroso, a regra não permite a singularidade, a pessoa. O lirismo é um pecado no labor científico rigoroso. E conforme nos lembra Unamuno, fazer “es cosa de poética; definir es cosa de lógica” (UNAMUNO, 1998a, p.37). De modo que não há caminho reto para a personalidade, seu fluir não é retilíneo, porque a personalidade se define fazendo-se, isto é, obrando. “El estilo – nos diz Unamuno – es camino, y es a la vez lo que camina, como es un río. No un camino por el que se va, sino un camino que nos lleva” (UNAMUNO, 1998a, p.107). Todo estilo, toda obra pessoal é autobiográfica, pois descreve, ou melhor, conta a vida de um homem em sua própria direção em seu próprio ritmo. Por isso, aquele que descobre sua personalidade descobre a si mesmo.

A personalidade não é, pois, uma composição, “algo recortado y enmarcado” (UNAMUNO, 1998a, p. 113). A personalidade é histórica, e a história tem seu fim, seu centro, em si mesma, “no es drama con enredo” (UNAMUNO, 1998a, p. 126), pelo qual não pode ser imobilizada por “ismos”, classificada e fixada por doutrinas. Isso, para a pessoa, equivale a morte. Nesta perspectiva, um homem que em vida, já pudesse ser classificado, definido, é como se não existisse, pois não se espera dele mais nenhuma obra. Deste modo, “si uno há de vivir, si há de ser una idea viva, no puede someterse a la inmovilidad de los “ismos” (UNAMUNO, 1998a, p.45). Os estilistas, especialistas em estilos, que se movem dentro de um “ismo” qualquer, apenas buscam reproduzir uma personalidade, ou o que ficou de uma, porém,

desse modo, não possuem personalidade, isto é, estilo próprio. O estilista quer ensinar como fazer, reproduzir um determinado estilo, porém, esse só se encontra fazendo-se a si mesmo e por si mesmo; para Unamuno “...la escuela es la negación del estilo” (UNAMUNO, 1998a, p. 82).

Não se pode, assim, ensinar um homem a ter personalidade. A evolução do estilo, é o estilo mesmo. O estilo é um ato, ou mais bem, uma procissão de atos unificados em uma vida, em uma história biográfica. No entanto, a personalidade “ni contribuye al progreso, ni progresa” (UNAMUNO, 1998a, p. 125), pois o “que tiene estilo se expresa, se manifiesta, se revela tal cual es – o tal cual quiere ser –, y es perfecto o acabado en cada momento” (1998a, p. 125). A pessoa é sempre atual; seu tempo é a atualidade “que sustenta y funde a la sucesión del tiempo, así como la eternidad la envuelve y junta” (UNAMUNO, 2005, p. 222). O atual é o vivo e presente, sendo que há novidades que carecem de atualidade, enquanto que há antiguidades que permanecem por sua atualidade. Em filosofia, por exemplo, considerando-se as devidas circunstâncias de cada tempo, Platão permanece atual. Pois o filósofo grego, não deixou para a história apenas ideias, ao morrer, mas uma obra que sempre se renova em seus leitores.

A personalidade, o estilo, é o que dá vida e renova uma obra. Em *La agonía del cristianismo*, sentencia Unamuno que “el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal. Un alma que es la propia obra. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la historia” (1944, p. 17). Existir é derramar-se, irradiar o concentrado, para fazer-se uma alma. Assim a existência atua na essência, isto é, o querer ser. *Hacerse un alma*, o fim da vida, é acabar uma obra.

Como singularidade de um indivíduo e expressão de um querer ser, a personalidade é, para Unamuno (1998a), o puramente qualitativo. Quando se faz uma alma, quando uma existência pessoal se conclui, a obra que se deixa para a história é um modo próprio e acabado de ser homem. Ainda de acordo com o autor, “lo cualitativo es lo que no se reduce a pura cantidad, lo que no cabe definir ni matemáticamente, ni geoméricamente. Y lo más cualitativo es lo psíquico, lo humano, lo histórico, en fin” (UNAMUNO, 1998a, p.153). A direção humana na história, a direção da vida de uma pessoa, é direção espiritual. E cada qual se direciona em seu caminho em seu próprio ritmo. “El ritmo – escribe Unamuno – es la raíz del estilo. Y cada cual tiene su ritmo, como cada cual tiene su estilo, hayalo o no encontrado” (UNAMUNO, 1998a, p. 155).

Não obstante sua singularidade e diferença em relação às outras pessoas, a pessoa conforme já indicamos, só se faz na relação com o outro. O indivíduo pessoal é constitutivamente aberto ao outro, encontra-se a si mesmo através dos outros. É “cierto – diz Unamuno – que uno encuentra su estilo al través de los demás, que imitando se llega a ser original. Porque la originalidad, a pesar de provenir esta voz de origem, no es originaria; es derivada”. A originalidade da pessoa é originária apenas na “ordem da natureza” e não na ordem do tempo. (UNAMUNO, 1998a, 46). Na ordem do tempo, que é a história, cada pessoa deriva de outras pessoas. Para o indivíduo pessoal, existir significa pôr-se em relação com o outro. O outro lhe revela e dá sentido a sua obra. Unamuno lê a narrativa bíblica da caída, o pecado original, como um ver-se nos olhos do outro. É na imagem que se projeta nos olhos do outro, “en la niñas de los ojos”, que se encontra a semente do conhecimento que um homem tem de si mesmo. Deste modo, vendo-se não apenas no espelho de sua consciência, mas no espelho que é o outro, o homem cobra consciência humana, histórica. A “caída de nuestros padres fue el principio de la civilización y de la historia” (UNAMUNO, 1998a, p.50).

2.3 Alteridade, Amor e Fé

No tópico precedente abordamos a natureza da pessoa, na filosofia de Unamuno, com foco em sua historicidade e na tensão entre insistência e existência que caracteriza o obrar histórico e singular da pessoa. A alteridade intrínseca à formação da pessoa, que fora várias vezes mencionada, deixamos para aprofundar neste tópico. Isso se deve porque, na filosofia de Unamuno, a alteridade se concretiza com outras duas esferas da pessoa: a do amor e a da fé. Duas esferas cujo estudo nos levará ao que Unamuno considera o sentido autêntico do religioso, nosso objetivo.

Pois bem, conforme vimos, a pessoa se identifica com o *serse* que, por sua historicidade, está sujeito a ser *outro* e a relacionar-se com o *outro*. O *serse* é constituído pela alteridade, o reconhecimento e abertura para o outro. Pela alteridade o homem não só é capaz de abrir-se à perspectiva de mundo do outro, como também esta outra perspectiva lhe revela instâncias de si mesmo - até então ocultas ou obscurecidas. O conhecimento de si mesmo somente é possível por via do conhecimento do outro. Aquele que se recusa a ouvir a voz do outro não pode

compreender a si mesmo, “no comprende – diz Unamuno – uno que esa voz que cree de sus entrañas es la voz de los otros, de aquellos a quienes no quiere oír, que por sus entrañas le llega” (O.C. VIII, p. 522). O si mesmo é conformado pelo outro, introjetado em uma pluralidade de vozes em várias instâncias representativas do eu. Cada homem leva em si uma multiplicidade de máscaras e papéis para representar no teatro da história.

Pode-se falar, desse modo, de dois movimentos de alteridade que se complementam, um interior e outro exterior. Ao mesmo tempo em que a pessoa se abre para o outro que está fora, num movimento *ex-sistência*, ela interioriza as performances do outro, no palco do teatro interior que é a consciência. Este outro introjetado relaciona-se com a imagem projetada de nós pelos outros, imagem esta também interiorizada e confrontada com o querer ser de cada um. O querer ser é que unifica e diferencia essa multidão interior, os vários joões e tomásés que estão em conversação segundo a tese de Holmes. Para Unamuno a identidade do eu, o sentimento de si mesmo que constitui a personalidade singular de cada um, é resultante da relação de contraste com o outro, da alteridade. A alteridade possibilita olhar a vida desde o ponto de vista do outro, tendo em conta as diferenças pelo sentimento de semelhança.

Como podemos ver em Unamuno o tema da alteridade se desenvolve no questionamento sobre o outro que nos conforma em nossa subjetividade. É à luz deste questionamento que se deve compreender a personalização e o caráter autobiográfico do modo de Unamuno tratar os problemas abordados em sua obra. Conforme reconhece Tejada (2006, p. 110) “...debajo de la costra del don Miguel ‘yo-yoísta’, se puede detectar una interrogación fundamental sobre la alteridad alojada en el interior del sujeto”.

Unamuno sempre se defendeu da acusação de egolatria de seus críticos. Sempre defendeu que ao falar de si, falava de cada um dos homens. Em *Del sentimiento trágico de la vida* (1997, p.31), por exemplo, escreve “...no se trata de mí tan sólo; se trata de ti, lector...; se trata del outro, se trata de todos y de cada uno”; lembremos que, para nosso autor, cada singularidade, cada consciência humana, é uma totalidade, e que, conforme suas palavras, o “singular no es particular, es universal” (UNAMUNO, 1997, p. 31). Isso significa que cada eu singular é representativo de toda a humanidade. O “yo” unamuniano não é, pois, um “yo” histriônico, reduzível ao simples afã de notoriedade ou glória. O eu de

Unamuno, o seu eu que se nos acerca e inquire em toda a sua obra, este eu que insiste em falar sobre si mesmo, é o único pelo qual e com o qual o autor pode falar de cada eu humano. Ao falar sobre si, ao fazer “un trabajo de auto-cirugía” (STV, 1997, p.321), nos convida a passar pela mesma experiência, isto é, a conhecer cada um dos homens, conhecendo a si mesmo. Nas palavras de Tejada (2006, p. 113) “Unamuno quiere hacer ver que el desnudamiento de su alma, lejos de mostrar unas ansias exhibicionistas o narcisistas, forma parte eminente de un proyecto de conversión de la ciudadanía” ou, ainda, segundo Ferrater Mora (1985, p. 39) “Unamuno podía no hablar en nombre de ‘la humanidad’, pero aspiraba a hablar en nombre de cada uno de los seres humanos”.

Esse modo de expressão lírica, ou em termos agostinianos, esta via interior para o conhecimento de si e dos demais, Unamuno chamava de *egotismo* em contraposição ao egoísmo. No monodialogo de 1915, ¡Ensimímate!, ele (1972, p. 24) traça a diferença entre o egotista e o egoísta nos seguintes termos: “El egoísta es el que defiende y exalta sus intereses, sus cosas, no a sí mismo, no al yo que es, y el egotista es el que se defiende y exalta a sí mismo, al yo que es”. O egotista não fala de suas coisas, mas de seu eu. Realiza uma reflexão sobre si mesmo, e, deste modo, ao falar de seu eu, fala de todos os *eus*. O eu egotista é espelho para vermos nosso próprio eu, pois “el que se confiesa ante otro, de palabra o por escrito, le obliga al oyente o al lector a una confesión propia” (UNAMUNO, 1972, p. 22). Diante da presença do outro que nos inquire, que se aproxima e nos interpela desde um ponto de vista diferente, somos obrigados a nos expor. De acordo com Unamuno, o “egotismo es una tierra común a los hombres todos” (1972, p. 23), é um eu comum que se revela um *nós*. É por este “yo común” que podemos chegar mais facilmente uns aos outros, e que pelo qual o diferente desvela sua semelhança, isto é, sua mesma condição originária, já que “...lo verdaderamente original, es lo originario, lo común a todos, lo humano” (Ensayos III, p. 18). E este “yo común” só é possível em grande medida porque somos conformados pelo outro, pelo semelhante.

A personalidade é, pois, uma criação intersubjetiva. O indivíduo que Unamuno defende é o indivíduo aberto à comunidade, o indivíduo de alteridade. De modo que para o filósofo, o “proprio de una individualidad que lo es, que es y existe, consiste en alimentarse de las demás individualidades y darse a ellas en alimento. En esa consistencia se sostiene su existencia y resistir a ello es desistir de la vida”

(UNAMUNO, 2005, p. 177). Assim, ainda que para existir seja preciso, como vimos anteriormente, insistir; a existência só se sustenta na *con-sistênci*a, isto é, na relação *antropofágica* com o outro. Os homens chegam a ser si mesmos, a possuir obra pessoal, alimentando-se das “almas” uns dos outros. A obra individual, quando pessoal, é sempre obra comum, obra, na linguagem de Unamuno, do espírito. Conforme veremos mais adiante, tal obra pessoal fundada no “yo común” que nos aproxima, encontra seu veículo de transmissão e sua qualidade espiritual, se dá como alimento pela palavra. A língua é uma atividade comunitária, que permite a transmissão histórica da personalidade de uma comunidade, é a base do “yo común” que permite o egotista ser espelho para o outro.

Ao questionar-se sobre a sua novela, o mito em que se convertia com a obra que realizava, Unamuno percebe que:

El Unamuno de mi leyenda, de mi novela, el que hemos hecho juntos mi yo amigo y mi yo enemigo y los demás, mis amigos y mis enemigos, este Unamuno me da vida y muerte, me crea y me destruye, me sostiene y me ahoga. Es mi agonía. ¿Seré como me creo o como se me cree? (UNAMUNO, 2005, p. 187)

No íntimo da existência da pessoa o que dá unidade ao seu obrar é a agonia, a luta, entre as múltiplas representações e narrativas de si. A realização do querer ser é agonia, pois forja-se em contradição e contrariedade com o eu idealizado por si e pelos demais. Assim a alteridade não é apenas a positividade do encontro com o que há de semelhante entre os indivíduos e dos elementos da tradição que compartilham; a alteridade é, também, a negatividade da irredutibilidade do outro, da diferença e da distância que não podem ser superadas. De modo que se em uma pessoa se dá a contradição entre as várias instâncias representativas de si mesmo. Ao obrar, existir, a pessoa se coloca contra o outro que a situa desde fora, desde sua própria existência. Assim, entre uma pessoa e outra, dá-se uma relação intersubjetiva marcada pela contrariedade de suas obras, de seus papéis históricos. Esta contrariedade e distância do outro, que faz com que não possa ser reduzido, que seja sempre radicalmente outro, é causa do choque doloroso que faz com que um indivíduo tenha consciência de si e de sua obra. Somente conhecendo o outro, um homem conhece a si mesmo, e “puesto – acrescenta Unamuno – que conocer es amar, acaso concendría variar el divino precepto y decir, ‘ámate a ti mismo como amas a tu prójimo’” (UNAMUNO, 2005, p. 224).

O amor é o sentimento que constitui a alteridade, o sentimento que faz com que o indivíduo rompa o narcisismo e se abra ao outro. Somente aquele que ama pode chegar a ser pessoa. Para compreendermos a importância do amor para a constituição da vida humana na filosofia de Unamuno, recordemos que o filósofo espanhol compreende o homem como um ser fundamentalmente sentimental, pois em sua filosofia o sentir-se ser é anterior ao saber-se ser. E conforme observou Floréz Miguel (2014, p. 17) para Unamuno “el sentimiento más originario del hombre no es el de la angustia de sentirse único y sólo, sino el sentimiento del amor, que es un sentimiento intimamente unido al concepto de persona”. Conforme nos deixou escrito Unamuno “el amor no es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu” (UNAMUNO, 1997, 149). O amor é o modo pelo qual se sente a si e aos outros, é o modo de ser fundamental do homem que, conforme a fórmula agostiniana, anseia “amar e ser amado” (Confissões II, 2, 2). Não é, pois, apenas um estado de consciência, mas o modo pelo qual a consciência rompe sua totalidade em direção ao todo que está fora de si, é o que permite sua relação com o outro, ou seja, ser pessoa.

Contudo o amor também tem suas gradações. Há um amor sexual, originado do instinto de conservação do indivíduo, e há um amor espiritual, ou compassivo, originado do instinto de perpetuação da pessoa.

Tomando como ponto de partida o amor sexual, o amor voltado para a satisfação dos impulsos de reprodução e deleite sexual, Unamuno procura demonstrar que o verdadeiro amor está na perpetuação do espírito dos amantes e não na perpetuação da carne. De forma que somente o amor compassivo é realmente, de forma íntegra, amor. O amor, como toda a atividade da vida humana, tem sua origem na constituição biológica humana, por isso, Unamuno irá dizer que o amor sexual é o tipo gerador de todo outro amor (Unamuno, 1997). Nessa forma, a relação de amor entre as pessoas é um egoísmo mútuo, busca-se mais a própria satisfação do que a relação com o outro, pois cada “uno de los amantes es un instrumento de goce inmediatamente y de perpetuación mediatamente para el otro” (UNAMUNO, 1997, p.150). E embora nesta fase o amor seja essencialmente a busca de deleite pessoal, não está ausente a dor de amar. Isto porque o “amor busca con furia, a través del amado, algo que está allende éste, y como no lo halla, se desespera” (UNAMUNO, 1997, p. 148). Para além do prazer imediato, o amante busca perpetuar-se no outro. Este encontro amoroso com o outro é marcado pela

negatividade da dor, pois este perpetuar-se é ao mesmo tempo um dar-se, entregar-se ao outro.

O amor coloca ambos os amantes em sua verdadeira realidade. Os amantes ao se relacionarem sexualmente, perpetuando-se em sua prole, sofrem a dor de perpetuar a morte, a dor de proteger e perder. É deste amor animal, e da dor que engendra, que surge o amor “espiritual y doloroso”, o amor com plena consciência de sê-lo. A dor que o amor espiritual engendra é, pois, a dor da alteridade, a dor de saber-se distinto dos demais, ao mesmo tempo que deseja ser o outro, isto é, experimentá-lo em sua real alteridade.

A relação movida apenas pelo deleite sensual não descobre a alteridade, pelo contrário, vê o outro como igual, anulando a alteridade. Segundo Unamuno, quando “se goza olvidase uno de sí mismo, de que existe, passa a otro, a lo ajeno, se en-ajena. Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él en el dolor” (UNAMUNO, 1997, p.156). O gozo, o deleite, causa o alienamento de si mesmo que impede o conhecimento de si e do outro. Esta passagem para outro não é a passagem pela alteridade, que causa dor e sofrimento, mas pelo deleite da igualdade. Este é o movimento típico do narcisista, cujo amor é sempre amor próprio, uma espécie de deleite sensual de si mesmo. O narcisista busca o igual, aquele que reflete sua imagem e, por isso, vive sem consciência real de si mesmo, ou negando seu real ser pela fuga da dor. O outro somente é admissível para ele enquanto uma extensão de si mesmo, ou objeto de prazer. Deste modo se aliena, pois, sem a alteridade, confunde-se com o outro quando extensão de si, ou rejeita-o completamente, por ser sua negação. Somente ensimesmando-se, voltando-se para sua própria solidão e diferença, por meio da dor, é que volta a si mesmo e que se reconhece e conhece o outro.

A relação com o outro, o diferente, ao invés de anular o sentimento de si mesmo, alimenta-o. Somente pela dor se chega a ser pessoa, pois conforme Unamuno (1997, p. 216) a dor “es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona”. O narcisista, o sujeito de amor próprio, não será capaz de conhecer a si mesmo, de criar uma obra pessoal autêntica, enquanto não chegar a si mesmo pela dor que é amar o outro. O amor narcisista, sem sofrimento compassivo, não é realmente amor, pois o “amor y el dolor se engendran mutuamente, y el amor es caridad y compasión, y amor que no es caritativo y complaciente, no es tal amor” (UNAMUNO, 1997, p.217-218).

Vemos então que o sofrimento é a condição para ser pessoa, e para o amor espiritual. Segundo Unamuno (1997, p. 151):

...los hombres sólo se aman em amor espiritual cuando han sufrido juntos em mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de em dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se em-sintieron em su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena.

E é por este amor compassivo que se dá a abertura para o outro. Ao abrir-se, o homem vê o outro não mais como objeto, ou como inimigo, mas como um semelhante com quem se padece uma mesma dor. A semelhança das demais pessoas é “el lazo común que nos une con ellas en el dolor” (UNAMUNO, 1997, p. 156). O amor revela a semelhança na diferença, por meio da alteridade, afirmando-a num campo comum. Como semelhante, o outro não perde o seu mistério, aquilo que o torna outra pessoa. Não se cria assim, conforme a expressão de Han (2017), o “inferno do igual” no qual a alteridade é anulada, erodindo o amor e as relações pessoais com sentido. Aos amantes, o amor compassivo revela-lhes a “común miseria y su felicidad común” (1997, p.152), a proximidade que os tornam semelhantes.

Essa aproximação reveladora da semelhança entre os seres é elemento constituinte da pessoa; toda pessoa se constitui na relação com o outro. “Mi yo vivo – escreveu Unamuno – es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás yos” (1997, p.187). O si mesmo é em seu palco interior, a consciência, a relação e representação de outros. Para Unamuno (1997, p. 154) “el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece”, ama-se somente o que é semelhante, porém é o amor que nos revela tais semelhanças. Isso porque, a “compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional.” (UNAMUNO, 1997, p. 153).

Desse modo, pelo ato de amar, os homens conhecem sua própria miséria e dependência do outro. E os que conhecem sua aparençialidade, seu estado de nonada, conhecem também a aparençialidade, a “naderia”, dos demais, e assim, se compadecem deles, os amam, isto é, vivenciam uma mesma dor. Compadecem-

se do outro por sua semelhança em aparençialidade, por não serem mais que um nonada. E assim, em virtude de compadecer de si e do próximo passam a amar aos poucos, personalizando, todos os outros seres. Quando alguém sente o universo dentro de si, em sua consciência onde “todas las cosas han dejado su dolorosa huella”, chega “al tedio de la existencia, al pozo del vanidad de vanidades” (UNAMUNO, 1997, p. 154). Quando se conhece e se sente a finitude de todos os seres, é que se passa a compadecer tudo, ao amor universal. Sentir o todo dentro de si, é personalizar este todo, criar um laço de relação, isto é, estabelecer uma comunidade com o todo.

O amor rompe, pois, o limite de nossa consciência, “nos hace – diz Unamuno – personalizar al todo de que formamos parte” (1997, p. 165). O homem não se resigna estar no mundo somente como mais um fenômeno objetivo, busca atuar sobre todo o universo personalizando-o, dando vida e sentido ao seu mundo. É a imaginação, pela faculdade da fantasia, que é a força geradora de empatia. A fantasia, por obra do amor, nos revela a luta pela existência de todo ser, personaliza-os, isto é, atribui-lhes uma vontade e consciência próprias. Pela imaginação penetra-se na totalidade do outro, em seu mundo; é ela, a imaginação, que cria a consciência social, e nos mantém viva a consciência do outro não apenas como fenômeno objetivo, mas como um semelhante que padece da mesma dor e alegria.

Al oírle un grito de dolor a mi Hermano – nos fala Unamuno –, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior” (UNAMUNO, 1997, p. 157)

Por esta consciência aguda do sofrimento, próprio e dos demais, desta dor que se converte em angústia por amar e ser amado, e por revelar-nos ao mesmo tempo a morte e a vida, o vazio e a plenitude da vida que o amor se converte na filosofia de Unamuno no sentimento propriamente trágico da vida humana. Mesmo quando só se vislumbra sofrimento e morte, o amor cria, contra toda lógica, esperança naquele que ama. O amor é o sentimento que dá sentido ao mundo, que salva a todos indiscriminadamente, atribuindo-lhes generosamente bondade; o amor não entende de códigos e, por isso, perdoa. O amor cria esperança e por ela se mantém, pois, conforme Unamuno (1997, p. 211), o amor “mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación; lo propio del

amor es esperar, y sólo de esperanzas se mantiene” (1997, p.211). Quem ama se compromete sem garantias, por isso se entrega totalmente à esperança de criar amor, isto é, de perpetuar não a morte e a carência de ser, mas a vida e a esperança. Ora, a base de toda esperança, a força que a mantém, é a fé. Amor, esperança e fé, vão unidos um ao outro, de modo que na falta de um destes elementos o outro não se concretiza.

A fé é condição necessária para a prática de amar, pois sustenta a sua esperança. E embora sustente a esperança, que seja a força que a mantenha, a fé é, por sua vez, fruto da esperança. Entre esperança e fé há uma dependência mútua. Ter fé é viver de acordo com a realidade que ela representa e que se espera, ou em outras palavras, ter fé é uma vivência de comprometimento com a concretização daquilo que se espera. Pois, conforme vimos, o amor, que é o modo fundamental pelo qual se expressa o desejo humano pela vida, seu desejo de conservar e perpetuar a vida, nos faz buscar com esperança sua conservação e perpetuação. A instância primeira do ato de crer é a esperança, a fé, mais do que conectada à esperança, está subordinada a ela (UNAMUNO, 1997). Assim, nos diz Unamuno, que “no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos” (1997, p. 200). Não é a fé, pois, que cria a esperança, mas a esperança oriunda do amor pela vida, o desejo esperançoso de perdurar nela, que cria a fé.

Neste sentido a fé não pode ser confundida com a adesão sem reflexão, por simples costume ou educação, a um conjunto de dogmas, isto é, de códigos. Toda fé autêntica é, para Unamuno, obra de uma experiência íntima e pessoal. Sem tal experiência, que é sempre de amor e esperança, toda fé perde seu valor e sentido. Assim, Unamuno (2008) distingue entre a fé autêntica, fruto da experiência íntima de cada pessoa, e a fé implícita ou “fe del carbonero”, como ele costumava chamá-la. Esta última, a “fe del carbonero”, é a fé dos que creem naquilo que foram educados para crer; sem qualquer reflexão é apenas uma submissão ao que lhes chega posto por uma autoridade socialmente reconhecida. A fé autêntica não é dogmática, mas produtiva, isto é, ela mesma cria seu objeto. Neste aspecto, corroborando a posição de Unamuno, podemos nos remeter ao pensador alemão Erich Fromm (1900-1980), para quem a fé também se apresenta como condição necessária para prática de amar. Fromm concebe a mesma distinção que Unamuno em relação a fé. Lançando mão de outra terminologia, Fromm diferencia uma fé

racional de uma outra fé que seria irracional; tendo esta as mesmas características da “fe del carbonero” de que nos fala Unamuno. A fé irracional seria, pois, a simples submissão a uma autoridade. Já a fé racional seria “la cualidad de certeza y firmeza que posuen nuestras convicciones” (FROMM, 2007, p. 160). Tais convicções e certezas estão relacionadas as experiências de cada sujeito, e condicionam sua ação e por aquilo que amam e esperam. Assim, “la base de la fe racional es la productividad; vivir de acuerdo con nuestra fe, significa vivir productivamente” (FROMM, 2007, p. 165). A fé é uma potência produtiva, ou nos termos de Unamuno, criadora.

A forte oposição que manteve Unamuno em toda sua vida a todo tipo de dogmatismo, fez com que fizesse duras críticas à fé implícita, especialmente no modelo católico de seu tempo. No ensaio *La fe*, de 1900, defendia uma perspectiva irracional da fé, uma “fe religiosa más que teologal, fe pura, y libre todavia de dogmas” (ensayos, II, p.225); fé que é antes de tudo *pistis*, confiança, e não *gnosis*, conhecimento. No entanto, anos mais tarde, em seu *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1912, Unamuno reconhece que a “fe pura libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercerse” (UNAMUNO, 1997, p. 200). A fé é interpretada então como um elemento composto, no qual entram um elemento cognoscitivo e um elemento afetivo; e se apresenta como uma forma de conhecimento, ainda que não racional. Daí a dificuldade de separá-la de dogmas e doutrinas.

No entanto, este elemento racional da fé autêntica faz com que as convicções e certezas, daquele que crê, não estejam desprovidas de incerteza. O crer, conforme recorda Unamuno (1997), possui dois sentidos contraditórios na língua castelhana corrente, o de maior grau de adesão a um conhecimento tido como verdadeiro, e outro de adesão vacilante. Todo ato de fé é um comprometimento que implica um risco, pois sua convicção e certeza não garantem sua verdade. Quem crê está sempre sujeito ao engano. Para Unamuno a fé, por mais convicta que esteja, leva consigo um elemento de incerteza. A fé está subordinada à esperança, e não se pode ter plena certeza do que ainda está em estado de promessa.

A dúvida é um elemento da fé, seja pelo elemento pessoal do engano naquilo em que se confia, seja pelo elemento racional que questiona e contradiz a fé,

sobretudo, a quando esta se faz dogmática. Assim a fé como elaboração consciente de nossa esperança precisa ser transmissível e compreensível, e só o pode ser sob o signo de um pensamento, ou sentimento, feito ideia. Porém, segundo Unamuno (1997, p. 130), “si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga trasmisible -y ante todo trasmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y conciente-, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe”. Para melhor compreender esta relação entre fé e razão de que nos fala Unamuno, é preciso não perdermos de vista alguns dos tópicos já tratados anteriormente.

Lembremos que todo conhecimento surge, em primeira instância, da necessidade de conhecer para viver. O conhecimento, por mais abstrato que seja, está subordinado à vida. Se o mundo fenomênico nos é dado primeiro pelo sistema trófico, se este revela o mundo objetivo, para logo depois a razão, dar-lhe forma, figuração; não podemos esquecer que a razão brota da fantasia, que a razão trabalha sobre o sentido social, fruto do amor, que é a imaginação. A distinção formal e objetiva da realidade, conforme já dissemos anteriormente, surge do esforço de imaginação e comunicação intersubjetiva do sentimento do mundo de cada consciência. A razão, que trabalha sobre as percepções antropomorfizadas pela linguagem, cria seu objeto tanto quanto a fé. No entanto, o fim da vida é viver e não compreender (Unamuno, 1997). Daí que diante da razão, que é potência analítica e definidora, que atua sobre os fenômenos depurando o que há de ilógico na fantasia, enfim, diante da ciência que nos dá um mundo objetivo matando o mundo ideal; daí que a vida se apoie na fé, que cria e sustenta o mundo ideal que a consola e satisfaz seu anseio fundamental de imortalidade, esse que não pode senão ser negado pela razão diante dos dados da experiência. Em outros termos, enquanto a razão afirma o limite, definindo a realidade de maneira objetiva, a fé, guiada pelas esperanças do amor, cria um mundo ideal, isto é, mundo no qual encontra um sentido para a vida.

A fé autêntica é, como pudemos ver, uma fé agônica. Ainda que a razão se volte contra a fé, é graças a dúvida por ela implantada que fé se torna ativa e pessoal. A fé sem o elemento da dúvida corre o risco de ser apenas uma fé implícita ou de degenerar em fanatismo. Não obstante esta necessidade do elemento racional, a fé, enquanto fruto da esperança e do amor, é um elemento volitivo, que visa sempre a ação prática, e não a compreensão teórica. Aquele que crê, cria o

mundo pela sua vontade. Assim para Unamuno “creer es, en primera instancia, querer creer” (UNAMUNO, 1997, 130).

A fórmula existencial desta fé agônica, Unamuno a encontra no capítulo IX do Evangelho segundo Marcos. Ali onde se narra o pedido de um pai para que Jesus salvasse seu filho do espírito que lhe afligia desde a infância, caso pudesse Jesus fazer alguma coisa. E Jesus que responde ao pai angustiado que todas as coisas são possíveis a quem crê, ouve do pai: “Eu creio! Ajuda a minha descrença!” (Marcos, IX, 24). Ao que Unamuno comenta: “Porque cree, es decir, porque quiere creer, porque necesita que su hijo se cure, pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad, de su duda de que tal curación pueda hacerse” (UNAMUNO, 1997, p. 136). A fé se sobressai à razão pela ação, é flor da vontade. Os homens por suas obras, por obrarem de acordo e em defesa daquilo que creem, é que criam a fé. Por isso afirma Unamuno que “los mártires hacen la fe más aún que la fe los mártires” (UNAMUNO, 1997, p. 204). Aquele que viveu por sua fé, deixa não apenas princípios teóricos, mas uma obra pessoal, um testemunho de vida, para a história.

Diferentemente do conhecimento, *gnosis*, a fé aceita a incerteza em seu interior, pois a fé é essencialmente confiança, *pistis*, no que está por se concretizar. Não se crê em algo, como nas palavras de uma promessa, crê-se em alguém que promete ou assegura algo. Aquele em quem se acredita, em quem se tem fé, é o elemento pessoal objetivo da fé, “porque la fe, garantía de lo que se espera, es, más que adhesión racional a un principio teórico, confianza en la persona que nos asegura algo” (UNAMUNO, 1997, p. 200). Este elemento pessoal da fé, a relação de confiança, é seu elemento propriamente religioso.

A fé refere-se, enquanto vontade, sempre ao porvir, subordina-se à esperança, isto é, crê-se no que se espera. Não se tem fé no que é ou no que foi a não ser como garantia ou promessa do que virá (UNAMUNO, 1997). Mas ainda que este elemento pessoal possa levar ao engano, é justamente “este elemento personal de la creencia le da un carácter afectivo, amoroso y sobre todo, en la fe religiosa, el referirse a lo que se espera” (UNAMUNO, 1997, p. 204). Este caráter afetivo da fé compromete nossa existência no mundo, configurando nosso modo de ser em vista do que esperamos, pois “la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida” (UNAMUNO, 1997, p. 204). A fé está

conforme veremos, intimamente relacionada com a vontade de não morrer, com o que Unamuno chama de a fome de imortalidade. Antes cabe observarmos, que assim como a fé não pode ser reduzida à adesão racional a algum princípio teórico, também não se identifica completamente com o querer, com a vontade.

Ainda que a fé esteja em íntima relação com a vontade, e seja apresentada em forma volitiva, a fé pode ser vista, segundo Unamuno, como uma potência anímica criadora distinta da vontade. Porque “ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre” (UNAMUNO, 1997, p.205). A vontade só cria quando exercida com fé, ou melhor, quando é fé.

A fé cria seu objeto e relaciona-se pessoalmente com ele. De modo que se o homem não vê no objeto aquilo que espera e anseia, se não encontra motivos para lhe confiar sua vida, consolo para sua inquietude, não poderá crer nele. Na filosofia de Unamuno o maior anseio do homem é viver, viver sempre, ou seja, a imortalidade. E o objeto deste anseio de nunca morrer é sempre personificado em Deus, ainda que o filósofo reconheça que há religiosidades que não possuem a ideia de Deus. Pode-se replicar Unamuno, como ele mesmo o faz (UNAMUNO, 1997) arguindo que Deus, ou qualquer outra realidade transcendente, não seja uma ideia objetiva, e que como objeto de fé não teria realidade objetiva fora da fé mesma. Contudo, não podemos perder de vista que Deus é para Unamuno, em sua análise filosófica, um símbolo do impulso vital que leva o homem a desejar ser, a amar e buscar viver sempre. Desse modo, a fé unamuniana não é o simples arbítrio de uma vontade subjetiva, mas uma necessidade fundada na própria condição humana. Deus é o impulso vital personalizado, a Consciência universal que nos salva do nada. É uma verdade de fé, religiosa, que não é um mero capricho, pois “llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos” (UNAMUNO, 1997, p. 205), isto é, Deus está dentro do homem na forma de desejo, como amor. “El amor – nos diz Unamuno – nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura” (UNMUNO, 1997, p. 212), de modo que Deus “está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciendose apetecer” (1997, p.191).

Deus é a verdade que faz viver eternamente, que cria a imortalidade. E esta verdade se afirma por amor e esperança, por fé. O amor é um ato de fé. A fé religiosa cria aquilo de que sente a ausência, porque o sente antes como desejo.

Assim “se crea a Dios, es decir se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor. Creer en Dios es amarle y temerle con amor, y se empieza por amarle aún antes de conocerle, y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo” (UNAMUNO, 1997, p. 205).

Esta fé religiosa, evidentemente, não é somente irracional é “contra racional” (UNAMUNO, 1997). Isso significa que por mais que leve em si uma expressão racional, a fé sempre sustentará seu objeto contra os ataques da razão. A associação entre fé e razão em Unamuno se dá pela luta. “La fe verdaderamente viva – escribe Unamuno –, la que vive de dudas y no las sobrepuja... es una voluntad de saber que cambia en querer amar” (1944, p. 77). A fé que fica apenas no elemento racional, em busca da certeza, está fadada ao fracasso. Cabe ainda precisar, com Unamuno, que querer crer “no es precisamente creer o crear, aunque sí comienzo de ello” (UNAMUNO, 1997, p. 205). Somente se ama a Deus, quando a angústia, conforme veremos, por nosso destino pessoal, a finalidade da vida, recoloca a questão do sentido de maneira radical e absoluta. Então se começa a vislumbrar um sentido e a busca-lo, mesmo que contra a razão. No entanto, adverte Unamuno (1997, p. 206), “creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista”. Ao homem moderno, embebido de cultura e razão, a agonia, a luta pelo sentido, é mais intensa e dramática, isso porque, na modernidade, a razão tende a buscar ocupar o lugar que é próprio ao sentimento religioso. A cultura não se sustenta por si mesma, e a razão, enquanto força analítica e dissolvente, tende a revelar o sem-sentido da vida.

Vimos que a fé é a esperança de ser e ser sempre do homem, que questiona por Deus desde si mesmo. Busca por Ele desde a sua necessidade de um fundamento que sustente sua vida para além de seu limite e finitude. A fé, como a poesia, é criação de sentido. Podemos afirmar, acompanhando Cerezo Galán (1996, p. 23), que em Unamuno “la creación genuina es la posición del sentido o finalidad del mundo, no ya desde la nada, sino contra la nada”. E a razão moderna que tende, segundo Unamuno (1997), ao nada, ao que é morto e imóvel é incapaz por si mesma de criar um fundamento sólido que nos faça viver. Enquanto crise de sentido, a crise moderna é uma crise religiosa.

Contudo, ao descobrirmos no homem a dimensão da pessoa, sua dimensão histórica, pela qual *ex-siste* sua consciência individual, e seu fundamento afetivo; que é o amor espiritual que lhe permite abrir-se ao outro, e que não cessa de

esperar, nos deparamos com a fé e seu poder criador de sentido. “La fe – nos diz Unamuno – nos hace vivir mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso” (1997, p. 204). A fé salva a vida do sem sentido racional e, conforme veremos, transforma a razão, pelo abalo de sua palavra criadora em pensamento vivo.

Por tudo o que já vimos até este ponto de nosso estudo, podemos compreender melhor o que diz Unamuno quando escreve que a fé é “la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en Él” (UNAMUNO, 1997, p. 200). Estamos, pois, com seu conceito de fé, próximos de compreender o sentido do religioso em sua obra e como o autor articula esta esfera com as questões da modernidade. Para aprofundar mais a questão, analisemos o que é este “ardente anseio”, este desejo intenso, de que haja um Deus, e qual a natureza deste Deus, isto é, que concepção de Deus corresponde ao intenso desejo de que Ele exista.

2.4 A fome de imortalidade

Como vimos o “imortal anseio de imortalidade” (Unamuno, 1997) é uma paixão enraizada no próprio ser, isto é, na consciência. Unamuno costuma apoiar sua tese com a leitura particular que faz de Espinosa (MEYER, 1962), afirmando que a essência do homem “no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir” (Unamuno, 1997, p. 26), esforço que implica tempo indefinido. O que significa para o autor que o homem não quer morrer nunca. Este anseio de não morrer, a fome de imortalidade, o querer ser, é a essência atual do homem.

Ademais, não apenas cada homem se esforça por perseverar em seu ser, como é consciente deste esforço. O que significa, conforme vimos anteriormente, que ser para o homem, para a consciência, é *serse*, ser para si. Este vínculo entre a persistência em seu ser e sua consciência, ocorre de tal modo que é impossível a uma pessoa se conceber como não existindo. O nada absoluto lhe é inimaginável. Conforme Unamuno: “Imposible nos es, en efecto, concebimos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento” (1997, p. 57). A tentativa de trazer à consciência a representação do estado de absoluta inconsciência, causa

vertigem e angústia. Não existir seria a ausência de consciência. E como a consciência possui primado ontológico sobre todo o vivido e conhecido por ela, isto é, sobre a sua totalidade; é por ela que o ser ganha sentido. Assim o desaparecimento de uma consciência pessoal, equivale ao desaparecimento de todo um mundo. Ante a visão aterradora de seu *anonadamento*, a consciência vê desvanecer-se no nada radical, juntamente consigo, todo o seu universo.

O *serse* é consciente não apenas de seu *conatus* como também de sua finitude, da ameaça constante de deixar ser. Morte e vida se entrelaçam paradoxalmente, ou melhor, agonicamente na experiência de existir do *serse*. Contudo, como sua essência é o empenho com que persiste em ser sempre, o homem não se resigna a morrer. Apesar disso a imortalidade de que Unamuno nos fala, e que ele mesmo anseia e crê que todo homem em seu íntimo também deseja, é a prolongação da vida consciente tal como possui em seu estado atual. O problema da imortalidade da alma corresponde ao problema de nosso destino individual e pessoal. Não é, pois, a imortalidade da alma das narrativas filosóficas e teológicas que o homem anseia, mas a imortalidade de sua consciência pessoal juntamente com o organismo que a sustenta. Para Unamuno (1997, p. 240) “lo que em rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte”. Buscamos uma imortalidade fenomênica, mas esta, como a razão e a experiência demonstram, é impossível a nós.

Em Unamuno o tema da imortalidade, tampouco, termina na questão do empenho do ser em persistir sempre em seu ser. Uma imortalidade pura, sem amor, sem dor, sem desejo e carência não é imortalidade verdadeira (UNAMUNO, 1997). Repete-se, pois, que o desejo de ser sempre, é a essência da consciência, que é *serse*. A consciência, só se torna reflexa, consciente de si mesmo, somente se conhece como *serse* pela dor, pelo limite. Qualquer visão de imortalidade que anule a dor, e, portanto, a consciência de si mesmo equivale a morte. Porém esta fome de ser, não se contenta com continuar persistindo sempre no mesmo limite. O *serse* não é apenas ser para si; aquele que se é, é uma pessoa, e como tal está aberta ao outro. Assim, conforme já vimos, “ser para sí es ser para los otros” (UNAMUNO, O.C. V; p. 1192), e precisa ser nele mesmo outro, representar, para *serse*; de modo que a fome de ser do *serse*, não é apenas desejo de continuar sendo o mesmo, de manter-se em seus limites; mas é ao mesmo tempo desejo de ser o outro, de

experimentar o outro rompendo seus limites. Segundo Unamuno (1997, p. 154) “...si doloroso es ter que dejar de ser un día, mas doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo”.

A verdadeira face da fome de imortalidade não é apenas o anseio de salvar-se tal como se é, de permanecer o mesmo, é mais bem o que podemos chamar com Meyer (1962, p. 23) de *avidez ontológica*. Na fome de imortalidade, no anseio de ser eterno, confrontam-se o *querer ser sempre o mesmo*, uma consciência individual, distinta em oposição ao que não é o mesmo; e o *querer ser tudo*, a ânsia de querer ser mais, de estender-se para além de seu limite. A tensão entre estes querereres dá-se pelo fato de que não só atuam de maneira contraditória, como ambas representam perigo de aniquilação para o homem. Aquele que não busca ser mais se arrisca a ser nada, pois o *serse* somente se é, sendo para os outros. Assim tendemos “a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada” (UNAMUNO, 1997, p. 75), porém ao dirigir-se excessivamente ao todo, corre-se o mesmo risco de ser reduzido a nada. Em outros termos, o nada, a inconsciência absoluta encontra-se no extremo oposto de ambos os querereres. A *avidez ontológica*, a fome de eternidade, do *serse* é ao mesmo tempo negação de sua finitude e de sua infinitude; é a busca agônica de perpetuar seu eu pessoal para além de si, mas sem romper seu limite.

Vimos, pois, que o anseio de imortalidade se faz concreta na busca contraditória, em que “más y cada vez más; quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros” (UNAMUNO, 1997, p. 58). O homem quer salvar sua consciência individual e pessoal, nos limites de sua individualidade e no ilimitado horizonte do outro a que a imaginação se abre. O que caracteriza a existência do *serse* é este conflito causado pelo constante perigo de deixar de ser. Da consciência deste perigo - de nos perdermos no limite ou no sem-limite - é de onde brota a dor que nos faz conscientes de nossa existência e da dos demais seres. Na experiência de *serse* dá-se, simultaneamente, as experiências do todo e do nada.

O “pensamiento – nos diz Unamuno – de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia” (1997, p. 59). O *serse* sente-se esvair no tempo, sente a presença de seu reverso, o nada. O limite do ser é o não-ser, e toda consciência é consciência deste limite. A sensação de *anonadamento* nos revela que a morte está presente na margem da vida. E a

simples suspeita de que podemos deixar de ser a qualquer momento nos causa angústia. E não só a consciência se vê como limite e finita, o outro também se lhe apresenta como limite. Ao perceber que não pode ser nos demais seres, que o outro, em sua alteridade, é irredutível ao seu eu, e que por isso se limita e complementa simultaneamente; a consciência se angustia de não poder ser os demais.

El dolor – escribe Unamuno – nos disse que existimos; el dolor nos disse que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, y el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos decubre a Dios y nos hace quererle. (UNAMUNO, 1997, p. 218-219)

A angústia, ou a *congoja*, tal como a concebe Unamuno, e como bem salientou Collado (p.134-135), não é apenas depressão do espírito, “la angustia unamuniana no es solo depresión del espíritu, se no a la vez el empuje del mismo” (Collado, p.135), é como o Deus de Adélia Prado (2014), um agulhão que nos força a obrar. É na dor da angústia que o homem encontra a si mesmo, sente o que há de carne no espírito e tateia sua alma. Não é a alma que anseia a imortalidade, é todo o homem. Pela angústia sente-se a fome de imortalidade como algo carnal. Ela é a origem da fome de ser, do amor pela vida.

É esta angústia, que nos aguilhoa ante a presença ameaçadora do nada, que está fundada a “fome de imortalidade” unamuniana. Essa fome angustiante de ser faz-nos descobrir Deus, o único capaz de saciá-la. O problema da imortalidade não é, pois, uma questão de razão, e sim, de desejo vital, de fé, isto é, da esperança por realizá-lo.

Mesmo que esta fome de imortalidade seja o mais substancial no ser humano e que ele a deseje com toda sua vida; o anseio de imortalidade não passa de matéria de fé e imaginação, não podendo desse modo, satisfazer a necessidade que o homem tem de conhecer e comunicar logicamente seu saber. A imortalidade não pode ser demonstrada e, como tal, não pode ser considerada verdadeira pela razão, pois “para la razón, la verdad es o que se puede demostrar que es, que existe, consuélenos o no” (UNAMUNO, 1997, p.110-111). Nessa perspectiva compreende-se então que haja uma oposição radical entre os anseios vitais,

vontade de perdurar, e a razão, sobretudo, em sua função analítica, que reduz e classifica a vida a gêneros e entidades objetivas. Ainda que, em primeira instância, busquemos conhecer para viver, há uma oposição de contrariedade entre o conhecimento racional e a vida. Assim nos diz Unamuno (1997, p. 53) que “vivir es una cosa y conocer otra...hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital”. É da luta entre razão e fé no interior do homem, base do sentimento trágico da vida, que o homem pode retirar forças para existir autenticamente, pois se de um lado a razão põe em dúvida, quando não desqualifica as realidades de fé, por outro lado, essas revelam a insuficiência da razão e de seus conceitos para dar conta da finalidade da vida. O limite da razão é a racionalidade, o que se pode demonstrar, fora desse limite está o irracional:

Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites, no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal, y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende. Y esos límites, dentro de los cuales digo que la razón humana prueba esto, son los límites de la racionalidad, de lo que conocemos comprobadamente. Fuera de ellos está lo irracional. (UNAMUNO, 1997, p. 120).

A imortalidade da alma é um anseio vital, uma questão afetiva e volitiva, e como tal está fora dos limites da razão. E mesmo assim o homem não pode abrir mão de pensar e fabular sobre uma vida futura na qual a tensão entre vida e morte seja superada. O que nos leva, mais uma vez, ao conceito de Deus, uma vez que a fome da imortalidade é também fome de infinitude e de Deus (Unamuno, 1997). Tenha-se em vista que, a mesma dificuldade que encontramos ao falar da *existência* de Deus, temos ao falar da *ex-sistência* da consciência. Correspondem no fundo a um mesmo problema “el problema mismo de la perpetuidad del alma humana” (Unamuno, 1997, p. 195).

Para Unamuno (1997, p. 59), “toda religión arranca históricamente del culto a los muertos, es decir, a la inmortalidad”. O que em rigor significa, para o filósofo, que a existência de Deus é deduzida da imortalidade da alma, e não o inverso. Conforme vimos anteriormente é pelo anseio de querer viver sempre que se chega ao seu garantidor, isto é, que a fé cria Deus. Assim, com William James, Unamuno

(1997, p.24) sustenta que Deus é o produtor de imortalidade, a garantia de nossa fé.

Chega-se a Deus pelo sentimento de divindade, e não o inverso (UNAMUNO, 1997). Unamuno acompanha neste ponto a Schleiermacher que punha a essência do sentimento religioso no imediato sentimento dependência (UNAMUNO, 1997). O homem primitivo, que vivia em comunhão social com seus semelhantes e com a natureza, personalizava todo o animado e inanimado. O homem primitivo, “se siente depender de misteriosas potencias que invisiblemente le rodean” (UNAMUNO, 1997, p. 172). Sua razão mítica, fabuladora e imaginativa, não faz distinção entre o objetivo e o subjetivo. Em comunhão com a natureza, sonho e vigília se fundem. O sentimento de divindade não foi nos povos primitivos algo objetivo, “sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo” (UNAMUNO, 1997, p. 172). Toda a realidade se fazia divina. É da indistinção entre objetivo e subjetivo, desta indistinção surge o sentimento de divindade, de modo que quanto “más clara la conciencia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto más oscuro el sentimiento de divinidad en nosotros” (UNAMUNO, 1997, p. 172).

É, pois, da distinção gradual entre o objetivo e o subjetivo, da individualização da divindade, que se chega a Deus. No entanto, a ideia de Deus é antes coletiva do que individual. “Dios, el Dios único, surgió, pues, del sentimiento de divinidad en el hombre como Dios guerrero, monárquico y social. Se reveló al pueblo, no a cada individuo” (UNAMUNO, 1997, p. 174), e este Deus guerreiro, que exige culto somente a si, deixa de ser uma divindade com a qual se vive em comunhão, para ser o senhor de uma ordem moral. E assim se passa do monocultismo ao monoteísmo, principalmente pela ação individual dos profetas, os portadores da palavra de Deus, ação, dirá Unamuno, “más filosófica acaso que teológica” (UNAMUNO, 1997, p. 174). A atividade individual dos profetas individualiza a divindade, sobretudo, “al hacerla ética” (UNAMUNO, 1997, p. 174), ao idealizá-la, como o Deus moral. E deste Deus senhor de uma vontade moral, logo se apropria a razão, para convertê-lo em ideia, defini-lo. Assim “el Dios sentido, la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos y sometiéndonos, se convirtió en la idea de Dios” (1997, 174).

Há, pois, um Deus lógico, puro conceito que é objeto da razão; e um Deus pessoal, fruto da fé e do sentimento de divindade. É para este, o Deus vivo, a que

o anseio de imortalidade se dirige. O outro, a ideia racional de Deus, é o do dogma, da religião oficial. Contudo, a “ideia de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo” (UNAMUNO, 1997, p. 175). É apenas uma ideia que morrerá conosco, que não nos consola e muito menos nos salva. Esta ideia, esta razão suprema em que converteram Deus não é algo pessoal, e não pode sê-lo sem cair em contradição. Segundo Unamuno, a “personalidad la da la voluntad. Y es este problema de las relaciones entre la razón, necesariamente necesaria, de Dios y su voluntad, necesariamente libre, lo que hará siempre del Dios lógico o aristotélico un Dios contradictorio” (UNAMUNO, 1997, p. 177-178). O racionalismo o despoja de sua personalidade, para poder definir e explicar Deus, cria um Deus ideia. Suprime assim o sentimento de divindade, o religioso. O Deus que dá sentido e finalidade humana, ou divina, à vida, a divindade sentida como pessoa.

A este Deus pessoal chega-se por via do amor e do sofrimento, pela angústia. Deus é fruto do amor em nós, do desejo de não morrer. O Deus ideia é objeto da teologia, do discurso racional, e o Deus pessoal é aquele em quem se confia a realização do anseio de imortalidade. Este é o Deus da experiência íntima da fé, imediatamente sentido e revelado pela fé.

Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida; y aunque no nos expliquemos con su idea ni la existencia ni la esencia del Universo, tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual (UNAMUNO, 1997, p. 182)

Este sentimento de angústia, de aperto espiritual, é o sentimento de sua ausência, de carência, de “hambre de Dios”. “Crear en Dios – nos recuerda Unamuno – es, en primera instancia, ...querer que haya Dios, no poder vivir sin Él” (UNAMUNO, 1997, p. 182).

A ideia Deus não faz falta, antes sobra, para explicarmos o mundo; e ainda que seja um instrumento político eficaz, não faz falta para nos ensinar a ordem moral da sociedade. Sem os atributos humanos, essencialmente a personalidade, Deus não passa de uma ideia abstrata. Ideia que se adere racionalmente, mas não se crê, pois não se deposita confiança numa ideia e sim numa pessoa. Desse modo o “Dios antropomórfico y sentido – acrescenta Unamuno –, al ir purificandose de atributos humanos, y como tales, finitos y relativos y temporales, se evapora en el

Dios del deísmo o del panteísmo” (UNAMUNO, 1997, p. 175), em mais postulado racional, porém sem o respaldo da experiência empírica. As clássicas provas da existência de Deus apenas provam sua ideia, isto é, nada.

Não se pode definir Deus, assim como não pode definir uma pessoa. Mas antes do processo de individualização, personalização, de cada um dos indivíduos, Deus revela-se primeiro para cada pessoa na coletividade. Há para além das representações e experiências individuais de Deus, um Deus coletivo “resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginen” e por isso “es Dios la más rica y más personal Concepción humana” (UNAMUNO, 1997, p. 183).

Por ser fruto da fé, de esperança e experiência íntima de cada uma das pessoas que o procuram com amor, “es Dios en cada uno según cada uno lo siente y según le ama” (UNAMUNO, 1997, p. 191). E aquele que ama a Deus, se sente amado por Ele, pois, “si no ama, no es persona” (UNAMUNO, 1997, p. 185). Deus é o ser que nos salva, por amor, do nada. Não precisamos da ideia de Deus para conhecer o universo, mas precisamos do Deus pessoal, de sua presença e garantia, para darmos finalidade e sustento ao anseio de imortalidade.

Por mais que a razão procure determinar pela ortodoxia a fé e a imaginação que se tem Deus, sempre encontrará o obstáculo de que o “sentimiento del mundo, de la realidad objetiva, es necesariamente subjetivo, humano, antropomórfico” (UNAMUNO, 1997, p. 132). Não se pode eliminar o elemento volitivo e histórico do conhecimento. “En el punto de partida – ensina Unamuno –, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar”, e acrescenta que o filósofo “suele filosofar, o para resignarse a la vida o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego” (UNAMUNO, 1997, p. 49). O mero saber por saber é inumano, já que toda ação consciente tem uma finalidade, um valor que não se justifica em si, mas por algo exterior. Eis porque a razão moderna, quando se limita à sua função analítica e dissolvente, é inimiga da vida. Segundo Unamuno:

La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente...La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos la disuelve y nos sume en un mundo aparental, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora (UNAMUNO, 1997, p.191).

E se a razão aniquila e dissolve a vida, “la imaginación es la que da vida” (UNAMUNO, 1997, p. 192). A imaginação alimenta a fé de esperanças. No entanto, esta é tão perigosa quanto a razão quando age por si só; nos mata por excesso de vida. Nessa agonia de conciliar a razão e o coração, razão nos diz “nada!”, e a imaginação nos diz “tudo!”. Aquela nos desilude dizendo: “vaidade de vaidades, é tudo vaidade”; e a imaginação nos consola, afirmando: “plenitude de plenitudes, é tudo plenitude”. “Y así vivimos – diz Unamuno – la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad” (UNAMUNO, 1997, p. 192)

2.5 Palavra de salvação: mito e religião

Para Unamuno o religioso está enraizado na afetividade humana, e não em sua racionalidade. A ânsia de imortalidade e o desejo de Deus são no fundo uma só coisa, o desejo de não morrer e a esperança de um além-morte, da imortalidade pessoal. Partindo de tal perspectiva, Unamuno considera que a religiosidade é o sentimento e imaginação que de Deus, da Consciência Universal; e, “a la relación con Dios, a la unión más o menos íntima con Él, es a lo que llamamos religión” (UNAMUNO, 1997, p.226). A religião é desse modo a expressão de um sentimento pessoal, fruto da relação que um fiel possui com Deus. Assim por estar fundada numa experiência pessoal, “cada cual define la religión según la sienta en sí más aún que según en los demás la observe, ni cabe definirla sin de un modo o de otro sentirla” (UNAMUNO, 1997, p.226).

Os ritos e os dogmas de uma religião perdem seu valor religioso sem este sentimento pessoal. Um religioso não pode ter uma fé autêntica em uma doutrina ou vivenciar religiosamente um rito se não encontra nesses elementos o que sustentem a sua fé. Sem a experiência religiosa, que em primeira instância é algo individual, todo o restante dos elementos que constituem uma religião oficial, seus elementos empiricamente acessíveis, possuem apenas valor social ou político. Daí que, a “religión, más que se define, se describe, y más que se describe, se siente” (UNAMUNO, 1997, p.227).

Mesmo que a raiz do sentimento religioso seja o anseio de imortalidade de cada indivíduo, uma experiência individual, e que por isso mesmo as experiências religiosas sejam variadas e até mesmo intransmissíveis em seu estado puro; é da

convergência delas que resultam as experiências religiosas coletivas. Tal convergência não só está repleta de contradições como se alimenta de tais contradições. Assim toda religião é agônica, e, sobretudo, vive da agonia fé-razão. Na base do cristianismo, por exemplo, há uma série de dogmas (Razão) e experiências (Fé) que o sustentam de tal modo que um não pode prescindir do outro.

Nem toda experiência religiosa e conduta religiosa, está em conformidade com a doutrina oficial da religião que integra. Basta ter em vista os sincretismos religiosos e a distinção que se faz entre religião popular e oficial. Quando Unamuno defende a religião dos espanhóis, seu catolicismo, não está falando em defesa do catolicismo romano, mas de um catolicismo entranhado na cultura popular, ou mais bem, de um certo cristianismo espanhol. Para nosso autor, esta religião popular espanhola “tiene mucho de cristiana, tiene algo de católica, pero junto a ello un arraigado y acaso desarraigable fondo pagano con su arte, su liturgia, su magia, su milagrería y su superstición” (O.C. XVI, p. 903).

A essência da religião está, como já vimos, em dar finalidade para a vida humana em relação ao seu destino futuro, ou seja, salvar o homem da morte. É o anseio de vida, o não se resignar a morte, que é a origem e o específico do religioso. “Dios – diz Unamuno – da sentido y finalidad transcendentales a la vida; pero se la da en relación con cada uno de nosotros que en Él creemos” (UNAMUNO, 1997, p. 228). O sentido é pessoal, dá-se na relação íntima de cada consciência singular com seu Deus. A questão do sentido, da finalidade, é desse modo, uma questão afetiva e não racional. Que não haja sentido nenhum para a existência do Universo, não contraria a lógica da razão, é algo perfeitamente admissível ao homem de razão. Porém “para el que vive y sufre y anhela dentro de sí..., para éste es ello cuestión de vida o muerte” (UNAMUNO, 1997, p. 239). E tal sentido contra o nada, o aniquilamento de nossa consciência individual, somente a religião o pode criar satisfatoriamente. Segundo Unamuno:

Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral. Ni ciencia, ni arte, ni moral nos exigen a Dios, lo que nos exige Dios es la religión (UNAMUNO, 1997, p. 319).

A razão moderna quando se propõe com sua ciência, arte ou moral ocupar o lugar da religião, fracassa. Todo seu labor nesse sentido não passa de vaidade, afinal se tudo se perde para sempre, para que tanto labor cultural e industrial? Somente a religião permite que se habite a tensão da vida, suas contradições, com a esperança de que tudo se salva. Contudo, conforme vimos no capítulo primeiro desta dissertação, de acordo com o filósofo, a solução para a crise de sentido da modernidade não é abandonar a razão, isto seria impossível. Mas fazer com que a razão moderna ceda espaço novamente para a narrativa mítica, ou melhor, que se associem, em agonia, *logos* e *mythos*; que a razão seja uma razão-poética. Somente abrindo-se à palavra poética, criadora, a razão moderna pode contribuir para a produção de sentido para vida.

Esta abertura à palavra poética não é uma novidade, mas uma reconciliação para a razão. Lembremos que para Unamuno “de la fantasía brota la razón” (UNAMUNO, 1997, p. 47), que a razão se exerce sobre o complexo de imagens que lhe oferece a imaginação. O conflito entre a imaginação e a razão se dá pela posterior especialização de ambas, especialmente na cultura moderna (GALÁN, 1996). A imaginação sempre foi uma fonte de experiências e conhecimento para o homem. Todo ato criativo exige um esforço de imaginação e é sempre um ato de palavra. Poderíamos dizer, que não só a “religião de Unamuno” é uma religião da palavra (GALÁN, 1996), mas como também toda a sua filosofia, poética-imaginativa, é uma filosofia da palavra. Para Unamuno é a palavra que nos dá a realidade, “todo lo hecho se hizo por la palabra” (UNAMUNO, 1997, p. 313), nos diz.

Na filosofia de Unamuno há uma interpretação animista da palavra, própria do mito (GALÁN, 1996). A palavra é espírito criador, tomado no sentido de pneuma, que conforme nos adverte Galán (1996, p. 38) significa “soplo o aliento vivificante”, a palavra é, pois, sopro pneumático que renova e transforma o mundo.

A palavra criadora, poética, dá forma ao caos de nossas impressões. Assim como a sensação trófica nos revela o objeto externo, para logo lhe darmos uma forma, a palavra dá forma ao pensamento, ou melhor, à necessidade de comunicarmos nosso sentimento “respecto a la vida misma” (UNAMUNO, 1997, p. 23). Pensar não é senão o mesmo que falar, pois, conforme nos explica o filósofo, “no es que se piense con palabras –u otros signos, como los pictóricos y los plásticos–, sino que se piensa palabras” (O.C.VIII, p. 1155). Sem palavra não há pensamento. E assim é que, “lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopeico,

engendra el pensamiento” (UNAMUNO, 1997, p. 157), de modo que “expresar algo es pensarlo, y hasta que no se logra expresarlo, no se logra pensarlo” (UNAMUNO, 1998a, p. 113).

A palavra é, desse modo, chave para o sentido do ser, pois “constituye la *poiesis* originaria: pone el ser, su sentido, desde la nada y contra la nada” (GALÁN, 1996, p. 38). Para Unamuno “toda palabra es un acto” (O.C. XI, p. 60), justamente por estar associada ao poder com que se manifesta o *espírito*, o que dá vida às coisas. A pessoa obra, constitui história, e se faz uma “alma”, pela palavra. A pessoa, o *serse*, é palavra encarnada. E assim como a consciência buscar ser pela angústia de sua finitude, de seu anonadamento, isto é, assim como o nada, seu próprio fundo vazio, é o agulhão para a busca de ser da consciência, a palavra se constitui contra o silêncio, enquanto ausência de sentido. É da experiência do vazio, do sem-sentido, de onde emana a palavra poética que é criadora de sentido. Enquanto sopra animador, *pneuma*, a alma respira no silêncio. Sem a experiência do cessar de toda palavra no eterno silêncio, não há o momento de inspiração do qual surge toda expressão.

Partindo dessa perspectiva, uma visão clara e puramente objetiva nos seria impossível:

¡Ver claro! Sólo vería claro un puro pensador, que en vez de lenguaje usara álgebra, y que pudiese libertarse de su propia humanidad; es decir, un ser insustancial, meramente objetivo, un no ser, en fin. Mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento. (UNAMUNO, 1997, p. 160).

Quando se propõe ficar nos limites formais e analíticos a razão dissolve-se a si mesma, e conseqüentemente “acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad” (UNAMUNO, 1997, p. 121). Neste programa racional, um conceito só é verdadeiro quando concorda com o sistema geral de seus conceitos.

A abstração mascara o problema existencial, a questão do sentido da vida. O sujeito enquanto objeto é um sujeito abstrato, puramente relacional. A verdade religiosa e poética é a verdade sentida e vivida pela pessoa histórica, de modo que, conforme Unamuno, “lo que siento es una verdad, tan verdad por lo menos como lo que veo, toco, oigo y se me demuestra” (UNAMUNO, 1997, p. 133). A verdade religiosa é uma verdade de vida, e todo cientista que busque encontrar na religião

fatos e verdades demonstráveis, uma verdade formal, não está apto para compreendê-la. Para Unamuno não há verdade lógica ou racional quando se trata da finalidade última da vida. Eis, então, a base da contradição entre fé e razão, entre a verdade do coração e a da razão, pois, se de um lado “necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percebimos con formas” (UNAMUNO, 1997, p.107-108); ao mesmo tempo, “la lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica” (UNAMUNO, 1997, p. 160). E este “sistema de metáforas” responde antes do que a uma necessidade de conhecer por conhecer, aos anseios de viver.

Em *Verdad y Vida*, Unamuno nos diz que “hay verdades muertas y verdades vivas, o, mejor dicho: puesto que la verdad no puede morir ni estar muerta, hay quienes reciben ciertas verdades como cosa muerta, puramente teórica y que en nada le vivifica el espíritu” (UNAMUNO, 1942, p. 19). Para o filósofo deve-se sempre buscar a vida das verdades para desmascarar aquelas que parecem ser e não são, isto é, verdades que se apresentam como dogmas. O oposto, pois, à busca da vida na verdade é a prescrição de dogmas, de princípios intangíveis que não se devem investigar ou questionar. Tudo necessita ser examinado e interpretado, somente assim a verdade pode ser viva e vivificar o espírito dos homens, mesmo as mais abstratas. A busca pela verdade, especialmente no âmbito do religioso, é a busca pelo sentido vivo, do sentido que se sente e se procura expressar, que está ainda no silêncio, em inspiração, antes de ser cristalizado numa palavra. Os “sentires” que a palavra intenciona expressar são “profundas vivencias que tienen un sentido metafísico” (PARIS, 1989, p. 31).

Segundo Unamuno, esta busca das “verdades vivas” e da vida na verdade, se faz pelo uso da palavra viva, da palavra que não perdeu sua qualidade de metáfora. As palavras “sólo son vivas, que sólo son poéticas, que sólo son evocadoras, cuando nos muestran sus metáforas” (UNAMUNO, 1998a, p. 65). A metáfora é a imagem-verbal que conforma o pensamento, que lhe dá movimento. Por sua ação nos dá um sentido pronto, já formulado, ao mesmo tempo dá o caminho para o seu sentido emergente. A linguagem metafórica expressa uma verdade existencial, o sentir, uma intuição, acerca do sentido do ser das coisas. Assim uma língua nos dá um mundo intuído, é a arca de uma tradição, do modo como uma comunidade consentiu e criou seu mundo e sua história. Para Unamuno

“una lengua se compone de metáforas y de símbolos. La palabra es siempre metáfora y siempre símbolo” (O.C. VII, p. 255). É, pois, pelo poder criador da palavra que a realidade ganha ser. Seu ser é palavra, do mesmo modo que o homem “es un animal que habla” (O.C. VII, p. 1085), que se define, ou melhor, se produz pela palavra.

Cada povo, cada comunidade linguística, possui não somente um modo característico de falar, mas de pensar e de sentir. Esse modo de sentir e pensar, de tornar-se consciente de sua história, quando a palavra se converte em letra, cria o livro. O livro, fonte da história, é o espelho da palavra, espelho por meio do qual se conhece, se torna consciente de si. Segundo Unamuno, “la Historia comienza con el Libro y no con la Palabra; y antes de la Historia, del Libro, no había conciencia, no había espejo, no había nada. La prehistoria es la inconciencia, es la nada” (UNAMUNO, 2005, p. 185). Não percamos de vista, que a metáfora do livro não procura expressar necessariamente uma cultura letrada, mas a palavra feita tradição, o *serse*, de um povo. Conforme Unamuno “pueblos que no conocen la escritura pueden tener escritura en el alma popular colectiva, con el estilete de la tradición oral, sus leyendas creadoras” (UNAMUNO, 1998a, p. 102).

Toda pessoa, ser constitutivamente histórico, é fruto dos mitos e símbolos que constituem sua língua. Deste modo toda pessoa “lleva en sí las antinomias y antagonías de su pueblo, lleva en sí la guerra civil, que es, si su pueblo tiene historia, si vive como pueblo, la esencia, la personalidad del pueblo” (UNAMUNO, 1998a, p. 74).

O homem se realiza na escritura e leitura que faz de si mesmo e de sua tradição. Mas se sua tradição é viva, isto é, está aberta ao sentido emergente de suas metáforas e mitos, sua existência dá-se como narrativa aberta, é uma interpretação que se abre as possibilidades da história em que se inscreve. Abrir a existência ao sentido possível, ser ao mesmo tempo elusiva e alusiva, ou em outras palavras, ser fonte de pensamento vivo, é o maior valor que as grandes narrativas de um povo, seus mitos, possuem. Em relação à Bíblia, nos diz Unamuno:

Si la Biblia tiene un valor inapreciable, es por lo que en ella han puesto generaciones de hombres que con su lectura han apacentado sus espíritus; y sabido es que apenas hay en ella pasaje que no haya sido interpretado de cientos de maneras, según el intérprete. Y esto es un bien grandísimo. Lo de menos es que los autores de los distintos libros de que la Biblia se compone quisieran decir lo que los teólogos, místicos y

comentadores ven en ellos; lo importante es que, gracias a esta inmensa labor de las generaciones durante siglos enteros, es la Biblia fuente perenne de consuelos, de esperanzas y de inspiraciones del corazón (UNAMUNO, O.C. III p.849)

Os sentimentos fundamentais que uma língua carrega em suas metáforas vivas são os sentimentos religiosos. O sentimento religioso, sempre resistente à lógica da razão, deixa-se expressar melhor por símbolos e mitos. As experiências religiosas convergem numa experiência comum pela palavra mítica e simbólica. Conforme nos explica Galán (1996, p. 39) “en el mito, acontecimiento y palabra son una misma cosa: el ser se hace o convierte en palabra en la misma medida en que la palabra hace ser la cosa” (GALÁN, 1996, p. 39). O mito estabelece não apenas uma palavra comum, mas um acontecimento arquétipo para a história. Contudo mais que revelar o arquétipo de uma realidade, sua origem ou modelo, no qual se pode buscar uma sabedoria antiga, o mito, enquanto símbolo, tem o poder de criar realidades. A palavra mítica é poética tanto quanto profética. A associação entre o poeta e o profeta como progenitores de mitos, ou seja, de realidades com potência histórica, é feita claramente por Unamuno no diálogo *Yo, Individuo, Poeta, Profeta y Mito*, no qual nos diz:

El.—¿ Pero usted cree en los profetas ?

Yo.—Como entiendo por profeta otra cosa que usted, creo en ellos. Porque profeta, en el rigor originario de su significación, no quiso decir el que predice lo que ocurrirá, sino el que dice lo que los otros callan o no quieren ver, el que revela la verdad de hoy, el que dice las verdades del barquero, el que revela lo oculto en las honduras presentes, el poeta, en fin, el que con la palabra crea.

El.—¿ Y que crean el poeta o el profeta?

Yo.—Lo que ha de ocurrir. Y así el profeta predice y augura y anticipa y adivina ; no porque diga lo que ha de ocurrir, sino porque ocurre lo que él dice. El que escribe historia hace historia. El que crea un mito crea una fuente de realidades futuras. (UNAMUNO, O.C. Tomo X, p. 511)

O mito é fonte de realidades futuras. Ao mesmo tempo em que o mito que cria ou narra um acontecimento fundador de uma realidade futura, mantém aberta a possibilidade da criação de outras realidades. O poeta como o profeta enquanto criadores de mitos, são os anunciadores do porvir. Deste modo o mito abre horizontes e dá sugestões interpretativas do mundo em que vivemos. Em um mito clássico, tradicional, busca-se no passado a essência, ou se preferir, a estrutura das possibilidades do porvir. No prólogo da novela *Tia Tula*, Unamuno nos indica as “raízes” de seu romance, que ele descobre depois de escrito o livro, ao refletir

sobre a obra. Nos diz sobre: “no hemos visto sino después, al hacer sobre él examen de conciencia de autor, sus raíces teresianas y quijotescas. Que son, una misma raíz” (O.C. IX, 1958, p. 523). Essas raízes, a mística e o quixotismo, formam a base, para nosso autor, do mito espanhol. O que nos mostra que a força significativa de um símbolo escapa ao controle de seu autor, o poeta e o profeta nem sempre estão conscientes do alcance do sentido de suas palavras. Palavras que não só mantêm vivo o seu sentido, como engendram novas narrativas, novas fontes de realidades.

O indivíduo é um produto social, cria-se como pessoa, adquire consciência de si nos mitos que sua tradição lhe transmite por sua língua. Porém em Unamuno não se dá uma dicotomia indivíduo/sociedade, na qual uma destas esferas tenha prevalência sobre a outra. Ao mesmo tempo que o indivíduo é um produto social, a sociedade “es un producto humano y individual” (O.C. VII, 1958, p. 1085), isto é, da pessoa. Enquanto a sociedade busca conservar a realidade criada pelas leis, o indivíduo cria e rebela-se pela tradição. E, pergunta-se, à base de quê? Pela individualização do universal, ou em outros termos, pela personalização do social. Para que o social tenha um sentido, para que os códigos sociais não sejam como os dogmas da igreja oficial, é preciso que tenham um sentido pessoal. Se a sociedade oferece ao indivíduo um mundo intuído por meio de uma língua, a força do indivíduo está, por sua vez, em ser um mito progenitor de mitos. Só o indivíduo é poeta e profeta. Acompanhemos mais um pouco o diálogo unamuniano:

Yo.—¡ Naturalmente ! Y se hace revolución o nevada universal aquella que el poeta canta. ¿ No ha oído usted hablar del diluvio universal? Pues es universal porque lo ha universalizado el relato del Génesis. Y esto lo hizo un individuo. Porque sólo el individuo crea.

El.—¿ Pero no sabe usted aquello de Natorp de que el individuo es, como el átomo, una abstracción ?

Yo.—Yo diría más bien un mito, y ahí está su fuerza.

El.—¿ De modo que usted es un mito ?

Yo.—¡Pues claro, hombre, pues claro! Soy un mito que me estoy haciendo día a día, según voy llevado al mañana, al abismo, de espaldas al porvenir. Y mi obra es hacer mito, es hacerme a mí mismo en cuanto mito. "Que es el fin de la vida hacerse un alma", como dije al final de uno de mis *Sonetos*. Y si el individuo es una abstracción el universo es otra. Una parte que no es más que parte es tan abstracta como un todo que no es más que todo." (UNAMUNO, O.C. Tomo X, p. 512)

O homem constrói-se a si mesmo como mito, sua projeção do eu futuro é uma projeção profético-poética, e a sociedade e sua história é, no fundo, um todo mitológico. O homem narra e interpreta sua biografia pelo o que quer ser. A

produção de si mesmo como mito, como narrativa poética, é a busca da produção de um sentido para a vida. A força do mito está em mostrar as bases *intra-históricas* do presente e apontar para o futuro, para a finalidade da vida.

No entanto é preciso marcar a diferença entre a palavra mítica/poética da palavra religiosa. Toda criação de sentido pela palavra é uma criação desde o nada e contra o nada. Este segundo aspecto, o criar um sentido contra o nada, é característico da palavra religiosa. Quando o homem considera seriamente o sentido de sua existência, quando toma plena consciência de seu anonadamento, que ameaça toda possível finalidade de sua existência, encontra-se com seu anseio de imortalidade. Procura então salvar sua consciência pessoal do nada. Nas palavras de Cerezo Galán, “hay religión allí donde se siente la necesidad de salvar la conciencia, mediante la justificación del sentido frente al sin-sentido definitivo de la muerte” (1996, p. 499). O mito cria sentido, mas só a religião cria um sentido último. Quando se opõe dessa forma radical ao nada, quando cria o sentido último, a palavra é palavra religiosa, palavra de salvação, ou, palavra de saúde à expressão de Galán (1996).

Vê-se que tal modo de pensar o religioso de Unamuno é feito desde a circunstância do homem moderno. Não podendo mais ser iludido pelos mitos de sua tradição, desiludido pelas obras da razão e consciente da vaidade de tudo que o se faz debaixo do sol, encontra-se ferido e incapaz de responder à questão mais importante: o sentido global da vida. E assim busca o engano, seja na política, na ciência ou na cultura. Mas nenhuma obra moderna pode criar sentido fundada sobre a palavra morta, de sentido único, da razão. Esta crise de sentido, religiosa, que Unamuno diagnosticava em sua época, ainda é vista como um elemento fundamental da modernidade contemporânea. Cerezo Galán (2003) e Giddens (2002) observam o alto grau de suscetibilidade da modernidade à crise de sentido. Para outros a crise estaria mais intensa, pois não haveria mais espaço para o silêncio no qual descansa a palavra. Assim o filósofo Byung-Chul Han observa que na atual *sociedade do cansaço*, “o mundo perdeu sua alma e sua fala, se tornou desprovido de qualquer som. O alarido da comunicação sufoca o silêncio. A proliferação e massificação das coisas expulsa o vazio” (HAN, 2017, p. 128). O mundo perdeu toda relação com o divino, o mistério.

Porém para Unamuno (1997) o homem moderno, que está no fundo do abismo, pode encontrar uma esperança. O sem-sentido o lança novamente na

busca de sentido. O mundo, segundo o filósofo, quer ser enganado, “o con el engano de antes de la razón, que es la poesía, o con el engano de después de ella, que es la religión” (UNAMUNO, 1997, p. 327). Somente a religião, por uma fé que se alimenta de dúvidas, pode resistir ao acercamento da morte, do sem-sentido, pela ilusão. Ainda que a cultura moderna veja a ilusão como engano, desde a perspectiva da fé, a desesperada esperança de viver sempre, a ilusão religiosa será a criação amorosa de sentido último para vida, o sustento de uma esperança. Somente pela religião, por seus sonhos mitológicos, pode-se salvar a consciência do nada.

O mito, que é a poesia, nos cria, mas quando vem seu desengano, a grave e triste realidade do fim, a fé cria a palavra religiosa, que nos cura das feridas do assalto da finitude. Assim o religioso longe de nos alienar numa existência em que nos perdemos de nós mesmos, nos reconcilia com nossa angústia de ser e com nossa condição mortal. Ainda que agonicamente, somente a religião pode salvar a alma, isto é, dar finalidade transcendente, última, à obra humana. Podemos nos remeter aqui, para terminar, à João Guimarães Rosa, nosso poeta, que em sentido muito afinado com a filosofia-poética de Unamuno, nos diz por meio da voz de seu Riobaldo: “O que mais penso, texto e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdeoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é salvação-da-alma...” (ROSA, 2015, p. 25)

3 CONCLUSÃO

Como vimos, o sentimento religioso, ou experiência religiosa, fundamenta-se na consciência da morte e no desejo de não morrer, ou mais bem, no anseio de imortalidade. O religioso não é tão só um sentimento de dependência, mas “hambre de Dios”, fome de ser, o que implica não apenas no sentimento de carência e dependência de uma força transcendente que sustente nosso ser, como também exigência e aspiração de ser infinitamente. Como o homem não pode satisfazer isso por si só, sua fé cria Deus, o garantidor de sua imortalidade e do sentido último da vida.

Deus é a substantivação do anseio de imortalidade e da necessidade da finalidade última do ser. A consciência é uma potência criadora de valor e de sentido, só há finalidade onde há consciência. No entanto, como a consciência, por sua finitude, não pode garantir o sentido e o valor de si mesma, todo o restante do Universo também carece de sentido. Assim para Unamuno somente um Deus que seja também consciência pode corresponder ao sentimento religioso. A religião encontra seu sentido como o lugar de resposta ao sentido último da vida. Sentido que se constrói contra o nada, o sem-sentido da realidade. O religioso é desse modo, como nos diz Unamuno (1997), o “econômico-transcendental”, isto é, o cuidado pelo porvir da consciência, da alma, após a morte. O religioso busca salvar o homem do nada, dar-lhe valor e sentido de ser. O religioso é, portanto, o sentimento que dá sentido e finalidade transcendentais para a vida. O problema religioso não é nessa acepção uma questão teórica, mas existencial. Trata-se de salvar a alma.

O religioso ganha forma concreta na união com Deus, isto é, na religião. A religiosidade é a imaginação e vivência pessoal, sentimental, dessa relação com Deus. Cada qual, pois, imagina Deus, apesar das ortodoxias religiosas, da maneira como sente Deus em si mesmo. Apesar das experiências religiosas poderem convergir, e constituírem, por sua institucionalização, uma religião que procura dar forma concreta, mediar e direcionar a experiência religiosa, esta radica-se na experiência individual de cada pessoa. Assim o religioso não pode ser reduzido às formas concretas, dogmáticas e rituais desta ou daquela confissão constituída em igreja oficial. Tão pouco à sua dimensão social e política. A palavra de salvação da religião, é para Unamuno palavra de amor e graça, antes que palavra moral. O

Deus moral é posterior ao sentimento de divindade, do qual é uma personalização coletiva. A fé popular, com sua imaginação e sentimento ardente do divino, com todas as suas contradições, é que mantém viva a religião e nutre o sentimento de esperança do povo em relação ao sentido da vida. Este sentimento de finalidade e personalização do universo, conquista ser pela palavra. A metáfora e o mito são as formas simbólicas por qual a fé resiste às investidas da razão e mantém seu sentido sempre em aberto.

A concepção religiosa de Unamuno, como se vê, é acentuadamente antropocêntrica, estando em consonância com o pensamento moderno. Ao conceber o religioso como um sentimento, enraizado na experiência de ser, Unamuno preserva a especificidade e originalidade da experiência religiosa da redução especulativa formal. Toda disciplina que procure dar um enfoque racional ou puramente empírico à experiência religiosa está fadada a não compreendê-la (UNAMUNO, 1997). Para se aproximar desta experiência é preciso estar aberto à linguagem simbólica e mítica que a expressa.

Os ideais da modernidade científica, confiante nos poderes da razão, fracassa ao tentar substituir a religião como resposta ao sentido da vida. A razão crítica e dissolvente da modernidade tende a afastar da vida os conflitos que não pode solucionar e controlar para a esfera da vida privada. O sentimento de perda de sentido da vida torna-se generalizado na modernidade. Para Unamuno a vulgarização da ciência, acompanhada pelo culto à técnica, contribui para a perda de sentido, uma vez que não pode responder de maneira efetiva à demanda por sentido. Assim, o problema da modernidade, o mal do século, é no fundo um problema religioso, de finalidade para a vida, de sentido pessoal e global.

A crise da modernidade é, de acordo com o filósofo, resultado do esforço da razão moderna em ocupar o espaço reservado à religião. O Sentido da vida é uma questão de cunho religioso.

Vimos que Unamuno experimentou pessoalmente esta crise, que ficou conhecida como crise de 97. Unamuno responde à crise moderna resgatando a palavra poética. Com sua filosofia-poética, que tem como característica própria a aceitação da contradição razão/vida em seu interior. Unamuno cria uma filosofia que se utiliza de metáforas e símbolos mitológicos para expressar suas intuições e levantar problemas. O grande símbolo de sua filosofia no tocante à relação entre religião e modernidade foi Dom Quixote que simbolizaria o afã religioso de dar

sentido para a vida. As bases da filosofia quixotesca de Unamuno não se limita apenas no romance de Cervantes como também se alimenta da tradição religiosa espanhola, especialmente da mística de santa Tereza e san Juan de la Cruz. Deste modo opõe-se à modernidade que centrou seu discurso na razão formal e técnico-científica a qual exclui o valor dos elementos poéticos e imaginativos da cultura.

Unamuno assume conscientemente a tarefa de elaborar um pensamento que questione a modernidade desde a sua periferia. Ao paradigma moderno da razão iluminista, representado sobre tudo pela França, Alemanha e Inglaterra, Unamuno buscou contrapor o sentimento religioso e poético da periferia hispano-americana. Partindo da concepção de língua como uma construção coletiva histórica, pela qual o indivíduo recebe uma intuição do mundo, Unamuno amplia sua abordagem crítica da modernidade incluindo os demais povos falantes de língua castelhana e portuguesa, no conceito de *hispanidade*. O apreço à metáfora, pela poesia, e o sentimento religioso em relação ao sentido da vida seriam os elementos definidores da hispanidade e o que a tornaria resistente ao projeto moderno. Aqui, Unamuno desloca o problema do aspecto biológico, tipicamente positivista, comum em sua época, para o campo cultural, este sendo visto desde uma perspectiva linguística. A resistência hispano-americana ao projeto europeu de modernidade, não é vista por Unamuno como algo negativo ou como atraso civilizacional, mas como qualidade daquilo que dá personalidade própria a hispano-américa. A hispanidade não está excluída da modernidade europeia, mas atuando contra, em contradição, desde a sua própria exigência. A experiência moderna de Unamuno seria, pois, uma experiência barroca que se alimenta das contradições e antíteses da modernidade.

Unamuno concilia estes dois léxicos discursivos, o científico e o religioso, em sua antropologia filosófica, que está fundamentada nos conceitos de consciência e pessoa. A correta compreensão do sentimento religioso passaria desse modo por uma compreensão do homem em sua integralidade, considerando-o também em suas necessidades subjetivas e variações históricas. A consciência é o conjunto do percebido e conhecido que constitui o mundo, que é a totalidade das coisas com que se relaciona. O conhecimento da consciência é reflexivo, de modo que existir como consciência e *serse*, ser para si, é a mesma coisa. Ser para si, desdobrar-se e representar-se para si como outro, é próprio da pessoa. A pessoa se abre para a alteridade do outro, busca um sentido para o universo, pelo amor compassivo. Este

amor que é esperança de concretizar seu desejo, é a origem da fé que permite o homem *transver* a realidade, isto é, imaginar e sentir nela uma finalidade transcendente, pela qual a consciência e seu mundo se salvam.

No entanto, esta esperança de ser sempre é contrariada pelos dados da razão. Este conflito, que é expressão da contradição entre fé e razão, entre a esperança em um mundo ideal e o real, é acentuado na modernidade. A razão longe de satisfazer e confirmar a esperança de ser sempre, a contradiz provando sua impossibilidade. O modo de compreensão poético da fé é o único que pode dar uma resposta satisfatória, ainda que contra a razão, para o problema da morte e o anseio de eternidade. No entanto, como a fé precisa ser transmissível, não só para o outro, mas de si mesmo para que chegue a ser consciência, a fé não pode abrir do discurso racional; e como toda linguagem é no fundo antropomórfica e mitopeica, não há linguagem livre da atuação da imaginação e das sugestões de suas metáforas.

Toda fé viva se alimenta, pois, da dúvida, precisa da razão. Esta fé viva que não suprime a dúvida, é uma fé que cria seu objeto, que está em constante busca e não em inércia dogmática. A fé é uma obra do amor para confirmar sua esperança. Esta fé agônica, que busca esperança na desesperança moderna, não é apenas uma palavra de sentido, tal como o mito, mas de saúde e cuidado. A palavra religiosa é a única que pode nos salvar do sem-sentido da razão moderna, ou em outras palavras, a religião é a ilusão depois da razão. Desse modo Unamuno procura resgatar a importância da narrativa (mito) frente ao discurso (razão) na construção de sentido para a vida. Não se deve abandonar a razão, mas realocá-la em seu lugar próprio. O homem de carne e osso deve libertar-se da autoridade inquisitiva da razão científica e apoiar-se na *razão-poética* criadora de sentido, aberta à palavra que salva a consciência de seu anonadamento.

Em relação ao debate epistemológico das ciências da religião, cremos que a filosofia de Unamuno pode contribuir com um conceito de religião que consideramos ter o mérito de ser aberto à historicidade da religião, suas transformações e pluralidade, como também com uma crítica à propostas metodológicas formais emprestadas de outras ciências, e que tendem a reduzir a religião a seu aspecto político.

Para Unamuno, assim como para Greschat (2005), a religião é um fenômeno vivo, histórico. Ela está sempre em movimento, transformando-se historicamente.

A linguagem religiosa por ser essencialmente simbólica e mítica resiste ao formalismo racional. Enquanto produto histórico toda fé, todo sentimento religioso, está suscetível aos questionamentos de outras esferas da vida humana, como a cultural e a política. Pode-se circunscrever uma ação religiosa, mas não se pode separá-la das demais esferas de ação humana. Enquanto uma religião é viva, isto é, enquanto cria e recria-se historicamente, está sustentando todo o mundo de seu fiel, sendo parte integrante, para não dizer consubstanciada, de sua conduta moral, política e estética.

Vê-se, pois, que o fenômeno religioso pode apresentar-se de variadas maneiras, tendo maior ou menor relação com os outros fenômenos da vida. Desse modo, as experiências religiosas que se cristalizam nas mais variadas manifestações culturais e em seus ritos próprios, são dificilmente compreendidas desde uma metodologia fechada em seu próprio sistema conceitual. Conforme vimos neste estudo, falar de outro modo é pensar de um outro modo. A simples transposição de uma linguagem sobre outra, dificilmente não levará a equívocos e distorções do fenômeno estudado. A formalização da linguagem, o apego dogmático às normas rígidas pode ludibriar o pesquisador mascarando a diferença essencial entre seu mundo linguístico lógico e o mundo simbólico da religião. Inviabiliza-se assim qualquer tradução, isto é, qualquer possibilidade de guiar-se de uma língua à outra, sem perder o sentido próprio e específico do que é traduzido. A filosofia da linguagem de Unamuno nos sugere que todo esquema epistemológico está vinculado a um lugar, uma língua, ou seja, a um modo próprio de pensar e sentir.

O que nosso autor propõe é que nos abramos às possibilidades de nos guiarmos e compreendermos que nos oferecem outros esquemas epistemológicos. É característico da filosofia de Unamuno o experimentalismo e as variedades de métodos para se abordar um problema. Os vários gêneros literários de que lançou mão Unamuno, eram vistos como caminhos de acesso à diferentes perspectivas de um mesmo problema. A literatura tanto quanto as “ciências humanas” é uma forma de compreender e afirmar o humano e seu mundo.

Dito de outro modo, a religião não é um objeto formal, não pode ser concebida como um puro sistema, sem tempo, lugar e sujeito. O fenômeno religioso é um objeto que se apresenta em ação, não se pode apreender seu sentido em seu estado puro e estático. Assimila-se um objeto vivo a um objeto formal, com a

esperança de vê-lo com clareza. Contudo, ver claro, com objetividade científica, um objeto antes mesmo de aproximar-se dele é formalizá-lo, idealizá-lo, ou sendo mais direto, é reduzi-lo ao um sistema conceitual concebido de maneira alheia ao próprio objeto, é no fundo reduzi-lo à uma crença, ainda que científica.

Nem todo problema se apresenta de maneira clara e distinta desde o início ao pesquisador. Para Unamuno, na maior parte dos casos, é o problema que guia e indica o método, o caminho a ser seguido, para resolvê-lo. Quando um *programa* com um *Método* encarcera o objeto, permitindo desse modo somente problemáticas que ele pode resolver e conhece de antemão; poderíamos perguntar se já não estaríamos mais em campo de estudos científicos, mas em um campo ideológico, no interior de uma ideocracia.

O conhecimento científico deve ter mobilidade, abrir-se à novidades e à experimentações metodológicas. As contradições devem ser vistas e levadas a sério. E outra nota característica do pensamento de Unamuno é como concebe a relação entre as contradições que surgem no interior de uma investigação e mesmo entre investigações diferentes de um mesmo problema. Não se deve buscar superar a contradição, fazer uma síntese, mas alimentá-la. Lembremos que para Unamuno “las únicas uniones fecundas son las que se hacen sobre un fondo, no ya de diferencia, sino de oposición” (UNAMUNO, O.C. XV, p. 944). Deve-se, pois alimentar as relações agônicas, de luta, e não buscar um consenso prévio que harmoniza as diferenças. As contradições, os conflitos entre diferentes abordagens, as oposições de visão sobre o que é a ciência, são o que movimentam de dão unidade à ciência. Afinal a ciência também é um fenômeno histórico, vivo.

Por fim comentemos algo acerca do conceito do fenômeno religioso de Unamuno. Segundo nosso autor: “Lo religioso es lo económico o hedónico trascendental” (UNAMUNO, 1997, p. 319). Essa definição coloca o religioso na dimensão afetiva do ser humano. A religião, a relação com Deus ou com o transcendente, é a economia da salvação da alma, busca-se nela a preservação o porvir de nossa consciência individual. Desde nossa perspectiva, o conceito de religião de Unamuno tem o mérito de dirigir-nos a religião em ato, em sua ação histórica, permitindo-nos incluir no fenômeno religioso uma variedade de experiências que se assumem como religiosas. Não se limita a inscrever como religioso apenas as experiências institucionalizadas, oficiais, das religiões tradicionais.

Pode-se ver assim a atualidade e o interesse da filosofia da religião de Unamuno para as ciências da religião. Como algo enraizado em uma necessidade íntima do homem, uma melhor compreensão e explicação da religião deve buscar conhecer o homem religioso, que atua e vive religiosamente, pois é ele, por sua palavra, que nos mostra o sentido do religioso. Deus é o objeto de fé daquele que crê, daquele que está vivendo religiosamente, isto é, relacionando-se com Deus a fim de salvar sua alma. Para o cientista que visa explicar ou compreender o religioso, Deus só interessa a ele enquanto lhe permite adentrar o sentido religioso, enquanto existe e dá sentido para o homem religioso. Porém, tendo em vista que este fenômeno religioso se mostra, ganha ser, pela palavra, ou seja, pelo modo de sentir e expressar este sentimento dos homens, o religioso aparece simbolicamente apenas enquanto ato humano, sua transcendência está na imanência.

O homem é para Unamuno um nada, um fantasma entre um nada do qual veio, e o outro nada para o qual vai. Em contraposição a este nada, no sentimento de ausência de algo que sustente seu ser, ao tocar sua temporalidade efêmera o homem anseia ir além de seu limite e cria o transcendente, luta para fazer a travessia para o mais além de seu limite, a morte. Da desesperação temporal nasce a esperança do eterno. Assim o transcendente torna-se histórico no momento em que o homem lhe dá vida pela palavra, é real na medida em que os homens sonham e anseiam a realidade deste sonho. O ponto de partida para o estudo do religioso não deve ser o transcendente, ou o sagrado, vistos como algo objetivo e independente, mas o homem em toda sua tensão existencial, na sua busca, desesperada e esperançosa de dar finalidade última ao Universo.

E se por ventura alguém reclamar por uma definição mais precisa, mais clara e distinta, por uma definição mais objetiva do religioso, diremos simplesmente, para terminar, que, como Paine (2013) não vemos na dificuldade de definição do religioso uma negatividade do objeto, como se fosse algo indefinível, mas a riqueza de uma “realidade densa e intensa” que perpassa por e entre outras realidades; podendo assim ser expressa de muitas maneiras. Definir aqui significa dar um caráter inteligível ao discurso, sem que por isso, perdoem o jogo, se faça da definição algo definitivo. Afinal, conforme Unamuno (O.C. VIII, p. 835), “un teorema matemático está, pero un principio religioso vive”.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA. **Novo testamento: os quatro evangelhos**. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ABELLÁN, José L. Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 14, p. 11-18, 1964.

_____. **Historia crítica del pensamiento español: La crisis contemporánea**. Madrid: Espasa-Calpe, 1989. t. 5

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009.

ALTUNO, José Antonio E. El pensamiento socialista de Unamuno en La Lucha de Clases (1894-1897). In: CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana. (ed.). **Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008, p.99-127

ARDILA, J. A. G. Los caracteres nacionales según "En torno al casticismo" de Unamuno. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 39, p. 81-105, 2004.

ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. Tradução Luiza Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ÁLVAREZ, J. M. González. Unamuno y la recepción de la literatura argentina coetánea. In: CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana. (ed.). **Miguel de Unamuno: Estudios sobre su obra II. Salamanca**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, p.147-153.

BAGGIO, K. G.. Iberismo, hispanismo e latino-americanismo no pensamento de Gilberto Freyre: ensaios e impressões de viagens. In: Beired, J. L. B.; Barbosa, C. A. S. (orgs.). **Política e identidade cultural na América Latina**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010, p.15-44.

BARROS, Manuel de. **Livro sobre nada**. 9ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

BARROS, Roque S. Maciel de. **A ilustração brasileira da ideia de universidade**. São Paulo: Editora Convívio, 1986.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**; tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BLANCO AGUINAGA, Carlos. De nuevo: El socialismo de Unamuno (1894-1897). **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 18, p. 5-48, abr. 2013.

_____. El modernismo desde la periferia. **Filología y Lingüística**, v.1 extraordinario: 115-123, 1995.

CANDIDO, Antonio; CASTELLO, J. A. **Presença da literatura brasileira: Das origens ao romantismo**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.

CEREZO GALÁN, P. **Las Mascaras De Lo Tragico: Filosofia Y Tragedia En Miguel De Unamuno**. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

_____. **El Mal Del Siglo: El conflicto entre Ilustracion y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

COLLADO, Jesus-Antonio. **Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa**. Madrid: Editorial Gredos, 1962.

COLETTE e RABATÉ, Jean-Claude. **Miguel de Unamuno: Biografia**. Madrid: Taurus, 2009.

CURTIUS, Ernst Robert. Miguel de Unamuno: "Excitator Hispaniae". **Cuadernos Hispanoamericanos**, v. 60, p.248-263, 1954.

DÍAZ FREIRE, J. J. Miguel de Unamuno: La feminización de la masculinidad moderna. **Cuadernos de historia contemporânea**, v. 39, p.39-58, 2017.

DURKHEIM, Émily. **As regras do método sociológico**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ECHEVERRÍA, Bolívar. **La modernidad de lo barroco**. México: Ediciones Era, 1998.

FERRATER MORA, José. **Unamuno: Bosquejo de una filosofia**. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

FEYERABEND, Paul K. **Contra o Método**. Tradução de Cezar Augusto Mortari. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno Filósofo: poética versus lógica. In: GUTIÉRREZ, J. L.; MENDES, M. (orgs). **Miguel de Unamuno e o existencialismo**. São Paulo: Giostri, 2014, p.11-28.

FROMM, Erich. **El arte de amar**. Buenos Aires: Paidós, 2007.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. **Modernidade e Identidade**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. Leer a Unamuno. **Cuadernos Hispanoamericanos**, v.440-41, p.17-29, 1987.

GRESCHAT, Hans-Jürghen. **O que é ciência da religião**. Tradução Frank Uzarsk. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUY, Alain. **Historia de la filosofía española**. Tradução para o espanhol de Ana Sánchez. Barcelona, Antrophos Editorial del Hombre, 1985.

_____. **Panorama de la Filosofía Iberoamericana**: desde el s. XVI hasta nuestros días. Prólogo e tradução para o espanhol de Glória M. Comesaña Santalices; Venezuela: Universidad Católica Cecilio Acosta, 2002.

HAN, *Byung-Chul*. **Agonia do eros**. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HAN, *Byung-Chul*. **Sociedade do cansaço**. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

JOHNSON, William D. La antropología filosófica de Miguel de Unamuno: La conciencia y el sentimiento trágico de la vida. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**. Salamanca, v. 20, p.41-76, 1970.

KIERKEGAARD, S. **Migalhas filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Tradução Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2.ed. Pretópolis, RJ: Vozes, 2008.

LARRAIN, Jorge. **Identidad y Modernidad en America Latina**. México: Editorial Oceano de México, 2004.

LARROSA, Jorge. O ensaio e a escrita acadêmica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p.101-115, 2003.

LOHMANN, L. A língua como fundamento do ser humano. In: GADAMER, H-G.; VOGLER, P. (ed.). **NOVA ANTROPOLOGIA**: O homem em sua existência biológica, social e cultural. São Paulo: EPU; Ed. da Universidade de São Paulo, 1997, p. 149-172. v. 7

MAGALHÃES, Maria Cristina Soares. **O trágico na travessia do sertão**: Miguel de Unamuno e João Guimarães Rosa. Curitiba: CRV, 2017.

MAÍZ, Claudio. Cartas Venezolanas a Miguel de Unamuno (1900-1930). **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 34, pp. 205-294, 1999.

MARAVALL, José Antonio, Las transformaciones de la idea de progreso en Unamuno. **Cuadernos Hispanoamericanos**. v. 440-441, p. 129-161, 1987.

MEYER, François. **La ontologia de Miguel de Unamuno**. Tradução do francês para o castelhano Cesáreo Goicoechea. Madrid: Editorial Gredos, 1962.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ORTEGA Y GASSET, Eduardo. **Monodíálogos de Don Miguel de Unamuno**. New York: Ediciones Ibéricas, 1958.

ORTEGA Y GASSET, José. **Obras Completas**. Madri: Revista de Occidente, 1966. t.1

PAINE, S. Randall. Filosofia da Religião. In: PASSOS, J.D.; USARSKI, F. (orgs). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013, p.101-113.

PARÍS, Carlos. **Unamuno: Estructura de su mundo intelectual**. Barcelona: Editorial Antrophos, 1989.

_____. Unamuno: la religión como soteriología existencial, in: FRAIJÓ, Manuel (ed.). **Filosofía de la religión: Estudios y textos**. Madrid: Editorial Trotta, 1994, p.427-456.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PRADO, Adélia. Arte como experiência religiosa. In: Mahfoud, M.; Massimi, M. (orgs.). **Diante do Mistério: Psicologia e Senso Religioso**. São Paulo: edições Loyola, 1999.

PRADO, Adélia. **Reunião de poesia**. 3 ed., Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

RIBAS, Pedro R. Unamuno lector de Hegel. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 29, p. 111-121, 1994.

ROBERTS, Stephen G. H. "Hispanidad": el desarrollo de una polémica noción en la obra de Miguel de Unamuno. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 39, p. 61-80, 2004.

ROBLES CARCEDO, Laureano. El mal del siglo: texto inédito de Unamuno. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 34, p. 99-131, 2009.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 21 ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

ROSS, Elisabeth Kübler. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SALDANHA, Nelson. **Teológico, Metafísico e Positivo**: filosofia e epistemologia no ocidente moderno. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010.

SANTOS, Elisângela S. As correspondências entre José Enrique Rodó e Miguel de Unamuno: o reencontro intelectual da Pátria Mãe com a Pátria Filha. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p.165-188, 2016.

SEARLE, John R. **Mente, linguagem e sociedade**: filosofia no mundo real. Tradução F. Rangel. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.

SCHOPENHAUER, Artur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.t.1

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Tradução Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

TEJADA, Ricardo. Las peripecias de la subjetividad y de la alteridad en Unamuno y Zambrano. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 42, p.109-125, 2006.

TOURAINE, Alain de. **Crítica da modernidade**. Tradução Elia Ferreira Edel. 9. e.d. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

UNAMUNO PÉREZ, Maria de la Concepción. Unamuno lector de Balzac: la sed de Eternidad. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 33, p. 113-143, 1998.

UNAMUNO, Miguel de. **Alrededor del estilo**. Introducción, edición y notas de Laureano Robles. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998a.

_____. **De la desesperación religiosa moderna**. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2011.

_____. **Del sentimiento trágico de la vida**. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

_____. **Diario Íntimo**. Madrid: Alianza Editorial, 1998b.

_____. **Ensayos, vol I**. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1916.

_____. **Ensayos, vol II**. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1916.

_____. **Ensayos, vol III.** Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1916.

_____. **Inquietudes y meditaciones.** Madrid: Colección Austral, Espasa – Calpe Argentina, S.A., 1975.

_____. **La agonía del cristianismo.** Buenos Aires: Colección Austral, Espasa – Calpe Argentina, S.A., 1944.

_____. **Manual de Quijotismo; Cómo se hace una novela.** Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

_____. **Mi religión y otros ensayos breves.** Buenos Aires: Espasa – Calpe Argentina, 1942.

_____. **Monodialogos.** Buenos Aires: Espasa – Calpe Argentina, 1972.

_____. **Obras Completas.** Madrid: Afrodisio Aguado, 1958. t. 3.

_____. **Obras Completas.** Madrid: Afrodisio Aguado, 1958. t. 5.

_____. **Obras Completas.** Madrid: Afrodisio Aguado, 1958. t. 7.

_____. **Obras Completas.** Madrid: Afrodisio Aguado, 1958. t. 8.

_____. **Obras Completas.** Madrid: Afrodisio Aguado, 1958. t. 9.

_____. **Obras Completas.** Madrid: Afrodisio Aguado, 1958. t. 15

_____. **Obras Completas.** Madrid: Afrodisio Aguado, 1958. t. 16.

_____. **Tres novelas ejemplares y un prólogo.** Madrid: Alianza Editorial, 2004.

ZUBIZARRETA, Armando F. **Tras las huellas de Unamuno.** Madrid: Ediciones Taurus, 1960.

ZAMBRANO, Maria. **El hombre y lo divino.** 2 ed., México: FCE, 1973.

ZAMBRANO, Maria. **Hacia un Saber sobre el alma.** Madrid: Alianza Editorial, 2000.

ZAMBRANO, Maria. **Unamuno.** Barcelona: DeBolsillo, 2004.