

**A RESSURREIÇÃO PESSOAL E A ESPIRITUALIZAÇÃO
DO UNIVERSO NA FILOSOFIA ESCATOLÓGICA
DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA
DE MIGUEL DE UNAMUNO**

SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS
CEFi-Faculdade de Ciências Humanas
Universidade Católica Portuguesa – Lisboa

RESUMEN / RESUMO

Miguel de Unamuno acredita que no fim todo o Universo será espiritualizado. A vida encerra um movimento redentor, que culminará com a salvação de toda a humanidade, no sentido enunciado pela apocatástase paulina de Orígenes. Não se trata apenas da imortalidade da alma, no sentido platónico, mas sim da ressurreição do corpo, no sentido cristão. A vida para além da morte não consiste numa diluição das consciências em Deus, mas sim numa relação pessoal com Deus-Consciência e com todas as outras consciências. O paraíso futuro consiste na espiritualização de toda a criação, em que será garantida a identidade individual de cada ser.

Palabras clave / Palavras chave: sentimento, imortalidade, apocatástase, Deus cordial, Deus lógico, fé, esperança, salvação, espiritualização, ressurreição.

ABSTRACT

Miguel de Unamuno believes the end of the Universe will be spiritualized. Life encloses a redemptive movement that shall culminate in the salvation of all of humanity in the apocatastasic sense heralded by Paul of Orígenes. This does not only interrelate with the immortality of the soul in the Platonic sense but also with the resurrection of the body in the Christian sense. Life beyond death does not consist of any dilution into the

consciousnesses of God but instead in a personal relationship with God-Consciousness and with all the other consciousnesses. This future paradise consists of the spiritualisation of all of creation within the scope of guaranteeing the individual identity of each being.

Keywords: feeling, immortality, apocatastasis, cordial God, logical God, faith, hope, salvation, spiritualization, resurrection.

I. INTRODUÇÃO: TRAGÉDIA DO ABSURDO DA EXISTÊNCIA OU ESPERANÇA NO SENTIDO REDENTOR DO UNIVERSO?

Como destaca Julián Marías, o ponto de partida da reflexão filosófica de Miguel de Unamuno é a convicção na ação imortalizadora ou deificadora de Deus sobre o homem. A partir da fé na ressurreição de Cristo, o filósofo *Del Sentimiento Trágico de la Vida* não deixa de procurar a verdade, mas em vez de o fazer através de ideias claras e distintas em busca de total objetividade, realiza-o através de noções noético-emocionais, num incessante esforço de penetrar o insondável Mistério, que se revela à subjetividade da consciência como o Fundamento de ser e conhecer¹. Mas como se relacionam razão e fé, lógica e sentimento, nesta procura interrogativa de sentido?

Por um lado, o autor faz um esforço por conhecer o Deus em que acredita, à maneira da luta interior de Jacob, no reconhecimento de que a fé precisa do apoio da razão, mas, por outro lado, o resultado desse esforço parece ser uma certa descrença na capacidade da razão para alcançar a verdade acerca do Deus de Amor. Significará isso um inevitável percurso para o cepticismo e para a tragédia do absurdo da existência? Iremos verificar que ao contrário do que sugere Julián Marías, a posição de Unamuno não é de agnosticismo, porque embora tenha uma posição heterodoxa em relação aos dogmas da fé da Igreja, toda a sua obra é uma procura de inteligibilidade para experiência atemática e religiosa do sentimento de imortalidade em corpo e alma e para a experiência da fé na ressurreição da carne, tal como é enunciada na revelação histórica de Cristo. Em vez de agnosticismo, encerrará essa posição, de reserva quanto às capacidades da razão, um trágico fideísmo? Ou será que o autor propõe uma outra razão, não apenas lógica e analítica, mas também comovida e misteriosa, para dizer a realidade que não é da ordem da absoluta objetivação?

Como poderemos verificar, o *logos* utilizado pelo autor para dar inteligibilidade a essa fé, não é o *logos* puramente lógico e demonstrativo do racionalismo idealista, mas é o *logos* cordial e misterioso do racionalismo ideorrealista, que atende às verdades doadas pela intuição, pela imaginação e pela emoção.

1 Cf. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1968, 133.

Mas poderá um discurso filosófico sustentar-se em tal verbo? Consideramos que apesar de Miguel de Unamuno afirmar que a verdade acerca da imortalidade individual e pessoal do homem é dada pela vida e não pela razão, recusando, aparentemente, a conciliação proposta por Ortega y Gasset entre estas duas dimensões², o que está verdadeiramente em questão não é a razão, porque toda a atividade pensante e compreensiva não a pode dispensar, mas o que está em causa é a razão pura, que só por si não tem capacidade para falar da finalidade espiritual do Universo e da relação interior com Deus.

Reconhecemos, no entanto, com Julián Marías, que Unamuno centra a sua reflexão acerca de Deus nas noções de consciência eterna, existência, imortalidade, ressurreição, salvação, visão beatífica e glorificação escatológica, dando menor relevância às noções de criação, justificação e santificação, parecendo não dar a devida importância ao mistério atual e existencial da experiência religiosa³. O que parece mover a reflexão de Unamuno é o desejo que sente de imortalidade e a necessidade que sente de perscrutar a finalidade do mundo. Mas como realizar essa empresa de inteligibilidade da experiência do Mistério e do sentimento de imortalidade pessoal e individual, de forma filosófica e ou teológica, sem cair nas distorções contraditórias da configuração mítica e imaginativa do real? Se a morte é sentida como absurdo, que inteligibilidade pode ser oferecida à esperança de redenção ou espiritualização universal? Será a reflexão de Unamuno um mero exercício imaginativo de mitologização, ou encerrará uma legítima filosofia escatológica do Paraíso futuro da vida imortal em Deus? Sabemos que a reflexão filosófica tem origem no abandono da configuração mítica do real e das explicações fantásticas dos fenómenos do mundo, na procura do seu sentido racional e das suas causas naturais, mas não será o pensamento de Miguel de Unamuno um regresso à pré-história desse desenvolvimento cultural e desse progresso do conhecimento científico, opondo à racionalidade lógica a fantasia do mito?

II. A CONTRAPOSIÇÃO ENTRE O SENTIMENTO DE DEUS BIÓTICO OU CORDIAL (AMOR SUPREMO) E A CONCEPTUALIZAÇÃO DO DEUS LÓGICO (RAZÃO SUPREMA)

Ao contrário do que habitualmente é apresentado, para Unamuno a esperança na salvação escatológica é um tema central da reflexão filosófica, porque o fundamento da atividade interrogativa e argumentativa é dar Sentido e

2 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", in *Obras Completas*, tomo VI, Madrid, Taurus, 2006, 250.

3 Cf. J. MARIAS, *Miguel de Unamuno*, 139.

explicar a tendência de todas as coisas em preservarem indefinidamente o seu ser⁴ e não dar explicações da realidade fenoménica, tarefa que deve caber às ciências experimentais. Por outro lado, a sua reflexão sobre Deus não se centra na preocupação de descrever os seus atributos, à maneira da metafísica clássica ou do método usado pelas ciências positivas, que tudo procuram objetivar ou apreender de forma adequada e conceptual, mas sim na preocupação de apontar o sentido da relação plena com a vida do homem.

Em Miguel de Unamuno, o recurso à crença em Deus não é apenas para pensar e conhecer o “porquê” e o “como” da existência, mas sim o “para quê” da mesma, qual a sua finalidade, e isso não é dado pelo Deus da Razão Suprema, mas sim pelo Deus do Amor Supremo. Chegamos ao sentimento e conceito de Deus pessoal por via do sentimento prévio e religioso da divindade, cuja essência se deve ao sentimento simples de dependência. Nesse sentido, podemos recorrer ao exemplo do homem primitivo que se sente na dependência de misteriosas e invisíveis potências que o rodeiam e sente-se em comunhão social, não apenas com os demais homens, mas também com toda a Natureza animada e inanimada, tudo personalizando. Como salienta Unamuno, o homem primitivo, não apenas tem consciência do mundo, mas também imagina que o mundo tem consciência, à maneira humana: crê ser ouvido pelo invocado na sua ação de feitiçaria, crê que a nuvem temerosa o reconhece e o persegue⁵.

Na configuração mítica do real operada pelo homem primitivo não há distinção entre o homem e a natureza que o rodeia, nem distinção entre o sonho e a vigília, entre a realidade e a imaginação. Também Unamuno recusa as teorias monistas e panteístas de indiferenciação ontológica entre o plano divino e o humano, denunciadas por Lévy-Bruhl, em nome de uma razão que já não pode ser miticamente infantil⁶. Neste período, o divino não tem carácter de objetividade, mas é projeção da atividade subjetiva da consciência. Os deuses misturavam-se entre si e com os homens: humano e divino eram faces de uma mesma realidade. A imortalidade era a única coisa que os distinguia: um deus era concebido como um homem imortal. Mas como conceber hoje a relação do homem com a sua dimensão espiritual divina sem cair nesta configuração

4 “Unaquaque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur.” Cf. B. ESPINOSA, *Ethica*, III, proposição VI. [B. ESPINOSA, *Ética*, tradução de Joaquim de Carvalho (I parte), Joaquim Ferreira Gomes (II e III parte) e António Simões (IV e V parte), Lisboa, Relógio D’Água Editores, 1992, parte III, proposição VI, 275.

5 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Buenos Aires, Espasa - Calpe Argentina, 1945, 136.

6 Cf. L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* Paris, Félix Alcan, 1931, 6.

panteísta de indiferenciação entre o mundano e o divino e sem reduzir a experiência religiosa ao plano ético?

A atividade individual profética individualizou a divindade, tornou-a ética e do Deus surgido na consciência, a partir do sentimento da divindade, depressa se apoderou a razão da reflexão filosófica, pretendendo defini-lo e convertê-lo em ideia⁷. Explica Unamuno que este processo de idealização exige prescindir do elemento incomensurável ou irracional da realidade, isto é, do seu fundo vital. Explica o autor que por este processo de idealização ou subjetivação, o Deus sentido como pessoa e consciência única fora de nós, que nos envolve e sustenta, se converteu na ideia de Deus. E assim fica claro que Unamuno recusa a perspectiva idealista partilhada pela maioria dos textos do *Pantheismo saudosista* de Teixeira de Pascoaes⁸ de que Deus não passaria de uma criação poética ou sonho da consciência imaginativa⁹, pois confere-lhe realidade objetiva fora da consciência, isto é, realidade transcendente¹⁰. Aliás, para o filósofo espanhol, o Deus lógico e racional, o Ser Supremo da filosofia e da teologia, a que se acede por causalidade, eminência e negação ou remoção das qualidades finitas, acaba por ser um Deus impensável de pura ideia, que na linguagem de Duns Escoto e de Dionísio Areopagita é divina treva ou luz inacessível, isto é, um Deus de que nada se pode dizer, identificando-se com o Deus do deísmo e do panteísmo:

“El Dios antropomórfico y sentido, al ir purificando-se de atributos humanos, y como tales finitos y relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo o del panteísmo. Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiéranse todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esta idea de Dios”¹¹.

A racionalização e a não antropomorfização faz com que Deus vivo e real seja reduzido a uma ideia ou a um conceito, retirando sentido à nossa relação pessoal com Ele, nos termos definidos pela Revelação. Não é a ideia de Deus que nos proporciona uma melhor compreensão da essência, da existência e da finalidade do Universo. Não é por dizermos, de forma deísta, que Deus criou o Mundo, que compreendemos melhor o sentido da sua existência. Também não é porque a realidade criada existe que podemos justificar racionalmente a exis-

7 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 137.

8 Cf. T. DE PASCOAES, *O Génio Português, na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, 27.

9 Cf. J. COUTINHO, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes, Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Braga, 1995, 320.

10 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 138.

11 *Ib.*, 138.

tência de um Criador, pois incorremos numa petição de princípios e de um facto não se deduz uma necessidade¹².

Unamuno recusa um Deus que seja a razão hipostasiada e projetada ao infinito, que seja uma ideia que morre com o homem, em nome de um Deus que possa ser sentido como algo de vivo e real. Recusa um Deus que se tenha de submeter à lógica da não contradição, à lei da necessidade e à ordem moral, em nome de um Deus cordial, arbitrário, que nos faz viver e nos salva do nada pela ação imortalizadora. Considera assim que o Deus lógico-racional aristotélico, que é necessário no seu ser e agir, é um Deus em que perece a sua vontade livre ou a sua personalidade consciente. Um Deus contraditório porque, sendo racional, não pode ser aplicável à realidade contingente, que é irracional, e não pode resolver o problema da relação entre a sua dimensão de necessidade e a sua dimensão de vontade livre. Algumas questões se colocam de resolução impossível. Na ordem lógica, não pode ser, porque Deus assim o quer, ou Deus assim o quer porque não pode ser? Deus tem de se submeter à lei da necessidade ou é ele mesmo essa lei? E na ordem moral, algo é mau porque Deus assim o estabeleceu, ou assim o estabeleceu porque algo é mau em si mesmo? Pergunta Unamuno: no primeiro caso Deus é caprichoso, estabelecendo uma lei, podendo estabelecer outra, ou obedece a uma essência intrínseca da própria realidade, independentemente dele ou da sua vontade soberana? Mas se obedece à razão de ser das coisas, acima dele, e essa razão é conhecida de todos nós, não tínhamos necessidade de nenhum Deus; se não é conhecida, também não precisamos de Deus pois continuamos a não obter dele qualquer explicação. Conclui o autor que os teólogos escolásticos nunca souberam sair das dificuldades de tentar conciliar a liberdade humana com a presciência divina e o conhecimento de Deus acerca do futuro contingente e livre¹³.

O Deus-Razão da teologia é o Deus quietista e contemplativo, a que corresponde a visão beatífica, é um Deus que não nos serve e, nesse sentido recorre à prova moral de Kant, apresentada na *Crítica da Razão Prática*, por ser uma prova retirada da nossa consciência e do nosso sentimento vital da divindade, prova que não é especificamente racional e que não pode ser aplicada ao Deus lógico do primeiro motor imóvel e impassível que não sofre nem deseja, mas que se adequa ao Deus biótico, ser complexo e concreto, Deus paciente que sofre e deseja em nós e conosco, ao Deus que é o Pai de Cristo e a quem não se pode aceder senão pela revelação histórica do seu Filho¹⁴. A única prova da existência de Deus é a do consenso universal da humanidade consciente, que

12 Cf. *ib.*, 139.

13 Cf. *ib.*, 140-141.

14 Cf. *ib.*, 143.

quer ser fim e sentido do Universo, e que aspira a que se não interrompa a continuidade da consciência, conduzindo ao Deus humano, que é mais que simples ideia e razão. O Deus vivo pessoal é Amor, é Vontade¹⁵.

Unamuno salienta que a personalidade espiritual de Deus não se limita às funções de conhecer e querer, mas encerra também a dimensão do sentimento. Ao contrário da posição teológica tradicional que recusa atribuir o sentimento e o afeto a Deus, por considerar que são notas de uma personalidade finita e criada, Unamuno recusa a ideia de que a felicidade religiosa se reduza ao eterno conhecer-se a si mesmo, como era típico do Deus lógico que não amava nem odiava, não gozava nem sofria, isto é, um Deus inumano, sem pena nem glória, com uma justiça matemática e, por isso, injusta:

“Los atributos del Dios vivo, del Padre de Cristo, hay que deducirlos de su revelación histórica en el Evangelio y en la conciencia de cada uno de los creyentes cristianos, y no de razonamientos metafísicos que sólo llevan al Dios-Nada de Escoto Eriugena, al Dios racional o panteístico, al Dios ateo, en fin, a la Divinidad despersonalizada”¹⁶.

Nesta perspectiva, ao Deus vivo e humano, não se chega pelo caminho da razão, mas sim pelo caminho do amor e do sofrimento: é preciso começar por amar a Deus e por desejá-lo, para o poder conhecer. O conhecimento de Deus provém do amor, pouco tem de racional, porque Deus é indefinível: “Querer definir a Dios es pretender limitar-lo en nuestra mente; matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada”¹⁷.

Quando Unamuno diz que o Deus vivo é o Deus da subjetividade objetivada ou da personalidade universalizada da nossa consciência na consciência do Universo, está a dizer, ao mesmo tempo, que, por um lado, Deus não é uma realidade exterior à consciência, passível de total objetivação pela razão que analisa e define, determina e nomeia, e, por outro lado, não é uma mera criação da imaginação da nossa mente e uma mera hipótese, porque é uma consciência outra e única, independente de nós, que sobre-existe e sustenta a nossa existência¹⁸, que advém de um profundo e real sentimento de imortalidade e de vida eterna em plena e amorosa comunhão, tal como enuncia na revelação evangélica¹⁹. A título de exemplo, refere o autor que nos momentos de maior sofrimento temos o sentimento direto de Deus, que é um sentimento de fome

15 Cf. *l. c.*

16 *Ib.*, 144.

17 *L. c.*

18 Cf. *ib.*, 145.

19 Cf. *ib.*, 138.

de Deus, de carência de Deus: “Creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él”²⁰.

Para reforçar esta noção de que Deus é sentido e imaginado na consciência pessoal sem ser uma absoluta criação dessa consciência, de forma paradoxal, Unamuno afirma, ao mesmo tempo, que foi Deus que nos criou à sua imagem e semelhança e que é o homem que cria Deus à sua imagem e semelhança, porque, no seu entender, Deus fez-se a si mesmo e, de alguma maneira, continua a fazer-se no homem e pelo homem: “Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios”²¹.

Ao contrário do Deus lógico e racional, obtido por negação, que conduz ao nada, porque o ser puro se identifica com o nada, como refere Hegel, o Deus cordial dos vivos é a própria consciência do Universo, ou seja, é o Deus universal e pessoal, que se revela na coletividade social e não pode ser individualizado, definido ou delimitado: o Deus da fé é o Deus pessoal da Trindade, o Deus família²². Porque o nosso eu também é um eu que corresponde a um nós, só vivemos dos outros, nos outros e pelos outros. Da conjugação do politeísmo pagão com o monoteísmo judaico resultou o sentimento do Deus católico, que é o Deus sociedade ou Trindade, noção não compreendida pelo deísmo racionalista²³. Nesse sentido, ao contrário do deísmo racionalista que concebe Deus de forma impessoal, como ideia, o vitalismo sente Deus, que em tudo existe, como a consciência coletiva de toda a raça humana, como a consciência total e infinita que abarca e sustenta todas as consciências:

“El racionalismo deísta concibe a Dios como Razón del Universo, pero su lógica le lleva a concebirlo como una razón impersonal, es decir, como una idea, mientras el vitalismo deísta siente e imagina a Dios como Conciencia, y, por lo tanto, como persona o más bien como sociedad de personas. La conciencia de cada uno de nosotros, en efecto, es una sociedad de personas; en mi viven varios yos, y hasta los yos de aquellos con quienes vivo”²⁴.

Nesta medida, explica Unamuno que o Deus do racionalismo deísta das provas lógicas da existência não passa do princípio formal e abstrato da Razão suprema, e dele ninguém vai dizer que é uma realidade própria e independente, um ser com consciência de si e dos outros, ou seja uma pessoa. Unamuno diz que esse princípio formal não passa de uma ideia, sem realidade fora do espírito

20 *Ib.*, 145.

21 *L. c.*

22 *Cf. ib.*, 147.

23 *Cf. ib.*, 150.

24 *L. c.*

que a concebe²⁵, reforçando, desta maneira, a noção de que o seu Deus não se reduz à subjetividade imanente da consciência.

Assim, o filósofo explica que o Deus racional impessoal e objetivo do Universo a si mesmo se destrói no nosso espírito se o não sentirmos como pessoa viva, isto é, como Consciência, e conclui que a razão humana não é razão que a si própria se sustente, pois as suas raízes estão firmadas no irracional, isto é, na total consciência vital, na vontade e sentimento. A nossa razão não pode provar a existência de uma Razão Suprema até porque esta teria de se fundar no Irracional Supremo, na Consciência Pessoal, pelo que só pela revelação sentimental e imaginativa da fé e do amor seremos levados a acreditar em Deus vivo e pessoal:

“Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mi, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él. Y está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer. Y es el Dios de los humildes, porque Dios escogió lo necio del mundo para avergonzar a lo fuerte, según el Apóstol (I Cor. I 27)”²⁶.

Citando Kierkegaard para dizer que o Deus verdadeiro é aquele a quem se reza e deseja de verdade, Unamuno chega a dizer que a superstição pode ser mais reveladora do que a razão da reflexão teológica, porque a força desta é analítica, dissolvente e aniquiladora, quando deixa de operar sobre a forma das intuições, quer do instinto individual de conservação, quer do instinto social de perpetuação, e passa a operar sobre a própria matéria dessas intuições. Quando a razão deixa o plano formal e passa analisar as intuições imaginativas que nos dão o mundo espiritual, é niilista e aniquiladora, reduzindo essa realidade integral e totalizadora a aparências ou sombras sem consistência. A razão sozinha mata, porque é a imaginação que dá a vida²⁷. Se por um lado, a imaginação, só por si, dá-nos uma vida sem limites e nos confunde com tudo, aniquilando-nos como indivíduos por excesso de vida, como acontece na configuração mítica e panteísta da realidade, por outro lado, a razão, só por si, também nos aniquila e tudo reduz a nada: “La razón, la cabeza, nos dice: nada!; la imaginación, el corazón, nos dice: todo!; e entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivemos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada”²⁸.

Concluí Unamuno o capítulo VIII da sua obra *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, afirmando, com recurso ao texto sagrado da revelação bíblica, que o

25 Cf. *ib.*, 151.

26 *Ib.*, 151.

27 Cf. *ib.*, 152.

28 *Ib.*, 152-153.

Deus de que temos fome é o Deus da oração dominical a quem pedimos o dom da fé para que se realize ele próprio em nós. O Deus a quem pedimos que seja santificado o seu nome e que seja feita a sua vontade e não a sua razão, assim na terra como no céu, isto é, assim nesta vida mortal como na outra vida eterna. E recorrendo ao evangelho de João e à prova kantiana da Crítica da Razão Prática, afirma que esse Deus é o Deus do mistério do Amor que salva, a quem não é preciso perguntar como é, pois basta consultar o nosso coração e deixar a sua imaginação pintá-lo nas lonjuras do Universo²⁹.

Face à pergunta sobre as provas de existência deste Deus pessoal salvador, Consciência do Universo que dá finalidade humana a toda a criação e envolve e sustem todas as nossas consciências, Unamuno diz que é um problema racional insolúvel. Não se pode provar racionalmente que existe uma realidade fora do nosso conhecimento (*ex-sistere*) que abarque tudo o que é conhecido, porque embora se possa dizer que certamente existe, não se pode dizer que realidade é essa. Fundamentando-se na teoria do conhecimento de Kant, diz o autor que a matéria do conhecimento vem-nos de fora e conhecer é dar forma à matéria, não sendo possível conhecer o informe como tal. Como destaca Eduardo Malvido Miguel, Unamuno segue a epistemologia fenomenológica de origem kantiana, segundo a qual, aquilo que não se apresenta pela intuição empírica não pode ser objeto do conhecimento racional e como a imortalidade da alma e a consciência divina são temas que carecem dessa intuição sensível, estão fora da lei racional³⁰.

Resta-nos acreditar, a partir do sentimento do divino, que a consciência se estende a tudo salvando o Mundo do nada. Sentir sede de Deus no vazio da sua ausência é querer que Deus exista, essa Pessoa eternizante que dá sentido ao Universo³¹. Kant aceita a existência de Deus como um postulado da razão prática e Unamuno identifica a origem dessa prova moral, não na força das verdades racionais, mas sim no desejo vital de imortalidade³², que resulta do instinto de perpetuação posto em evidência pelo amor que nos revela o eterno³³. Como afirma Eduardo Miguel, para Unamuno o amor é a sensibilidade do eterno³⁴, e a continuidade da nossa consciência pessoal apenas poderá ser assegurada pelo amor eternamente criador e redentor de Deus que a revelação nos oferece³⁵.

29 Cf. *ib.*, 153.

30 Cf. E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad. Estudio "Del sentimiento trágico de la vida"*, Salamanca, Ediciones San Pío X, 1977, 96.

31 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 157.

32 Cf. E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, 146.

33 Cf. *ib.*, 168.

34 Cf. *l. c.*

35 Cf. *ib.*, p. 195.

III. A FÉ, ESPERANÇA E CARIDADE, COMO GARANTIAS DA SALVAÇÃO UNIVERSAL DA HUMANIDADE E DA REDENÇÃO INTEGRAL DO UNIVERSO

Para Unamuno a tragédia da vida reside no facto de as faculdades da razão e da fé se apresentarem em oposição. A razão tende a quantificar e a imobilizar as coisas para as apreender e servir-se delas. Para poder conhecer, a razão substitui o mutável pelo estático. Processa-se, neste sentido, não uma adaptação do sujeito às coisas, mas uma adaptação da realidade às necessidades do sujeito, o que, em rigor, como afirma Manuel Suances Marcos, significa uma distorção dessa mesma realidade provocada pelo processo mental de manipulação conceptual³⁶. Na perspectiva de Unamuno, os conceitos não permitem dizer a essência das coisas, mas apenas dizer para que servem as coisas e, por isso, a filosofia deve excluir o sistema racionalista que não conhece a realidade mesma e apenas se detém à superfície da vida sem nela penetrar, conduzindo ao ceticismo. A vida, que é o verdadeiro objeto da filosofia, encerra uma dimensão de irracionalidade, de individualidade, de mutabilidade, que o entendimento estritamente intelectual não pode apreender. É necessária a faculdade espiritual da fé para penetrar no mistério da vida que é aquém e além da razão, uma fé que tem como fundamento próximo a vontade e o sentimento de imortalidade que é o sentimento da própria substancialidade espiritual³⁷.

Na faculdade humana da fé proposta por Unamuno, que não pode deixar de encerrar uma dimensão cognitiva, mais que a adesão a um princípio teórico ou a uma verdade abstrata, trata-se de uma adesão de confiança pessoal, que no caso da experiência religiosa cristã é Deus mesmo e que ao contrário do que pensa Manuel Marcos não se reduz a uma criação da consciência, levando a que a fé tivesse como fonte a nossa própria personalidade e sentimento³⁸, mas encerra uma alteridade radical, devendo-se, precisamente a ela, a impossibilidade do conhecimento adequado de Deus. Compreende-se que a fé não é entendida por Unamuno como uma realidade extrínseca que se impõe legalmente à natureza humana, mas também não é uma mera produção do sentimento e da imaginação. A fé é um dom espiritual que frutifica na dimensão anímica ou na consciência do ser humano, entendida esta como a unidade dinâmica da pluralidade das suas dimensões sensível, emocional, intelectual, racional e volitiva.

O conhecimento da fé, no sentido da garantia do que se espera em Deus enquanto imortalizador da consciência - que implica elementos cognitivos,

36 Cf. M. SUANCES, *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, Madrid, Editorial Síntesis, 2010, 229-230.

37 Cf. *ib.*, 230.

38 Cf. *ib.*, 231.

lógicos e racionais, aliados a elementos afetivos, bióticos, sentimentais e irracionais -, baseia-se na incerteza, e, por isso, mais que uma adesão racional a um princípio teórico, é a confiança na pessoa de Deus que nos promete e assegura essa vida imortal³⁹. Assim, explica Unamuno que confiamos em alguém, confiamos na Providência, que concebemos como uma realidade pessoal e consciente, e não no fado ou destino impessoal. Como destaca Jose Maria Sanchez Ruiz, a filosofia da religião de Miguel Unamuno recebe do judaísmo esta noção do Deus pessoal, de que se tem experiência como um Pai, e recebe uma atitude otimista perante o mundo e a realidade corpórea, em contraposição com a atitude pessimista grega, que não admite a ressurreição da carne e a continuidade desta vida plenificada no reino de Deus⁴⁰.

No âmbito do Cristianismo, a fé é uma forma de conhecimento que não pertence à luz solar do meio-dia do facto científico, em que de forma racional se procura a definição e a certeza do conceito, mas pertence à luz lunar do mistério, em que vitalmente se procura a inspiração e se confia na pessoa. E como uma pessoa é uma vontade que se refere ao porvir, aquele que acredita, acredita no que virá, no que espera. No caso do cristão, significa acreditar em Cristo, que ressuscitou, e significa acreditar que também um dia ressuscitará pela graça de Cristo⁴¹.

Explica Miguel de Unamuno que a fé religiosa encerra um carater afetivo e amoroso, pois não é a simples adesão do intelecto a um princípio abstrato, não é o conhecimento de uma verdade teórica em que o papel da vontade se limita a incitar-nos à compreensão, mas é um ato de vontade, é o movimento da alma para uma verdade prática, para algo ou alguém que nos faz viver e não apenas compreender a vida⁴². Para além do sentir, conhecer e querer, o ser humano tem o poder da fé que é o poder da criação. Todas as outras potências não criam nada, mas exercem-se sobre a matéria já dada pela fé. Como a fé está numa relação mais íntima com a vontade, é comum apresenta-la sobre a forma volitiva. O poder que temos de criar Deus à nossa imagem e semelhança, significa que trazemos Deus dentro de nós próprios, como garantia do que esperamos, em que Deus se está criando a si mesmo e nos está criando à sua imagem e semelhança por compaixão e amor: “Los que sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin desesperación en el consuelo, creen creer en dios, no creen sino en la idea Dios, mas no en Dios mismo”⁴³.

39 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 160.

40 Cf. J. M^a SÁNCHEZ, *Razón, Mito y Tragedia. Ensayo sobre la filosofía de Don Miguel de Unamuno*, Zürich, Pas-Verlag, 1964, 137.

41 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 163.

42 Cf. *l. c.*

43 Cf. *ib.*, 165.

O facto de a fé criar o seu objeto significa que tal objeto só o é para a fé e que carece de realidade objetiva fora da fé. Mas significará também que o Deus em que se crê é uma mera projeção da consciência criadora, não passando de um sonho do eu como diria Pascoaes? É isso que pensa Unamuno quando afirma que é querendo que Deus exista e sentir e proceder como se Deus existisse, que Deus se cria em nós, se manifesta e se nos revela, porque Deus vai ao encontro de quem o procura com amor e por amor e oculta-se a quem o procura só pela razão e sem amor⁴⁴? O que quer dizer Unamuno quando afirma a ação criadora da fé e ao mesmo tempo afirma a sua dimensão passiva de pura confiança, confessando que crê em Deus por sentir o seu carinho e a sua mão invisível que o atrai e o conduz e porque tem a consciência íntima de uma providência particular e de um espírito universal que traça o seu destino⁴⁵?

A fé para Unamuno situa-se no plano da diferença grega entre *gnosis*, que significa esforço humano cognitivo, e *pistis*, que significa confiança e amor e, por isso, situa-se no plano relacional. O verdadeiro conhecimento é o da fé, porque é o conhecimento da relação pessoal. Um conhecimento que se situa no plano da espera, isto é, que encerra uma dimensão passiva. Como sublinha Jose Maria Ruiz, a fé desenvolve-se numa dupla direção: para a nossa intimidade na confiança da vida que se desenrola e para a intimidade da realidade outra, que nos convida a nela confiar e a nos unirmos a ela em comunhão de amor cósmico. A fé assim entendida é o encontro e a interpenetração da nossa consciência na sua imanência com a nossa consciência projetada na transcendência⁴⁶. Uma fé que seja pura passividade é uma fé degenerada, reduzindo-se à pura aquisição de dogmas concebidos de forma estática. A fé não se pode desligar do carácter vital da pessoa e reduzir-se a puro conhecimento. Mas a fé pura e livre de dogmas também é uma abstração vazia, porque se é esperança e amor, necessita de algo que seja motivo dessa confiança e desse amor. A fé não é apenas a vida criadora da vontade e da liberdade, mas também é fruto da graça divina. A graça não é apenas fruto do nosso esforço e da nossa vontade, mas encerra uma dimensão passiva, é um dom da vida, ou seja, é dom divino, porque a vida é concebida por Unamuno como o divino e a consciência em nós⁴⁷. Desta forma, a fé não é entendida no sentido cristão católico tradicional como um dom de Deus, pela ação do Espírito Santo, talvez por parecer a Unamuno como algo de extrínseco, mas é concebida como um dom vital, agraciando ontologicamente todos os homens. Mas em rigor não se estará a falar do mesmo? Será legítimo

44 Cf. *l. c.*

45 Cf. *ib.*, 166.

46 J. M^a SÁNCHEZ, *Razón, Mito y Tragedia*, 244.

47 Cf. *ib.*, 253.

concluir que a fé aqui apresentada por Unamuno não supera o imanentismo vital e não se abre a um ser transcendente?

Essa parece ser a posição de investigadores como G. Fraile, mas nós estamos convencidos que a fé vital surge em Unamuno, não apenas no plano antropológico, mas também no plano teológico, como a mediação entre a consciência humana e a consciência divina transcendente e indizível. Como também salienta José Ruiz, Unamuno não nega a existência de uma realidade que transcenda a vida pessoal, mas esta realidade é pensada à maneira kantiana como realidade numérica e incognoscível em si, porque só é possível conhecer o que está penetrado pela consciência⁴⁸. Por isso, reafirmando que a nossa consciência não pode saber se Deus existe, enquanto realidade objetiva, fora dela, porque tudo o que conhecemos existe na nossa consciência, mas apenas podemos sentir a ação de Deus em nós pela vida que nos sustenta e pela verdade, beleza e bondade que nos reenvia para a Verdade, Beleza e Bem, Unamuno explica que a verdade se deve dividir em verdade lógica ou objetiva, que se opõe ao erro, e em verdade moral ou subjetiva, que se opõe à mentira, em verdade estética ou verosimilhança, que se opõe à extravagância, em verdade religiosa ou de esperança, que se opõe ao desespero⁴⁹. Mas não será este sentimento de esperança na imortalidade de uma vida fraterna universal verdadeira, boa e bela, o meio com que a graça do Espírito de Deus se faz presente em nós?

Na verdade religiosa está incluído o mistério da revelação de Deus em Cristo, que Unamuno admite ser uma realidade objetiva fora da consciência e, conseqüentemente, fonte da graça de Deus, pois é em resultado da sua paixão, morte e ressurreição, que o Espírito Santo é derramado sobre os homens. Neste sentido, como salienta Alain Guy, a fé unamuniana não é mera projeção subjetiva segundo a qual acreditar não é mais que criar o objeto da crença, mas a fé é confiar na pessoa histórica de Cristo e na graça redentora do seu Espírito que resgata as criaturas da morte e da tendência para o nada, ressuscitando-as para a plenitude eterna da Parusia⁵⁰. Neste sentido, a linguagem da fé, que é um desdobramento da vida, move-se no campo da contradição, do paradoxo e do transracional ou irracional por excesso, procurando captar a liberdade e renovação constante da essência vital e invisível da realidade. À razão do sentido comum, estético e transmissível, acresce a fé do sentido próprio, pessoal e irrepetível.

À razão lógica, que procura o determinado e aceita por todos, acresce a razão vital, (embora Unamuno não aceite esta expressão contrapondo as duas noções “razão” e “vida”), que atende ao paradoxal e inefável da verdade vital,

48 Cf. *ib.*, 249.

49 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 168.

50 Cf. A. GUY, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Anthropos, 1985, 283-285.

emocional e deliberativa do mistério pessoal de Deus. Como sublinha Jose Ruiz, a vida é concebida por Unamuno como imaginação e, por isso, fazer filosofia com a vida exige o recurso à atividade imaginativa e fantasiosa, introduzindo no campo da metafísica o mutável, a paixão e o que está continuamente a fluir e a mudar⁵¹. Mas ao contrário do que afirma Ruiz, consideramos que o ambiente em que se move essa vida, fantasia e fé, apresentando-se em oposição ao ambiente deísta do racionalismo abstrato, não é o ambiente mítico, típico do panteísmo e do antropomorfismo ingénuo, mas é o ambiente misterioso, que salvaguarda a diferença entre o plano transcendente e imanente e o objeto fenoménico próprio das ciências naturais que é distinto do objeto vital da filosofia. É nesse sentido que entendemos a identificação que Unamuno faz entre filosofia e poesia. Não há um abandono da metafísica, mas sim uma introdução nesta da razão poética e de uma atenção à vida e ao sentimento que caracterizam o ser pessoal.

A fé religiosa, que é trans-racional, apresenta-se como o conhecimento do mistério do amor e o amor tende para o futuro, porque a sua obra é a da nossa perpetuação. O próprio do amor é esperar porque a sua finalidade está sempre mais além. O amor a Deus é esperança nele e porque Deus não morre, quem espera em Deus viverá para sempre. A nossa esperança fundamental é a esperança na vida eterna. A fé, antes de nos dar a esperança, é vaga e informe potencial, porque há que crer em alguma coisa é na esperança que nós cremos: “El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea”⁵². Porque a fé pertence ao plano das relações pessoais e a pessoa é um querer, um fazer-se, um tender para, uma exigência de porvir, a fé refere-se sempre ao que virá, ao futuro. A fé é esperança e abertura ao porvir.

O homem aspira a Deus pela fé pedindo-lhe alguma coisa em que possa crer e Deus manda-lhe a esperança na outra vida, esperança esta que é essencialmente um sentimento estético: no belo o espírito descansa e tranquiliza-se, porque o belo constitui a revelação do eterno e do divino das coisas, isto é, a perpetuação do momentâneo. Na distinção que Unamuno faz entre as diversas faculdades da consciência humana, a verdade apresenta-se como a finalidade do conhecimento racional, enquanto a beleza se apresenta como a finalidade da esperança que é da ordem do irracional⁵³. Unamuno refere que a eternidade significará uma continuidade do mundo temporal, onde se encontram juntos o passado, o presente e o futuro, onde toda a realidade material se transforma

51 Cf. J. M^a SÁNCHEZ, *Razón, Mito y Tragedia*, 256.

52 M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 170.

53 Cf. *ib.*, 171.

persistindo e onde nenhuma forma se perderá e todas as imagens que desfilaram no tempo serão presentes. A essência individual de cada coisa, que faz ser o que ela é, revela-se na beleza e a beleza de cada coisa é o seu fundo eterno. E esta beleza é a maior revelação do amor de Deus e da eternidade da nossa vida, mas só vive por obra da caridade. Assim como a beleza em ação é o bem, a esperança na ação é a caridade⁵⁴.

Continuando a salientar o carácter vivo e pessoal de Deus, o autor faz referência à dor como sendo a substância da vida e a raiz da personalidade. O verdadeiro amor só existe na dor e, nesse sentido, crer em Deus significa amá-lo, senti-lo sofredor e compadecer-nos com ele. Adverte Unamuno que pode parecer um total absurdo afirmar que Deus sofre, pois isso implica limitação, mas no seu entender Deus é concebido como Consciência do Universo e nessa condição está limitado na medida em que sofre em cada uma das nossas consciências prisioneiras da matéria efêmera e todos nós sofreremos n'Ele: "La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, y que yo sufro en Él"⁵⁵.

A nossa vida em Deus o que procura é a libertação dessa limitação na esperança da espiritualização de toda a realidade. A dor universal é a angústia de tudo para ser tudo sem que deixe de ser o que é. A essência do ser não é apenas o esforço para persistir, mas também para se universalizar, é a sede de infinito. O ser criado aspira ao máximo de personalidade, aspira a Deus, e essa aspiração é o amor por Deus e o sofrimento por Ele, e também Deus sofre por cada uma das suas criaturas. Recordando que a teologia racional excluiu o sofrimento de Deus e recusando atribuir-lhe um valor simplesmente metafórico, Miguel de Unamuno explica que Deus sofre porque vive e é por compaixão que aspira a resgatar as suas criaturas da queda no nada. A vida de Deus consiste em fazer atrair as coisas a si, em fazer que a consciência de cada parte entre na consciência do todo que é Ele próprio até que seja todo em todos e em tudo, na expressão de São Paulo e da noção origenista de apocatástase ou universal união beatífica⁵⁶.

Neste sentido amplo da noção de sofrimento vital, Deus surge como Aquele que tudo vive e no seu sofrimento tudo suporta. Por outro lado, amando Deus, n'Ele amamos as criaturas, e amando as criaturas, amamos Deus, pelo que as nossas almas não serão livres enquanto houver alguma prisioneira. Explica Unamuno que a caridade é a dor que transborda e conduz à compaixão para com os males dos outros, constituindo-se como o impulso para nos liber-

54 Cf. *ib.*, 173.

55 *ib.*, 176.

56 Cf. *ib.*, 177.

tar a nós e aos outros da dor, bem como para libertar a Deus que a todos nos abrange⁵⁷. A ação redentora do mal e da morte é concebida assim pelo autor como algo que se concretiza pela iniciativa de Deus, mas em colaboração com os homens. O resgate do movimento da queda para o nada não pode ser feito sem a nossa participação, significando isso também a libertação de Deus, pois ele não deixará de sofrer enquanto todos não forem redimidos.

O mundo material sensível existe para incarnar o mundo espiritual e imaginável, pelo que a redenção ou glorificação desse mundo significará a sua ascendente consciencialização até à plenitude e, nessa medida, afirma Miguel de Unamuno que, independente dos ensinamentos da razão, acreditamos neste mundo no sentido de não ser uma realidade ilusória e aparente, mas no sentido de que na profundidade da realidade corpórea inerte, vegetal e animal, existe uma realidade espiritual que luta por adquirir consciência de si:

“En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de si, por serse - pues serse es conocerse - , por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso”⁵⁸.

Embora se reconheça nesta reflexão o recurso à linguagem dualista platónica da libertação do espírito do cárcere da matéria, podemos verificar que, em rigor, o discurso é mais radical e pressupõe a linguagem paulina, não da fuga da matéria, mas sim da própria glorificação ou espiritualização dessa matéria, que mais não significa que a plenificação espiritual em toda a realidade corpórea que na sua essência já é espiritual, mas que nas diversas criaturas tem graus de ser distintos, acontecendo que no caso da matéria inerte a presença espiritual é quase inexistente ou residual. Explica Unamuno que o espírito encontra-se limitado pela matéria, embora seja nessa matéria que tem de viver e tem de tomar consciência de si, da mesma maneira que o pensamento é limitado pela palavra, mas que esta é o corpo em que se manifesta socialmente. A matéria, sem a qual não há espírito, é causadora de sofrimento a esse mesmo espírito, é barreira que a inconsciência levanta à consciência: “es la resistencia a la voluntad, el limite que el universo visible pone a Dios”⁵⁹.

Desta maneira, Miguel de Unamuno apresenta o Universo sensível, não como fruto de uma ação gratuita de Deus, que, tal como por exemplo refere Leonardo Coimbra, por amor misericordioso criou a realidade corpórea para

57 Cf. *ib.*, 179.

58 *L. c.*

59 *Ib.*, 179-180.

resgatar as almas ou consciências do seu movimento de queda ou separação da comunhão divina originária, mas como uma necessidade do próprio espírito ou do próprio Deus em se realizar, o que não deixa de ser contraditório com algumas outras posições em que procura evitar o movimento panteísta de emanção do homogêneo em heterogêneo e do regresso à unidade originária. Para Unamuno, seguindo a perspectiva hegeliana, é esta condição de sofrimento e de angústia, típica da vida material e temporal, que leva a consciência a reconhecer-se enquanto tal, surgindo a criação da corporeidade como uma das etapas necessárias da realização do espírito e da divindade, na totalidade relacional das consciências, que sai da inconsciência para a consciência de si.

Considera assim Unamuno que a origem do mal é a inércia da matéria, que no espírito corresponde à preguiça, e que é pela angústia e pela paixão ou desejo louco de imortalidade que esse mal pode ser vencido. A matéria tende a ser menos, cada vez menos até ao nada, sendo a sua sede uma sede de repouso, ao passo que a consciência tem ansia de ser mais, fome de eternidade, sede de infinito e desejo de Deus. Na ordem da vida, pelo simples instinto de conservação, o homem tenderia para o nada, pelo que é o instinto de perpetuação e de criação do mundo espiritual, dado na sociedade em que se insere, que conduz o homem para a imortalização. É na obra do amor, na libertação das formas transitórias e individuais, que se dá a espiritualização de toda a realidade: “es soñar en que lleguen a hablar las rocas y obrar conforme a esse ensueño; que se haga todo lo existente conciente, que resucite el Verbo”⁶⁰.

IV. O SENTIMENTO RELIGIOSO NA VISÃO ESPERANÇOSA DE UMA OUTRA VIDA ALÉM-TÚMULO QUE RESULTA DA ESPIRITUALIZAÇÃO DO UNIVERSO

Miguel de Unamuno, ao arrepio das posições gnósticas acerca da libertação da alma do cárcere do corpo, assume a posição da tradição judaico-cristã segundo a qual em Deus se resume e espiritualiza, não só a Humanidade, mas todo o Universo, seguindo a noção paulina de que no fim dos tempos Deus será tudo em todos. Qualquer sentimento religioso é o sentimento de dependência de algo que nos é superior e de desejo de estabelecer uma relação com essa força sobrenatural. As manifestações religiosas resultam da necessária inclinação do ser humano a acreditar na existência de um mundo invisível, sobrenatural e maravilhoso governado por esse Ser divino. A inclinação para acreditar nesse Paraíso, tanto pode ser considerada como reminiscência de um estado

60 *Ib.*, 181.

anterior, como pressentimento de um destino futuro, de uma vida eterna que é finalização da humanidade e do Universo. Reconhece Miguel de Unamuno que a essência da religião consiste na necessidade vital de dar finalidade humana ao Universo e estabelecer a união com Deus⁶¹.

Na experiência religiosa revela-se Deus, que dá sentido e finalidade transcendente à vida. Mas como adverte o autor, a aspiração religiosa de o homem se unir a Deus, não é pela ciência, pela filosofia ou pela arte, mas sim pela vida, sem que isso signifique diluirmo-nos em Deus: “Y desear unirnos com Dios no es perdernos y anegarnos en Él; que perderse y anegarse es sempre ir a desahacerse en el sueño sin ensueños del nirvana”⁶². A experiência religiosa não é o desejo de nos aniquilarmos ou de perdermos a nossa identidade, mas é o desejo vital de nos totalizarmos. Para Unamuno, a religião consiste na experiência de sentirmos e imaginarmos a Consciência Universal para salvar as nossas consciências pessoais ou individuais. O que nos inquieta, o que nos consola, o que nos leva à abnegação e sacrifício, é o destino que nos aguarda, no reconhecimento de que não é possível aceitar a pura fé numa vida eterna sem a tentativa de a representar. Considera Unamuno que o não querer penetrar, pela representação plástica, nos mistérios da glória eterna, é uma prudência racional de ordem agnóstica. Nesse sentido, recorda que há muitos livros de teologia cheios de discussões relativas à condição em que vivem os bem-aventurados, a respeito da natureza da sua felicidade e das propriedades do seu corpo glorioso⁶³.

A Metafísica não tem valor se não procurar explicar como se realiza essa nossa aspiração vital da imortalidade integral, expressa na noção bíblica da ressurreição dos mortos, no reconhecimento de que a outra vida só nos é pensável sob as formas desta vida terrena e efêmera. Na procura de pensar o que é a eternidade por oposição ao tempo e em que consiste a mudança do estado nessa outra vida de eterna e absoluta felicidade em Deus, Unamuno prefere a noção de “ação beatífica” à noção de “visão beatífica”, por considerar que esta última pressupõe uma noção passiva de perda da consciência ou uma absorção em Deus, o que contraria a vital aspiração de eternidade da consciência pessoal: “en el cielo no se ve sólo a Dios, sino todo en Dios”⁶⁴.

Neste sentido, a alegria da visão beatífica não é a da contemplação da suprema e integral Verdade, mas a de uma descoberta contínua dessa Verdade, de uma aprendizagem constante, num esforço que mantenha em permanência o sentimento da consciência ativa:

61 Cf. *ib.*, 184.

62 *Ib.*, 185.

63 Cf. *ib.*, 189.

64 *Ib.*, 192.

“Una visión beatífica de quietude mental, de conocimiento pleno y no de aprensión gradual, no es difícil concebir como otra cosa que como un nirvana, una difusión espiritual, una disipación de la energía en el seno de Dios, una vuelta a la inconciencia por falta de choque, de diferencia, o sea de actividad”⁶⁵.

Este novo entendimento da noção de visão beatífica está presente na reflexão teológica contemporânea de autores como Karl Rahner, que, recusando a perspectiva medieval de perfeita *adequatio* entre o pensar e o Ser, apresenta a irredutível noção de misteriosa alteridade na plano da relação pessoal entre o ser humano e o ser divino. O homem nunca será Deus, cujo Mistério não é apenas proposicional de âmbito provisório, mas é essencial. Mesmo na visão beatífica Deus continua a não poder ser visto, ou seja, continua incompreensível na realidade fundamental, única e irrepitível do seu Mistério Trinitário. O Mistério não é o que não se conhece, enigma ou problema, contraposto ao saber da ciência, porque é da ordem da Verdade e da Vida e não da ordem da certeza e da experimentação positiva e sensível. A glória da visão beatífica não tem como objeto a absoluta compreensão e clareza, por contraposição com uma espécie de obscuridade limite da condição de finitude.

A Suprema consciência divina encerra um Excesso de ação eternamente inventiva e criadora, de que as consciências humanas participam na sua realidade pessoal e única. Deus não é uma abstrata substância, mas sim uma atividade de infinito amor e excesso, pelo que permanece incompreensível na relação de conhecimento e amor com o sujeito criado. O carácter infável e misterioso da relação com Deus não é um fenómeno accidental e negativo, resultante dos limites da razão, mas é um fenómeno positivo e fundante dessa mesma relação: a visão beatífica não é o conhecimento do desvelado, mas sim do velado⁶⁶. Como diz Rahner, o que se sabe de Deus, sabe-se enquanto incompreensível, no sentido em que o supremo conhecimento é o conhecimento do Mistério Supremo enquanto tal⁶⁷.

O sentimento de imortalidade encerra um profundo desejo de não perdermos o sentido de continuidade da nossa consciência, isto é, de não perdermos a nossa memória e a nossa identidade pessoal concreta. Deus existe para garantir essa continuidade após a morte terrena de cada homem: “Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida moral, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte”⁶⁸.

65 *Ib.*, 193-194.

66 Cf. K. RAHNER, “Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie”, en *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich - Köln, Benziger Verlag, 1967, 76. = [*Escritos de Teología*, vol 4, versión castellana de Justo Molina, Madrid, Taurus, 1962].

67 Cf. *ib.*, 81.

68 M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 195.

A ideia de eterno retorno de Nietzsche fundamenta-se, precisamente, neste desejo de imortalidade concreta e temporal, por contraposição com a ideia de uma visão beatífica em que se nega a consciência pessoal: “Quién apetecería una vida eterna así? Pensar sin saber que se piensa, no es sentir a si mismo, no es *serse*”⁶⁹. Assim, Miguel de Unamuno recusa, por um lado, a noção de visão beatífica á maneira do nirvana, que nega a continuidade da vida individual e, por outro lado, recusa a noção de felicidade eterna como conhecimento e compreensão de Deus, associada à posição racionalista do Deus-Ideia do aristotelismo. Para o filósofo espanhol, a felicidade do gozo de Deus exige, não apenas a visão, mas também a deleitação, que é pouco racional e só se poderá obter se o homem se sentir distinto de Deus. A deleitação tem a sua origem no desejo de um bem e na posse desse bem e a felicidade eterna consiste na consecução do sumo bem. Para que seja concebível o deleite na visão beatífica, é necessário imaginar, que nesse estado de vida imortal, a alma não é apenas um espírito puro, mas está unida ao seu corpo. Não pode haver prazer sem a dimensão corpórea:

“Y para salvar la delectación, el deleite, el placer que tiene sempre, como el dolor, algo de material, y que no concebimos sino en un alma encarnada en cuerpo, hubo que imaginar que el alma bienaventurada esté unida a su cuerpo. Sin alguna especie de cuerpo, como el deleite? La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera”⁷⁰.

Neste sentido, Miguel de Unamuno recusa a noção de amor intelectual da Ética de Espinosa, por considerar que, ao contrário da felicidade corporal de ordem emocional e irracional, no sentido de deleite e paixão, esta felicidade de deleite intelectual não passa de amor platónico enquanto meio de dominar e possuir. Aquele que conhece alguma coisa é como se a possuísse, porque o conhecimento une o conhecedor ao conhecido, pelo que, neste sentido, conhecer Deus significa possuí-lo, ou melhor dito, aquele que conhece Deus já é Deus: “El que a Dios conoce, es ya Dios él”⁷¹. Partilhamos com Unamuno a salvaguarda desta noção da identidade pessoal na vida eterna, no reconhecimento de que o homem não é uma consequência da cisão no Ser divino e, por isso, o regresso a Ele dá-se na alteridade relacional da comunhão e não na reintegração retornista universal. O ser e saber do homem nunca se confundirão com Deus, porque Este é o absolutamente outro que a razão analítica e lógica do saber temporal não pode possuir, desvendar e nomear e a visão intuitiva e afetiva do saber intemporal não pode ver, senão na luz incomportável da divina treva,

69 *L. c.*

70 *Ib.*, 196.

71 *Cf. ib.*, 198.

enunciando o sentido da sua Existência, mas não explicando integralmente a realidade da sua Essência e o como da sua Ação.

Concluindo que há uma íntima relação entre a exigência de uma vida eterna depois da morte, através do sonho místico da apocatástase, e as conclusões provisórias da filosofia científica acerca do futuro provável do Universo sensível, Miguel de Unamuno faz referência à ideia de Spencer sobre a passagem do homogêneo primordial para o heterogêneo e o regresso ao homogêneo final como tentativa de afastar a ideia de criação⁷². E recusando a solução da heterogeneidade eterna e do Universo eterno e limitado, subjacente à ideia de eterno retorno de Nietzsche, Unamuno reconhece a inevitabilidade da morte ou degradação do nosso mundo, mas defende que à medida que a energia do mundo decresce, o espírito aumenta pelo esforço social de humanização: “Es la sociedad humana, en efecto, madre de la conciencia refleja y del ansia de inmortalidad, la que inaugura el estado de gracia sobre el de Naturaleza, y es el hombre el que, humanizando, espiritualizando a la Naturaleza com su industria, la sobrenaturaliza”⁷³.

O filósofo espanhol admite que existe na história do pensamento e da imaginação humana algo correspondente à redução da realidade material à consciência, no sentido apresentado por São Paulo de Éfeso, acerca de Cristo, não apenas mortal e ético, mas também religioso com a ressurreição e arrebatamento ao terceiro céu, e acerca do triunfo final do espírito e da consciência no sentido teológico da apocatástase ou divinização de tudo: “el fine es que Dios, la Conciencia, acaba siéndolo todo en todo”⁷⁴. Para ilustrar este desejo de espiritualização, Unamuno cita o poeta português Antero de Quental que nos seus sonetos intitulados *Redenção* imaginou a existência de um espírito incluso nos átomos, nos iões, no mar, nas árvores, na montanha, no vento, nos indivíduos e em todas as formas materiais, considerando que um dia todas essas almas ocultas na existência despertarão na consciência libertando-se em puro pensamento⁷⁵. Esta crítica de Unamuno à ideia de Antero em dissolver a realidade no impessoal Absoluto é semelhante àquela que lhe faz Leonardo Coimbra⁷⁶, porque, no entender do filósofo criacionista, aquilo a que as almas aspiram não é a extinção *nirvânica* no Todo ou a absorção em Deus, mas sim uma vida social de

72 Cf. *ib.*, 201.

73 Cf. *ib.*, 202.

74 Cf. *ib.*, 203.

75 Cf. *ib.*, 202.

76 Cf. L. COIMBRA, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, em *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, 394 [147].

justiça e fraternidade plenas, em dinâmico convívio de crescimento inventivo de bondade e de beleza⁷⁷.

A concepção personalista de Deus ou do princípio original da vida, subjacente às filosofias escatológicas de Miguel de Unamuno e Leonardo Coimbra, não existe em Antero de Quental, por este a considerar um vício erróneo da tendência idolátrica:

“A vida (princípio ideal, espiritual) não pode ser alguém (uma pessoa, um indivíduo limitado): daí a contradição íntima do Cristianismo, o contraste e a ironia dolorosa das palavras que ponho na boca de Cristo, ao mesmo tempo como uma crítica amarga da loucura idólatra dos homens e um juízo sintético da história do Cristianismo”⁷⁸.

Para Antero de Quental há uma espiritualidade latente no Universo, nos termos em que é enunciada através da noção *pampsiquismo*, que, embora o tente, não anula o determinismo⁷⁹, e, à semelhança de Ralph Waldo Emerson, a noção de *sentimento moral* é apresentada, não apenas como núcleo íntimo do homem, mas também como princípio oculto e interno da natureza, num movimento ascensional de todo o Universo para a consumação espiritual de si mesmo⁸⁰. Por exemplo, para Magda Costa Carvalho, a noção anterior de Deus, enquanto *transcendência imanente* configura uma concepção do real análoga ao do autor norte-americano, que apresenta o Universo como uma entidade composta por *natureza* e *Espírito* ou *Deus*, em que os factos naturais são epifania dos factos espirituais e o homem, por ter a capacidade de descobrir o divino na ordem plural da natureza, ocupa o lugar cimeiro no Universo, tendo a tarefa de concretizar o retorno metafísico à unidade do todo⁸¹. Esta ideia da tarefa do homem em sobrenaturalizar a natureza é comum a Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes e Miguel de Unamuno, residindo a diferença no facto de este último considerar que o fim desse processo ascendente de espiritualização não é a diluição na quietude do *Absolutus*, mas sim a relação paradisíaca das consciências com Deus Consciência.

77 Cf. L. COIMBRA, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, em *Obras Completas*, vol I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, 373 [306].

78 A. DE QUENTAL, “Carta a Tommaso Cannizzaro de 15 de Maio de 1889”, em *Cartas*, vol. II, organização, notas e introdução de Ana Maria Almeida Martins, Editorial comunicação – Universidade dos Açores, 1989, 941.

79 Cf. A. DE QUENTAL, “Carta a Jaime Magalhães de Lima, de 14 de Novembro de 1886”, em *Cartas*, vol. II, 805.

80 Cf. M. C. CARVALHO, *A Natureza em Antero de Quental - o projecto de uma “metafísica positiva”*, Lisboa, INCM, 2006, 37.

81 Cf. *ib.*, 29-30.

Miguel de Unamuno defende a solução origenista de apocatástase, explicando que ao contrário da solução poética de Antero de Quental, sob a influência do *panteísmo espiritualista* de Schelling⁸², isso não significa suprimir o princípio material de individualização, regressando tudo a uma consciência pura que não se conhece a si mesma nem é concebível, mas significa a glorificação ou espiritualização da própria realidade sensível plenificando a individualidade pessoal. Unamuno partilha com São Paulo a noção de que tudo se recordará, recapitulará e resumirá em Cristo, mas explica que esse é apenas um aspeto do processo mais vasto da apocatástase em que Deus será todo em todos os seres, o que significa, ao contrário do panteísmo, que antes Deus não era todo em tudo⁸³.

Partilhando com Antero de Quental a recusa da identificação integral entre o ser e o saber e a afirmação de que a razão não atinge um conhecimento total e evidente de si e do ser⁸⁴, Miguel de Unamuno indica o caminho do sonho e da imaginação para falar da vida escatológica da apocatástase, reconhecendo que quando se pretende falar da felicidade eterna surgem uma série de problemas sem resposta racional satisfatória, quer se parta de uma hipótese monoteísta, panteísta ou panenteísta.

Estará Deus adormecido na realidade material, em processo ascendente de consciencialização de si e de tudo o resto? Será que o Universo está em processo de consciência de si mesmo e de cada uma das consciências que ele integra, fazendo-se Deus? Mas se é assim, como se pode conceber o princípio de Deus nesse estado de inconsciência? Ou ficará Deus reduzido ao fim do Universo? Neste caso estaríamos em presença de um movimento panteísta em que Deus e a realidade coincidiriam, sendo esta a manifestação consciente de Si.

Ou, por outro lado, será que é a Consciência do Todo que se faz consciência de cada parte, de forma que a consciência parcial passa a conhecer a consciência total? Neste caso Unamuno afirma que estaríamos em presença de um movimento do Deus monoteísta e solitário para um Deus panteísta, deixando a matéria e a dor da criação de serem estranhas ao Deus criador. Neste caso estaríamos em presença de uma redenção total e absoluta de toda a realidade, incluindo o mal⁸⁵. Não estará esta segunda hipótese mais em consonância com a perspectiva panenteísta, que Miguel de Unamuno recolheu do krausismo, segundo

82 Cf. A. DE QUENTAL, “Carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886”, em *Cartas*, vol. II, p.786, 941.

83 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 204.

84 Cf. A. DE QUENTAL, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, em *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, 1989,141.

85 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 204.

a qual não há uma coincidência perfeita entre Deus e o Universo, como acontece com o panteísmo, porque Deus excede a realidade, não sendo possível, por isso, à razão conhecê-lo de forma perfeita? Para este sistema interpretativo do real, todas as coisas estão na divindade, o que é comum com o panteísmo, mas a divindade é, além disso, algo que excede todas as coisas, transcendendo-as misteriosamente, sem necessariamente perder a sua unidade⁸⁶.

De aforma análoga, também o filósofo português José Maria da Cunha Seixas irá procurar conciliar o imanentismo panteísta com o transcendentalismo criacionista cristão, propondo um sistema inspirado no krausismo, que denomina de pantiteísmo, segundo o qual todos os seres são manifestação de Deus, não enquanto emanções da sua substância única (princípio da identidade universal), mas enquanto sombras da sua realidade superior e eterna, sendo possível falar de unidade na pluralidade:⁸⁷ “(...) pantiteísmo, palavra vinda de dois termos gregos, que significam *Deus em tudo*. // O pantiteísmo reconhece Deus, como centro de todas as coisas e nelas manifestado”⁸⁸.

O que significará então a apocatástase paulina no sentido de Deus se fazer todo em todos? Sabemos que de acordo com a interpretação de Orígenes significa que depois de uma primeira criação divina do reino dos espíritos (preexistência das almas) e após a queda ou separação das almas por livre vontade, realiza-se uma segunda criação, a criação do mundo material, que tem por objetivo punir e educar os espíritos caídos, pelo que o fim (τέλος) da Criação consiste na restauração da Origem através do retorno universal das criaturas racionais à unidade perdida (ἀποκατάστασις), guiadas pela pedagogia e pela providência de Deus. Assim, a comunhão divino-humana da existência terrena significa um transcender para Deus daqueles que em Deus têm o seu princípio (ἀρχή)⁸⁹. Todos regressarão à condição originária da comunhão com Deus, princípio de Amor absoluto.

Em que sentido é interpretada a ideia paulina da recapitulação de todas as coisas em Deus, por parte de Miguel de Unamuno? Significa que Deus se completa como consciência infinita abrangendo todas as consciências? Significa uma consciência total sem a existência de nada fora dela? Ou significa uma apoteose final de regresso do todo a Deus enquanto meta ideal da qual nos aproximamos sem nunca a alcançarmos? Como questiona o autor: “No será

86 Cf. R. ORDEN, *El sistema de la filosofía de Krause*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, 213-318.

87 Cf. J. M^a DA CUNHA SEIXAS, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995, 236.

88 *Ib.*, 161.

89 Cf. ORÍGENES, *In Joannem Commentarii*, I, XVI, 90, en *Commentaire sur saint Jean*, texte grec avant-propos trad. et notes par Cécile Blanc, Sources Chrétiennes 120, Paris, Cerf, 1966, 106.

la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría?⁹⁰

A hipótese enunciada por Unamuno como a mais provável é a de que as almas podem crescer em consciência, em proporções diferentes, mas que nenhuma delas atinge o conhecimento perfeito de Deus infinito. Há uma contínua aproximação de Deus, mas nunca uma posse absoluta, pelo que a eterna felicidade não passará de uma eterna esperança. E nesse sentido, a presença de Deus todo em todos será de modo distinto em cada um e no fim todos se salvarão, como enunciava Orígenes, não sendo possível sustentar a ideia dos teólogos católicos acerca da eternidade das penas do inferno⁹¹. Ao contrário de autores como Leibniz, que recusam a tese da salvação universal de Orígenes e citam a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho⁹² para defender a trágica duração eterna da pena dos condenados⁹³, Miguel de Unamuno enquadra-se na reflexão teológica contemporânea que afirma a salvação universal, nos termos em que viria ser desenvolvida por filósofos como Leonardo Coimbra, para quem o acontecimento misterioso da *universal ressurreição*⁹⁴ ou *ressurreição integral*⁹⁵ é uma experiência redentora de cooperação entre as liberdades humanas e a liberdade divina, e por teólogos como Karl Rahner, para quem a vida no *eschaton* de Jesus Cristo significa experienciar, pela fé e esperança cristã, que toda Humanidade se salvará, apesar da liberdade dramática do homem individual, apenas se podendo aplicar a noção de eternidade a Deus e ao Bem e nunca ao mal⁹⁶.

Considerando que é bom tudo o que conduz ao fim da eternização e que é mau tudo aquilo que tende a destruir-nos ou a minguar-nos a consciência, Miguel de Unamuno afirma que todos aqueles que vivem atormentados por

90 M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 205.

91 Cf. *ib.*, 206.

92 Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei*, 21, 3,1; 21,8,2 [PL., 41, 710; 721].

93 Cf. G. W. VON LEIBNIZ, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, III, n.º 272, em *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, vol. 6, Hildesheim New York, Georg Olms Verlag, 1978.

94 L. COIMBRA, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, em *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, 258. [317]. Acerca deste assunto da ressurreição universal da humanidade e da redenção integral do Universo, com a noção de espiritualização de toda a realidade criada, deve ler-se: Samuel Dimas, *A Metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a Presença do Mistério e a redenção integral*, prefácio de Maria Celeste Natário e Maria de Lourdes Sirgado Ganho e posfácio de António Braz Teixeira, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2013, 502.

95 Cf. L. COIMBRA, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, em *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, 62 [61].

96 Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Benziger Verlag Zürich und Düsseldorf; Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1999, p 410 = [*Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1989]

uma terrível fome de eternidade se salvarão e se eternizarão. E aqueles que não o podem desejar também se salvarão, porque a redenção encerra uma dimensão de solidariedade social e outros desejaram por eles⁹⁷. No entanto, recusando a teoria de Carlos Bonnefon, que nega a individualidade humana em nome de uma vida pensante de que sempre fizemos parte e que afirma a possibilidade da felicidade suprema quando a nossa vida se fundar na Vida Perfeita em resultado de todos estarmos predestinados a participar da Luz Eterna, Miguel de Unamuno afirma que o velho sonho cristão paulino da fusão de todos os homens na humanidade de Cristo e através da sua Paixão, a sujeição a Deus, para que Deus Consciência seja consciência de tudo em tudo, implica uma redenção coletiva e uma sociedade ultra-tumular em que todas as consciências individuais se relacionam de forma solidária:

“Vese, pues, cómo el íntimo anhelo místico cristiano, desde San Pablo, ha sido dar finalidad humana, o sea divina, al Universo, salvar la conciencia humana y salvarla haciendo una persona de la humanidad toda. A ello responde la *anacephaleosis*, la recapitulación de todo, todo lo de la tierra y el cielo, lo visible y lo invisible, en Cristo, y la apocatástasis, la vuelta de todo a Dios, a la conciencia, para que Dios sea todo en todo. Y ser Dios todo en todo no es acaso el que cobre toda conciencia y resucite en ésta todo lo que pasó, y que se eternice todo cuanto en el tiempo fue? Y entre ello todas las conciencias individuales, las que han sido, las que son y las que serán, y tal como se dieron, se dan y se darán, en sociedad y solidaridad”⁹⁸.

V. CONCLUSÃO: A RESSURREIÇÃO UNIVERSAL COMO INTELIGIBILIDADE PARA O ABSURDO DA MORTE E COMO CONSUMAÇÃO DO DESEJO SAUDOSO DE AMOR PLENO

Ao contrário de autores como José María Sánchez Ruiz, para quem a religião em Unamuno se reduz a uma atividade vital imanente, sem abertura a uma transcendência e sem admitir um Tu absoluto, objeto de oração a que se tende⁹⁹, partilhamos com pensadores, como Julián Marías e Alain Guy, esta ideia de que a fé de Unamuno não é uma simples projeção subjetivista, mas sim uma confiança em Deus revelado na História, porque a sua vasta obra encerra várias referências à objetividade de Cristo e à urgência do socorro da Graça para a redenção do homem perdido na agonia do mundo¹⁰⁰.

97 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 208-210.

98 *Ib.*, 212.

99 Cf. J. M^a SÁNCHEZ, *Razón, Mito y Tragedia*, 136.

100 Cf. A. GUY, *Historia de la Filosofía Española*, 284-285.

Miguel de Unamuno procura demonstrar que o sentimento do mundo vão e transitório, exigindo a realidade do amor eternizador da vida¹⁰¹, não corresponde apenas à noção grega de perduração que consiste na imortalidade da alma, mas corresponde também à noção paulina de imortalidade do homem na sua integralidade pessoal de corpo e alma. E nesse sentido, procura justificar por que razão a noção paulina da glorificação ou espiritualização do homem em corpo e alma, fundada na revelação da ressurreição de Deus feito homem, mais se adequa ao sentimento vital do ser humano e melhor resposta dá à procura de sentido e inteligibilidade para o absurdo da morte.

Neste contexto o autor, socorrendo-se das categorias da filosofia escatológica cristã, fala de uma ressurreição para a consciência de tudo o que existiu, mas adverte que isso não implica uma necessária indiferenciação ou diluição da identidade, porque a reunião final no Reino de Cristo não é de fusão, mas sim de sociedade em solidária comunhão. O fim é de fraterna comunhão entre as consciências e não de indiferenciada confusão ou diluição dessas consciências no abstrato *Absolutus*. A vida da glória no reino de Deus é a de uma sociedade perfeita em que todos gozam a presença de Deus (*apocatástase*): “No puede gozar de Dio en el cielo quien vea que su hermano sufre en el infierno, porque fueron comunes la culpa y el mérito”¹⁰².

Mas o autor acrescenta que o sonho acerca desta solidariedade final de todas as criaturas na unidade integral da sua realidade corpórea, pois só pelo corpo conhecemos a consciência, encerra ainda uma tragédia, porque a nossa aspiração não é a absorção na Consciência Divina, nem a quietude, nem o anonimato, mas sim uma eterna esperança que eternamente se renova sem nunca terminar, uma aspiração sem fim. As noções de relação e alteridade, que constituem a essência da vida pessoal e a essência da relação com o Deus vivo e não o Deus-Ideia, encerram no seu âmago um permanente desejo de amorosa aproximação, uma eterna saudade que é uma perene esperança de união ao outro, a qual nunca é saciada porque ou outro nos excede sempre: “Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo, que engendra a sua vez a la esperanza. Dejados vivir! La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte”¹⁰³.

Esta reflexão de Miguel de Unamuno reenvia-nos para a noção de saudade em Deus, sem que isso signifique uma diminuição e uma imperfeição do seu Ser, porque tal como de forma analógica, atribuímos a Deus o intelecto e a vontade, também devemos atribuir os sentimentos do amor e da saudade, consti-

101 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 40.

102 Cf. *ib.*, 213.

103 *ib.*, 214.

tuindo-se este último como manifestação específica da sua eterna ação criadora e redentora à consciência humana. Ao contrário de Unamuno, consideramos que isso não se trata de uma tragédia, porque não consiste numa irresolúvel diminuição do ser ou numa permanente incompletude das criaturas. Esta estrutura relacional e amorosa de permanente tender para, sem posse ou diluição no quietismo abstrato do Todo, é condição ontológica de cada criatura consciente.

Como realça Manuel Cândido Pimentel, a saudade não é apenas uma realidade temporal, ao nível dos sentimentos sensíveis em termos de prazer e dor física, mas é uma relação saudosa no Ser de Deus, ao nível anímico espiritual em termos de polarização entre a serenidade interior e a angústia. Deus quer e deseja que as criaturas se mantenham na Unidade do seu Amor. Assim, de forma analógica com o desejo saudoso humano, podemos dizer que há um ato de saudade em Deus¹⁰⁴. A Saudade em Deus não é a saudade que Deus possa sentir da plenitude de Si, por uma noção imanente e panteísta de cisão no Seu seio, mas é a saudade transcendente da relação plena do Ser com os seres em permanente convívio de reciprocidade interativa, que se efetiva desde a matéria à consciência. A noção de Saudade em Deus reside na conceção pessoal e relacional do Deus vivo.

Mas, de forma negativa, Unamuno caracteriza este estado de vida eterna a que a alma aspira, não como um excesso de permanente atividade inventiva, mas como uma eterna falta de qualquer coisa, uma eterna dor anímica, graças à qual se acredita constantemente na própria aspiração, numa espécie de eterno purgatório e ascensão eterna, porque se toda a dor desaparece também desaparece a vida. O paraíso celestial dos bem-aventurados é uma realidade viva de amor em que o sofrimento e a felicidade se correlacionam: “Si no sufren allí por Dios, como le aman? Y si aun allí, en la Gloria, viendo a Dios poco a poco y cada vez de más cerca sin llegar a Él del todo nunca, no les queda siempre algo por conocer y anhelar, no les queda siempre un poco de incertidumbre, cómo no se adurmen?”¹⁰⁵.

Este estado paradisíaco encerra uma tragédia última, porque Unamuno tem uma noção do desejo e da aspiração, ainda no sentido negativo da falta e da ausência e não no sentido positivo do excesso e da super-abundância da alteridade da Graça divina. De acordo com esta perspetiva de uma real continuidade entre a vida terrena e a vida temporal, a felicidade, mesmo na vida da glória ausente de dor física, exige uma memória da tragedia íntima da alma, isto é, a

104 Cf. M. C. PIMENTEL, “Da Saudade em Deus”, en *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004), 89.

105 M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 215.

memória do sofrimento anímico de desejo e aspiração, inerente à condição da relação amorosa em que se situa.

A partir destas considerações de ordem religiosa, conclui Miguel de Unamuno que poderá ser loucura querer penetrar nos mistérios da vida além-túmulo e que isso poderá não passar de um sonho mitológico, mas pergunta se não poderá conter esse imaginário mítico e misterioso, a revelação de uma verdade inefável e irracional impossível de comprovação. Nesse sentido, reconhece que quando se procura dar forma concreta e racional à nossa aspiração mais primordial e fundamental de uma vida eterna consciente de si e da sua individualidade pessoal, multiplicam-se os absurdos estéticos, lógicos e éticos, não havendo forma de conceber, sem contradição, a visão beatífica e a apocatástase, restando pois o recurso ao imaginário e à fé:

“Hay que creer en la outra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en la vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad”¹⁰⁶.

Consideramos, no entanto, que o recurso de Unamuno à fé, enquanto desdobramento da vida e do seu mundo de liberdade, criação, espera, confiança, querer, amor, imaginação, contradições e paradoxos, não significa um retrocesso à pré-história da filosofia pela recusa absoluta da investigação racional lógica em nome de uma configuração mitica do real, assente na fantasia da mitologização, embora muitas vezes o autor o pareça fazer crer pelas antinomias que estabelece entre emoção e razão, logos e vida, mas significa, em rigor, o reconhecimento da insuficiência da razão pura lógico-analítica para manifestar o sentido integral do ser, sendo necessário o recurso à razão poética e à razão misteriosa para manifestar a essência invisível da vida humana e do seu fundamento divino e para manifestar a dimensão misteriosa da ressurreição e da vida eterna universal. O instrumento de sentido e de inteligibilidade, usado por Unamuno, não é a razão mitica da indiferenciação primordial entre o divino e o humano, o moral e o natural, como se percebe pela sua crítica recorrente ao panteísmo e maniqueísmo, mas é a razão misteriosa, legitimadora do dizer paradoxal da transcendência imanente de Deus e da glorificação ou espiritualização da matéria e legitimadora do caráter pessoal de Deus e da relação fraterna e comunitária da vida escatológica do Paraíso celestial.

106 *Ib.*, 216.