

## **Miguel Filipe Mochila**

Universidade de Évora

### **O desiderativo e o excesso: sensualização da experiência redentora e apologia do Homem sensível nas poéticas de Miguel de Unamuno e de Vergílio Ferreira**

Em conferência proferida em Madrid, a 25 de Novembro de 1977, Vergílio Ferreira afirmava:

a uma obra fixada na anunciação de uma realidade apenas ‘espectacular’, objectivada, contaminada algum tanto do puro ‘relato’, eu sobrepus a obra reflexiva, questionadora, verdadeiramente problemática; a uma obra, em suma, que apenas informasse, eu preferi a que se decidisse pela perturbação, *como o vosso Unamuno*.<sup>1</sup>

Anos depois acrescentaria:

Somos o resultado de mil sementes que o acaso (...) semeou em nós e nós favorecemos para se desenvolverem (...) há nomes que me vêm mais ao de cima: Heidegger, Jaspers, *Unamuno*, Sartre, Gasset e, mais perto de nós, Wittgenstein.<sup>2</sup>

O autor português identifica assim, explicitamente, Miguel de Unamuno como referência para a sua obra:

Como é obsessiva a preocupação de me anexarem a um ou outro escritor. Sartre, Malraux, Raul Brandão, Régio, etc. E, de vez em quando, Pessoa. Mas nunca ninguém teve a ideia gentil de me anexar a toda a corrente ou questionação

---

<sup>1</sup> Vergílio Ferreira, *Espaço do Invisível 4* (Lisboa: Bertrand Editora, 1995), p. 25 (*sublinhado meu*).

<sup>2</sup> Vergílio Ferreira, *Espaço do Invisível 5* (Lisboa: Bertrand Editora, 1998), p. 99 (*sublinhado meu*).

digamos ‘existencial’ (não ‘existencialista’) que vem de Sófocles, Lucrecio, Marco Aurélio, Santo Agostinho, Pascal, Dostoiévski, *Unamuno* (...) Eu não dependo de Malraux ou Brandão ou Pessoa, etc. Eu dependo de uma longa genealogia milenária que há-de continuar em proliferação.<sup>3</sup>

Reconhecendo esta filiação, Vergílio Ferreira aproxima-se assim de uma corrente de problematização existencial que encontrou na *nivola* e na filosofia unamunianas uma das suas primeiras e mais acabadas aventuras.<sup>4</sup> As obras de Miguel de Unamuno e de Vergílio Ferreira, relatadas fundamentalmente a uma antropologia, definem ambas, com efeito, o sujeito como aquele que está mergulhado no pressentimento de uma discordância entre o plano do *concreto* em que se move, o seu *nada*, e do *projectivo* que concebe como a-fazer, como aquilo que é próprio do seu *excesso*. Este carácter tensional, próprio da concepção romântica da ironia como “something like a human condition or predicament,”<sup>5</sup> revela a experiência existencial como *forma do paradoxo*,<sup>6</sup> sob a configuração da dualidade experiência/expectativa,<sup>7</sup> de um “indissoluble antagonism between the absolute and the relative.”<sup>8</sup> Observando, segundo Schlegel, a “awareness of the limitations of the self,”<sup>9</sup> a ironia funciona assim como *auto-ironia*,<sup>10</sup> problematizando a concepção do *eirôn*.

---

<sup>3</sup> Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente 3* (Lisboa: Bertrand Editora, 1990), p. 201 (*sublinhado meu*).

<sup>4</sup> Nos últimos anos, parece cada vez mais consensual considerar Unamuno como precursor do existencialismo. É essa a posição de F. Masini, J. Marias ou A. Guy, o qual considera que Unamuno, a par de Kierkegaard, é mesmo um dos mais incontestáveis filósofos existencialistas (Anna Wiczorek Gray, *Introducción a un estudio comparativo entre Miguel de Unamuno y León Tolstói* (Madrid: Editorial Pliegos, 2001), p. 31).

<sup>5</sup> Claire Colebrook, *Irony* (London and New York: Routledge, 2004), p. 48.

<sup>6</sup> Friedrich Schlegel, *Philosophical Fragments* (Minneapolis: University of Minnesota Press), p. 6.

<sup>7</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome I (Paris: Seuil, 1983).

<sup>8</sup> Friedrich Schlegel, *Philosophical Fragments* (Minneapolis: University of Minnesota Press), p. 13.

<sup>9</sup> Anne K. Mellor, *English Romantic Irony* (Cambridge and London: Harvard University Press), p. 10.

<sup>10</sup> Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie* (Paris: Éditions du Seuil), pp. 186-188.

A limitação do real ao ideal, do que *é* ao que *deveria ser*,<sup>11</sup> desvela-se na projecção de uma ausência,<sup>12</sup> figura do ideal relatada àquela “non-coïncidence de l’homme avec lui-même”<sup>13</sup> que Ricoeur identifica com *o mal*, disjunção entre o *supérfluo* e o *inalcançável*,<sup>14</sup> entre o *actual* e o *ideal*:<sup>15</sup>

Sinto-me desdoblado e a outra pessoa de mim aterra-me. Há um muro de gelo a separá-las, há uma muralha de fogo;<sup>16</sup> é talvez pelo menos duplo todo o homem normal;<sup>17</sup> Hay Nicodemo en todos nosotros dos hombres, el temporal y el eterno, el que adelanta o atrasa en las cambiantes apariencias y el que crece o mengua en las innumerables realidades.<sup>18</sup>

A superação deste hiato constitui a problemática central das narrativas unamunianas e vergilianas, na demanda da re-coincidência *ipse-idem*<sup>19</sup> que possibilitasse a realização da idealidade do ego, o fugaz e instantâneo fulgor da revelação da verdade, em que se conquista à angústia “la entrañable armonía de lo ideal y lo real, su identidad oculta.”<sup>20</sup>

A experiência da ironia trágica assenta na concepção do absurdo do real em face da morte – questão fundadora para ambos os autores – e que resolvem de formas similares, através daquilo a que chamo a *sensualização da experiência redentora* e a *apologia do Homem sensível*, soluções que conferem à existência humana um sentido. Assim, o aspecto trágico da existência – a face *negativa* da moeda irónica –

<sup>11</sup> Henri Bergson, *O Riso* (Lisboa: Relógio D’Água, 1991).

<sup>12</sup> Théodore Reik, *The Secret Self* (New York: Farrar, Strauss and Young, 1952).

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (Paris: Aubier, 1988), p. 21.

<sup>14</sup> Philippe Grosos, *L’ironie du réel à la lumière du romantisme allemand* (Lausanne: L’Age d’Homme, 2009), p. 67.

<sup>15</sup> Anne K. Mellor, *English Romantic Irony* (Cambridge and London: Harvard University Press), p. 28.

<sup>16</sup> Vergílio Ferreira, *Estrela Polar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1992), p. 299.

<sup>17</sup> Vergílio Ferreira, *Promessa* (Lisboa: Quetzal, 2010), p. 142.

<sup>18</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 373.

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme en autre* (Paris: Seuil, 1990).

<sup>20</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas I* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 818.

encontra ainda uma esperança salvífica na possibilidade redentora da obra artística e da relação amorosa, associadas a um *aparecer* do eu a si, ao *llegar a ser* unamuniano. A partir da vocação artística e amante do humano, surge o *desejo* da anulação da relação irónico-trágica entre o sonho do sujeito (o seu *todo*) e a disforia do real (o seu *nada*), de tal forma que ele se realize na absoluta presença do Eu a Si, concretizando no seu real a sua dimensão ideal, o seu *excesso*.

A concretização desta problemática é desenvolvida, nas obras de Miguel de Unamuno e de Vergílio Ferreira, em torno de um tema que *Aparição* enuncia: “Portanto eu tinha um problema: justificar a vida em face da inverosimilhança da morte. E nunca até hoje eu soube inventar outro.”<sup>21</sup> O desencontro assim expresso traduz-se em três disforias principais, a saber: 1) o desejo de eternidade face à iminência absurda do fim; 2) o desejo do Outro impossibilitado pela solidão fundamental no Mesmo; e 3) a conjugação de ambos na dissolução do sonho do Homem, ou do seu Absoluto num real que o perde em comezinhas questões e no qual ele não se *realiza*. Nasce assim o *sentimento trágico da vida* unamuniano, a sartriana *náusea*, a angústia existencial. A injustificação da vida perante o nada revela ao Homem o seu absurdo, se *Ser é Ser-para-a-Morte*. Motivos como a velhice, a morte do outro, o suicídio, a fealdade/corrupção do corpo, a ausência de concretização no amor ou nas relações familiares desencadeiam-se em torno de um signo comum, de uma mesma função, que é o grande sem-sentido unamuniano e vergiliano: a condição finita do humano, revelada exactamente onde ele se promete à eternidade – no instante ambíguo da aparição.

Efectivamente, há no próprio instante revelacional que a aparição consubstancia uma duplicidade euforia-disforia que agudiza quer o projecto desiderativo quer a angústia que lhe está associada. O paradoxo que assinala a condição humana, tal como foi relatado por Pascal, segundo o qual o Homem é “Un néant à l’égard de l’infini, un tout à l’égard du néant, un milieu entre rien et tout”,<sup>22</sup> resulta da evidência da potencial totalização do eu e da sua inexorável impossibilidade a um tempo:

---

<sup>21</sup> Vergílio Ferreira, *Aparição* (Lisboa: Bertrand Editora, 1997), p. 49.

<sup>22</sup> Blaise Pascal, *Pensées* (Paris: Gallimard, 1969), p. 136.

*Mochila: O desiderativo e o excesso: sensualização da experiência redentora e apologia do Homem sensível nas poéticas de Miguel de Unamuno e de Vergílio Ferreira*

E todavia, agora que me descubro vivo, agora que me penso, me sinto, me projecto nesta noite de vento, de estrelas, agora que me sei desde uma distância infinita, me reconheço não limitado por nada mas presente a mim próprio como se fosse o próprio mundo que sou eu, agora nada entendo da minha contingência. Como pensar que ‘eu poderia não existir’? Quando digo ‘eu’, já estou vivo... Como entender que esta iluminação que sou eu, esta evidência axiomática que é a minha presença a mim próprio, esta fulguração sem princípio que é eu estar sendo, como entender que pudesse ‘não existir’?<sup>23</sup>

A evidência da totalidade do eu, o vislumbre do seu excesso, revela o absurdo de haver um nada a nascer no avesso desse tudo, de uma ausência que faça póstuma essa presença. A conversão do Homem em *ex-futuro*, termo unamuniano para designar a limitação do horizonte existencial e projectivo que a morte representa como sem sentido maior, instala a morte própria como fantasma pessoal:

Porque hay veces en que sin saber cómo ni dónde, nos sobrecoge de pronto y al menos esperarlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido, el sentimiento de nuestra mortalidad. Cuando más entornado me encuentro en el tráfico de los cuidados y menesteres de la vida, estando distraído en fiesta o en agradable charla, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte, sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema angustia.<sup>24</sup>

A permanência desse “perigo de morir,”<sup>25</sup> assim personalizado através da experiência da aparição – “*Saber* que se é mortal só é *ver* que se é mortal quando se passa para o lado de lá do saber. É onde está a ‘aparição’”<sup>26</sup> – apresenta ao Homem a sua própria efemeridade: “Según te adentras en ti mismo y en ti mismo te ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres lo que quisieras ser;”<sup>27</sup> “La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación.”<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Vergílio Ferreira, *Aparição* (Lisboa: Bertrand Editora, 1997), pp. 49-50.

<sup>24</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas III* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 109.

<sup>25</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VIII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 803.

<sup>26</sup> Vergílio Ferreira, *Pensar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1997), p. 176.

<sup>27</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 265.

<sup>28</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 113.

Crono é assim a verdadeira obsessão de Miguel de Unamuno e Vergílio Ferreira, no seu pendor devorador. Não se trata de um tempo mensurável ou inerte, mas de um tempo vivo, a *duração* real de Bergson. A sua máxima densidade é a angústia. É onde a morte surge como elemento fundador de uma narrativa sobre a vida, fazendo da literatura uma *meditatio mortis*. Sob o signo da hegeliana *consciência infeliz*, a dor consciencializada associa a razão à morte, faz da inteligência “una cosa terrible”<sup>29</sup> e terrível não só porque escassa para entender e para justificar a condição mortal do Homem, mas principalmente por despertar nele a lucidez dessa condição. E se *trágico é saber*, a personagem unamuniana e vergiliana vive desde o início da narração a *anagnorisis* aristotélica,<sup>30</sup> ela tragicamente *sabe* do seu protagonismo ou disso que é a sua prot-agonia.

A vida, *rápida* como uma *sombra*, indecisa como uma *niebla*, confronta o eu com “el ser limitado y precedido de la persona,”<sup>31</sup> lança sobre ele todas as perguntas para as quais não encontra uma resposta: “¿Qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera?”<sup>32</sup> Porque o Homem que no fundo de si ele pressente ser *real* existe apenas como utopia, porque é feito com a madeira de que se fazem os sonhos, como repetia Unamuno recordando Shakespeare, porque é fundamentalmente um Homem desejado, imaginado, um *exceso* de si literaturizado. É o “hombre volitivo e ideal – de idea-voluntad o fuerza” que por norma “tiene que vivir en un mundo fenoménico, aparential, racional, en el mundo de los llamados realistas.”<sup>33</sup> Ele afirma: “yo no quiero morirme del todo”, “quiero vivir, vivir, vivir, quiero ser yo, yo, yo.”<sup>34</sup> E tudo nele continuamente morre.

---

<sup>29</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 162.

<sup>30</sup> Carlos M. F. da Cunha, “Da aparição à interrogação: figurações do trágico em Vergílio Ferreira”, Maria Joaquina Nobre Júlio (Org.), *In Memoriam de Vergílio Ferreira* (Lisboa: Bertrand Editora, 2003), p. 139.

<sup>31</sup> Julian Marias, *Miguel de Unamuno* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1951), p. 279.

<sup>32</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas I* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 1133.

<sup>33</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 437.

<sup>34</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 839.

Ainda assim, contra esta náusea, há uma possibilidade salvífica que se resgata à incompreensão, dada na medida daquilo que Vergílio Ferreira designaria por *aparição*, o unamuniano “llegar a ser”, autêntico instantâneo subjectivo-revelacional do Eu a si, suspensão ou *epifania* como movimento instaurador de um sentido que se identifica com a *Offenbarung* schopenhaueriana. Nesse esporádico instante, o Ser-para-a-Morte muda-se, tal como em Malraux, em Ser-contra-Ela. Para esse “llegar a ser” concorrem actantes diversos, de entre os quais destacarei aqui dois, a saber: 1) o actante *experiência do Feminino/experiência do Amor*, concretizado euforicamente no actor *Mulher*; e 2) o actante *Arte*, relatado particularmente à literatura. Estes actantes descobrem no eu “el alma del alma”. Esse “hombre de dentro, el intra-hombre”, revela-se, quando concretizado, “en un momento, en una frase, en un grito.”<sup>35</sup>

A imensidão de um grito é precisamente uma das muitas imagens comuns a Miguel de Unamuno e Vergílio Ferreira. Nas suas obras grita com maior estertor o grito orgásmico, aquele que emerge do instante do encontro amoroso. Se o amor é garante da continuação da vida, feita dialógica, é na solidão que os protagonistas unamuniano e vergiliano vivem a presença da morte, a sua aproximação, segundo a lição de Pascal, que afirmava que se morre sempre sozinho. Assim se chega a uma poética da mútua necessidade, que faz do outro uma obsessão –

En la soledad, jamás lograba estar solo, sino que ¡siempre allí el otro! ¡El otro!<sup>36</sup>  
Vejo-me pelos olhos de Chico, vejo-me pelos olhos de Ana, de Alfredo, sinto-me pessoa na pessoa deles, reconheço-me um todo fechado do lado de lá, medito-me a mim próprio na pessoa deles.<sup>37</sup>

– mútua necessidade essa que faz do amor, antes de mais, um autêntico suporte ontológico: “¿De dónde ha brotado Eugenia? ¿Es ella una creación mía o soy creación suya yo? ¿O somos los dos creaciones mutuas, ella de mí y yo de ella?”<sup>38</sup> perguntava-se Augusto, em *Niebla*, que afirmava a Orfeo, o seu cão confidente: “¡Amo, ergo sum! Este

<sup>35</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 265.

<sup>36</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 1619.

<sup>37</sup> Vergílio Ferreira, *Aparição* (Lisboa: Bertrand Editora, 1997), p. 107.

<sup>38</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 836.

amor, Orfeo, es como lluvia de la existencia. Gracias al amor siento al alma de bulto, la toco”.<sup>39</sup>

O projecto desiderativo resulta, desde logo, da separação das figuras do passado familiar, dada pelo relato da morte dos pais, motivo ruptural do eu a si mesmo. Dita ruptura preconiza a urgência da *fixação de um valor* autêntico num mundo/numa ordem degradado/a, reportando-nos à teoria do romance de Lukács<sup>40</sup>, a fixação de uma *estrela polar* que se insinuasse na *névoa*. Essa ruptura com o *espaço topofilico*<sup>41</sup>, o espaço que designamos de *familiar*, introduz a necessidade de *iniciar* uma adaptação do sujeito a um novo espaço que no seu horizonte futuro desempenhe função similar, um *espaço de familiaridade*. O familiar identifica-se com o materno, tal como a obsessão com o fantasmático da presença da mãe como *memória engolidora*<sup>42</sup> confirma. Poderíamos por isso empregar a teoria freudiana que dá conta de uma passagem da fase unitiva mãe-filho (oral succionante) para a fase oral canibalística, em que se produz uma individuação forçada, portadora de desamparo, e que induz a necessidade do *erótico*, o *desejo das ligações*, de refundação de um amor diatrófico, tal como concebido por Spitz<sup>43</sup>, ou de uma relação anacrilítica (termo de Freud), relação de dependência relativa ao objecto do amor figurado pela experiência da filiação: “E violentamente estampa-se-me nos nervos uma imagem agressiva, de escárnio, cortada de ângulos, como se imobilizada no acto de uma blasfémia: o rosto de minha mãe, desarticulado, perdera a unidade que eu conhecia.”<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 837.

<sup>40</sup> Georges Lukács, *La théorie du roman* (Berlim: Éditions Gonthier, 1963).

<sup>41</sup> Denis Bertrand, *L'espace et le sens* (Paris/Amsterdam: Hadès/Benjamins, 1985).

<sup>42</sup> Helder Godinho, *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira* (Lisboa: INIC, 1985), p. 283.

<sup>43</sup> Esta aproximação da mãe à mulher, da maternidade à sexualidade, é comprovada por Rof Carballo: «este amor de tutela o de protección, el que Spitz (...) llama diatrófico, es, en fin de cuentas, una *vertiente de la sexualidad* (...) La fisiología nos enseña que junto a las hormonas de la procreación, las que gobiernan el impulso generatiz, existen otras, de estructura enormemente similar, que rigen la tutela, el cuidado de la prole» (Rof Carballo, *Medicina y actividad creadora*, Madrid: Revista de Occident, 1964, p.286).

<sup>44</sup> Vergílio Ferreira, *Estrela Polar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1992), p. 21.



O motivo da perda da mãe introduz uma ruptura com um passado familiar e uma *perda da unidade*, um abandono ao *projecto*: “a Mãe muda não me diz o que sou: deixo de ter raízes, flutuo dolorosamente sem existência.”<sup>45</sup> Dito *projecto* deve traduzir-se, para ser bem sucedido, no encontro com um núcleo familiar renovado. O desejo do feminino é o desejo de uma figura de mediação no processo de criação dessa re-fundação familiar,<sup>46</sup> como figura investida de amor maternal e erótico a um tempo. É então que os protagonistas se descobrem desejantes de maternalidade e de genitalidade.<sup>47</sup> O desejo de ligação ao feminino desenvolve-se assim, em perspectiva iniciática, como um *regressus ad uterum*, na leitura de Eliade.<sup>48</sup> É que “todo amor de mujer es, si verdadero y entrañable, amor de madre; la mujer prohija a quien ama.”<sup>49</sup>

Porque a identidade (a *ipseidade*) implica a alteridade,<sup>50</sup> nesta concepção especular de fundação do Eu<sup>51</sup> emerge o corpo feminino como espaço topofílico que configura um percurso em torno do freudiano *desejo do outro* como possibilidade de formulação dialógica do eu, na demanda da coincidência entre o *en soi* e o *pour soi* sartrianos. O acto sexual surge então como forma de penetração metafísica, até à confusão ou à identidade: “As nossas relações nunca se estabelecem com o “eu “ dos outros, mas com o que está para cá dele (...) Há só uma situação em que tentamos atingir um ‘eu’: é quando fazemos amor.”<sup>52</sup> Objecto do *projecto* desiderativo do romance, dito encontro possibilitaria a concretização do momento epifânico da aparição, vivência absoluta do instante que Agamben<sup>53</sup> identifica com o *prazer*, essa “experiência da auto-revelação de nós próprios.”<sup>54</sup> O instante da plenitude amorosa é um “ápice infinito de quem parou de respirar (...) uma infinitesimal

<sup>45</sup> Roland Barthes, *Fragmentos de um discurso amoroso* (Lisboa: Edições 70, 2001), p. 198.

<sup>46</sup> Helena Carvalhão Buescu, *Grande Angular: Comparatismo e práticas de comparação* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), p. 97.

<sup>47</sup> Roland Barthes, *Fragmentos de um discurso amoroso* (Lisboa: Edições 70, 2001), p. 20.

<sup>48</sup> Mircea Eliade, *Mitos, Sonhos e Mistérios* (Lisboa: Edições 70, 2000), p. 70.

<sup>49</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas III* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 181.

<sup>50</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme en autre* (Paris: Seuil, 1990).

<sup>51</sup> Georges Lacan, *Écrits – I* (Paris: Seuil, 1966), pp. 89-97.

<sup>52</sup> Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente 3* (Lisboa: Bertrand Editora, 1990), p. 96.

<sup>53</sup> Giorgio Agamben, *Infância e História* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001).

<sup>54</sup> Vergílio Ferreira, *Invocação ao Meu Corpo* (Lisboa: Bertrand Editora, 1994), p. 66.

vibração”<sup>55</sup> que concretiza “la inmovilización del fugitivo instante presente,”<sup>56</sup> consubstanciando a terceira forma do tempo, segundo Kant, a *simultaneidade*.

E no entanto o encontro erótico é fugaz. Não resiste à “incrível redução da pessoa a um objecto.”<sup>57</sup> É que “o cansaço aconteceu, um indizível desencanto (...) Há um instante na minha memória, em que todo o mistério de Aida se desvanece. Estremece de alvura todo o seu corpo na sombra, mas é apenas um corpo. Instantâneo, limitado, avulso.”<sup>58</sup> Assim, conforme observa Godinho, “a Presença degrada-se sempre que ‘desce’ à terra.”<sup>59</sup> A comunhão perfeita não é mais que “um mito da nossa pobre solidão.”<sup>60</sup> Esse fracasso relaciona-se, em grande medida, com a relação conflitual que se estabelece com o feminino, na qual o *perigo de engolimento* do eu pelo outro se agudiza, segundo uma concepção da relação amorosa como arena antropofágica, vocação a um tempo gregária e assassina. A mulher surge como a *vagina dentada* a que se refere Eliade,<sup>61</sup> o amor está “travado de dentes em todo o corpo.”<sup>62</sup>

Protagonista, assim, daquela vontade esfomeada (*ein hungriger Wille*) de Schopenhauer,<sup>63</sup> como indício invasor na vertigem desiderativa de ser, a mulher transforma-se na agente do amor como força devoradora: “¿Y hay, acaso, asociación más íntima que la que se traba entre el animal que se come a otro y este que es por él comido, entre el devorador y el devorado?”<sup>64</sup> Manifesta-se, assim, o erotismo como

---

<sup>55</sup> Vergílio Ferreira, *Estrela Polar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1992), p. 193.

<sup>56</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 197.

<sup>57</sup> Vergílio Ferreira, *Estrela Polar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1992), p. 49.

<sup>58</sup> Vergílio Ferreira, *Estrela Polar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1992), p. 99.

<sup>59</sup> Helder Godinho, “Paraíso e Conhecimento em Vergílio Ferreira”, Maria Joaquina Nobre Júlio (Org.) *In Memoriam de Vergílio Ferreira* (Lisboa: Bertrand Editora, 2003), pp. 197.

<sup>60</sup> Vergílio Ferreira, *Estrela Polar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1992), p. 94.

<sup>61</sup> Mircea Eliade, *Mitos, Sonhos e Mistérios* (Lisboa: Edições 70, 2000), p. 70.

<sup>62</sup> Vergílio Ferreira, *Estrela Polar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1992), p. 88.

<sup>63</sup> Arthur Schopenhauer, *O Mundo como vontade e representação* (Porto: Rés Editora, 2005), p. 375.

<sup>64</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 239. Esta relação entre *eros* e *thanatos* é sustentada por Unamuno: “Hay, sin duda, algo

espaço do interdito,<sup>65</sup> aquele que, no lugar de possibilitar a identificação do eu a si, pelo contacto harmonizado com o outro, “o leva a pôr o seu ser em questão.”<sup>66</sup> O erotismo, associado assim freudianamente a uma tanatologia, transforma-se por essa via num “acto de violência que fala a voz do domínio, da destruição”,<sup>67</sup> como força afinal mais conflitual<sup>68</sup> do que harmonizante, conduzindo àquele “amor dominante que con el tiempo destruye su propio objeto”<sup>69</sup> que, por isso, é preciso evitar.<sup>70</sup> Por isso, “en los brazos de la mujer se nace y se muere de continuo”.<sup>71</sup>

---

de destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva animal se nos presenta, en el invencible instinto que empuja a un macho y a una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 188.

<sup>65</sup> Georges Bataille, *O Erotismo* (Lisboa: Edições Antígona, 1988).

<sup>66</sup> Georges Bataille, *O Erotismo* (Lisboa: Edições Antígona, 1988), p. 25.

<sup>67</sup> Vergílio Ferreira, *Invocação ao Meu Corpo* (Lisboa: Bertrand Editora, 1994), p. 174. Thanatos estabelece assim uma relação de mutuocidade com eros, de modo a garantir uma certa resistência/violência face à possível consumação do amor, de modo a evitar o desgaste do desejo: “o erotismo é uma violência e que vive da violência. Mas a violência só se exerce no seu máximo, se é máxima a resistência que se lhe opõe (...) O paradoxo do erotismo é o do bebedor que ama a sede para a poder matar. Assim ele a estimula de novo quando se extingue” (*idem*, p. 168).

<sup>68</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1995), p. 404.

<sup>69</sup> Arsenio Sánchez Calvo, *Miguel de Unamuno y E. M. Forster. Temática y Técnica Novelística* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1988), p. 154.

<sup>70</sup> Alexander A. Parker (*apud* Antonio Sánchez Barbudo, *Miguel de Unamuno* (Madrid: Ediciones Taurus, 1974), p. 224) observa igualmente o domínio que a mulher unamuniana exerce sobre o homem: “Los hombres de sus novelas son generalmente débiles, a menudo abyectamente humillados por las mujeres, que son las únicas que saben dominar, y que, impelidas por el instinto maternal, son como la ‘mantis religiosa’, que devora al macho fecundador”.

<sup>71</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas IV* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 148. A união entre o erótico e o tanático, entre o juntivo e o disjuntivo (no embrião do paradoxo vida/morte que assinala a relação amorosa) é justamente aquilo que Unamuno admira em Leopardi e em Antero de Quental: “El abrazo del amor y la muerte ha sido fuente perenne de poesía, aun siglos antes del estupendo canto de Leopardi. En Portugal mismo, uno de los más hermosos de los sonetos de Antero de Quental es *El amor y la muerte*. Y ¿quién no recuerda la celeberrima poesía de Swinburne a Nuestra Señora de los Dolores, es decir, a Venus, la diosa del amor?” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas I* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 198).

O que poderia ter sido uma *e*-volução, um percurso para a *ek-sistência*, transforma-se em *in*-volução, em *in-sistência*, submersão do eu em si. A emergência do egotismo – “Se eu nunca a amei a ela nem a ninguém, se não amo senão a mim;”<sup>72</sup> “Ah, si hubiera sido capaz de quererla me habría salvado. Era para mí otro instrumento de venganza. ¿Acaso no me casé sino para hacer odiosos como yo, para transmitir mi odio, para inmortalizarlo?”<sup>73</sup> – agudiza o problema da incomunicabilidade a que se referia Schlegel, a propósito da ironia romântica.

Fracassada, no limite, a relação amorosa, a segunda via revelacional é a experiência estética, através do elemento circular que as narrativas de ambos os autores acabam por desenhar mediante processos diversos. Os recursos narrativos que tendem à circularidade discursiva concorrem para conferir ao espaço do romance um autotelismo fundador de uma cisão entre os planos do real e da obra que, entrando numa espiral de sentidos, através de uma metadiscursividade permanente, acaba por inventar-se mecanismos de propagação. O espaço do romance, exibindo-se textualmente como escrito, autotelicamente esclarecido e ficcionalmente vivido, através da *mise en abyme* tão comum a ambos os autores, quer por intervenções do autor como tal ou como personagem, quer por figurações de *alter egos* autorais que constituem uma autêntica *arquipersonagem*<sup>74</sup> de cariz egográfico,<sup>75</sup> emerge nisto como

<sup>72</sup> Vergílio Ferreira, *Estrela Polar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1992), p. 308.

<sup>73</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 692.

<sup>74</sup> A arquipersonagem é “a personagem ideal que, por sobreposição das personagens que conduzem a acção, se vai transformando e evoluindo ao longo da obra de Vergílio Ferreira” (Helder Godinho, *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira* (Lisboa: INIC, 1985), p. 251). A permanência de uma problemática, que se centraliza nesta arquipersonagem, conferindo desse modo uma unidade temática à obra de Vergílio Ferreira, é igualmente observada por María Zambrano, no que respeita à produção unamuniana: “Por cualquiera de sus obras que un lector ingenuo iniciase la lectura, siempre sentiría, a las pocas páginas, que se encontraba en un universo cerrado y sentiría, igualmente, que se le obliga a seguir un movimiento circular; un tema le llevará a los otros, un personaje a todos los personajes y, si quiere separar un trozo significativo, inmediatamente entrará en pugna con otros tantos con los que aparecerá indisolublemente enlazado” (María Zambrano, *Unamuno*. Barcelona: DeBolsillo, 2004), p. 71.

<sup>75</sup> Maria Lúcia Lepecki, *Le roman portugais contemporain* (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1984), p. 17.

o derradeiro espaço topolífico, um espaço de perduração, fundação de uma *alteridade* (o texto) que é uma *alternativa*:

a palavra mata o real. Fica a palavra, o real morreu;<sup>76</sup> O romance é um espaço de transfiguração, através da sua capacidade de transcendência: a arte é a transcendência emocionada de tudo. O que a arte acrescenta a todo o real é a sua transposição para o domínio do imaginário, o desdobramento do real no seu duplo de figuração transcendente.<sup>77</sup>

A narração configura assim uma série de universos alternativos à *situação* trágica do narrador, universos que o realizem, porque “contar la vida es un modo, y tal vez el más profundo, de vivirla”<sup>78</sup> e as personagens do romance têm essa “realidad íntima, la realidad real, la realidad eterna, la realidad poética o creativa.”<sup>79</sup> A emergência do projecto memorial/circular contra a linearidade teleológica de um tempo que a narrativa pretende anular, fazendo eco dessa

misteriosa necessidade (...) de tentar atingir o inatingível, o recomeçar sempre como se começasse, o persistir numa luta que jamais se ganhará;<sup>80</sup> porque escrever é começar sempre de novo (...) Escrever constantemente, recomeçar constantemente é reinventar a alegria do início (...) é recusar obstinadamente a certeza da morte.<sup>81</sup>

Esta emergência concretiza aquele terceiro tempo, transcendente, esférico, de Parrett,<sup>82</sup> traçando-se pela ilusão útil da escrita como a permanência de algo que “participe de mim e seja eu para lá da

<sup>76</sup> Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente 3* (Lisboa: Bertrand Editora, 1990), p. 118.

<sup>77</sup> Vergílio Ferreira, *Espaço do Invisível 5* (Lisboa: Bertrand Editora, 1998), p. 35.

<sup>78</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 485.

<sup>79</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 415.

<sup>80</sup> Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente 3* (Lisboa: Bertrand Editora, 1990), pp. 350-351.

<sup>81</sup> Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente 4* (Lisboa: Bertrand Editora, 1993), pp. 262-263.

<sup>82</sup> “J’appelle ce troisième Temps: Temps ambiant ou Temps-sphère. Ce Temps est sphérique: non plus une ligne, mais un cercle, non pas un cercle fermé mais un cercle en propension, une ‘couronne’ en propensions vers l’infini” (Herman Parret, “Réflexions saussuriennes sur le temps et le moi. Les manuscrits de la Houghton Library à Harvard”, M. Arrivé et Cl. Normand (dir.), *Saussure aujourd’hui*

morte e me testifique e recupera, me seja vida depois eu a não ser, me invente imortal na minha absoluta e inexorável finitude.”<sup>83</sup> Do mesmo modo, Miguel de Unamuno defende que o objectivo da sua obra é fundamentalmente o de criar “mi leyenda, mi novela, es decir la leyenda, la novela de mí, Miguel de Unamuno (...) He aquí que hago la leyenda en que he de enterrarme,”<sup>84</sup> segundo o lema do prólogo a *Cómo se hace una novela*, forjado a Santo Agostinho: *Mihi quaestio factus sum*. E, por isso, “¿para qué acabar la novela (...) ? Lo acabado, lo perfecto, es la muerte y la vida no puede morirse.”<sup>85</sup>

Através destas soluções revelacionais – o amor e a arte – o Homem mergulhará nas coisas querendo subtrair delas o máximo de intensidade, o máximo de prazer ou, se preferirmos, o máximo de esquecimento. Mas, mesmo que ele se forje estas ilusões úteis, a verdade estalar-lhe-á em todos os poros, como bem soube Schopenhauer, quando afirmava que o universo está em luta *para nada*.<sup>86</sup> A apoteose de aniquilamento será sempre esse assustador *silêncio dos espaços infinitos* de que nos falava Pascal.<sup>87</sup> O romance continua a ser, apesar de tudo, o *género do desencanto*.<sup>88</sup> A partir da sua condição finita e do sentimento trágico disso mesmo, o Homem tem ainda, porém, uma orientação para a existência que emerge da liberdade criativa que determina opções éticas fundamentais.

Para defender a vida, fundam Miguel de Unamuno e Vergílio Ferreira uma nova axiologia, um humanismo em que o ser humano se configura como um valor axiomático. Porque ele *não é livre de ser livre*, cabe-lhe ainda uma *decisão existencial*, diria Jaspers, que culmina na afirmação do valor da vida e do ser humano. Defendendo assim o humanismo integral, nasce uma nova e diversa experiência da

---

(*Colloque de Cerisy*) (Número Spécial de LINX, Université de Paris-Nanterre. Centre de Recherches Linguistiques, 1995), pp. 56-57).

<sup>83</sup> Vergílio Ferreira, *Estrela Polar* (Lisboa: Bertrand Editora, 1992), pp. 33-34.

<sup>84</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VIII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 734.

<sup>85</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VIII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 381.

<sup>86</sup> Alexis Philonenko, *Schopenhauer, Una filosofia de la tragedia* (Barcelona: Editorial Anthropos, 1989), p. 255.

<sup>87</sup> Blaise Pascal, *Pensées* (Paris: Gallimard, 1969), p. 59.

<sup>88</sup> Georges Lukács, *La théorie du roman* (Berlim: Éditions Gonthier, 1963).

esperança, anunciando que a morte *não deve ter razão contra a vida*, porque, como lembrava Sartre, “não há esperança senão na sua ação.”<sup>89</sup> Se a vida é, *entre duas obscuridades, um relâmpago* – “Dentro em breve serei o nada de antes de nascer. Entre um nada e outro estará a memória do que sou e será nada também. Em todo o caso, entretanto sou;”<sup>90</sup> – esse *em todo o caso* relatado a um *entretanto* é decisivo dentro desta nova axiologia, pois funda uma ética da resistência face à morte, do unamuniano ideal do quixotismo, do Homem revoltado tal como concebido por Camus, experiências que se ligam ao que Espinosa define como *conatus essendi*, instinto de conservação.

É onde a morte se faz um *a priori*<sup>91</sup> ou *interior à vida*,<sup>92</sup> mediante um sistema interpretativo, individual, desta. Explorada fundamentalmente por Heidegger, a dimensão hermenêutica da morte radicaliza a questão do seu sentido, mais do que do seu fundamento, não se tratando já de identificar o *quê* da morte, mas de resolver, resolvendo-se o sujeito nisso, o seu *para quê*: “Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿para qué?”<sup>93</sup> As obras em análise, consubstanciando esta experiência

---

<sup>89</sup> Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo* (Lisboa: Editorial Presença, 1970), p. 272.

<sup>90</sup> Vergílio Ferreira, *Nítido Nulo* (Lisboa: Bertrand Editora, 1983), p. 74. Trata-se de uma imagem efectivamente unamuniana: “Si la conciencia no es (...) nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces nada hay más execrable que la existencia” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 117); “Comprendemos todo lo lúgubre, lo espantosamente lúgubre de esta fúnebre procesión de sombras que van de la nada a la nada, y que todo esto pasará como un sueño, como un sueño, Apolodoro, como sombra de un sueño...” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 333); “miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 139).

<sup>91</sup> Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Losada, 1968).

<sup>92</sup> Georg Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (Barcelona: Península, 1986).

<sup>93</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 134. É por isso que Echevarría, em *Abel Sánchez*, afirma que mais do que um “¿Por qué nací?” deve o homem perguntar “más bien para qué nació” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 694). O *porquê* é inútil, como observa Unamuno, porque “la existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer,

da interiorização do tanatológico, configuram uma *meditatio mortis*, segundo a qual a morte não representa já apenas um *factum* mas ainda um *interpretativum*, através de uma inevitável consciencialização antecipadora da sua realidade que lhe confere um valor apofântico.<sup>94</sup> Assim, a aitiologia depende da teleologia, no que Unamuno precedeu e Vergílio Ferreira confirmou Heidegger e o seu conceito de projecção (*Entwurf*), mediante a exploração de uma existência referida ao sentido.<sup>95</sup>

A morte consciencializada liga-se directamente à experiência do desencanto existencial, através da sua antecipação não esperançosa, trágica, irreversível. Perante esta aporia, Miguel de Unamuno e Vergílio Ferreira deslocam a questão do grau da sua *possibilidade* ontológica para o grau da sua *justiça* axiológica. Não se trata, agora, de saber se pode o Homem abraçar o cúmulo do seu sonho – a resposta é sempre negativa –, mas de decidir sobre a permissão de que tal facto seja uma justiça. Porque o Homem tem ainda uma última palavra a dizer, escolhendo entre levar uma vida anexada ao valor da indiferença ou conduzi-la através da *dignitas*, com a sísifca persistência na vontade de viver, no *desejo*, com a persistência da “congoja de sobreviver y ser eterno.”<sup>96</sup>

É esta segunda possibilidade que os autores elegem, porque é nela que reside a grandeza do Homem sofredor do sentimento trágico da vida.

---

1966), p. 125). Por isso afirma que “hay que buscar un para qué. En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 126).

<sup>94</sup> A experiência da consciencialização da morte, a sua experiência existencial, que tem a forma da angústia existencial, de valor apofântico, tem igualmente um valor epistemológico: “Porque hay veces en que sin saber cómo ni de donde, nos sobrecoje de pronto y al menos esperarlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido, el sentimiento de nuestra mortalidad (...) No la muerte, sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema angustia. Y esta angustia, arrancándonos del conocimiento aparential, nos lleva de golpes y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas III* (Madrid: Escelicer, 1966), pp. 209-210).

<sup>95</sup> Dezső Csejtei, *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004), p. 71.

<sup>96</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 306.



Essa heroicização da existência é o feito que todo o Homem deve a si mesmo. Assim despojado dos critérios da *verdade* ou da *salvação*, restam ao Homem aqueles da *justiça* e da *dignidade*, ou seja da perseguição de um ideal da sua injusta finitude: “Merezcamos la inmortalidad, aunque no la alcancemos. Merezcamos no morir.”<sup>97</sup> A través de uma “visão total e resistente do mundo,”<sup>98</sup> o Homem persegue a sobrevivência, ainda, dos

sentimentos nobres do homem, (...), o milagre da ‘aventura’, ideal do moderno quixotismo. (...) o esforço de uma dignificação humana”, porque sobra ainda “um meio de lutar – até ao fim –, com os restos de dignidade que nem a morte vence, porque a justiça não morre.”<sup>99</sup>

É “por el que hayamos querido ser y no por el que hayamos sido, que nos salvaremos o perderemos,”<sup>100</sup> dir-nos-ia Miguel de Unamuno. “Não poderás vencer a morte” – acrescentava Vergílio Ferreira – “Mas impõe-lhe a vida como um bandarilheiro e verás que muitas vezes ela marra no vazio.”<sup>101</sup> O agonismo das personagens destes romances é, portanto, *exemplar*, e fala-nos da urgência de lutar “incesante e incansablemente con el misterio”, na esperança de que “la muerte nos torne a dar la vida.”<sup>102</sup> Porque – e esta é, na minha perspectiva, a proposta fundamental das literaturas de Miguel de Unamuno e de Vergílio Ferreira – e como aquele afirmava, reverberando Sénancour, *se é o nada que nos está reservado, é preciso fazer com que isso seja uma injustiça*<sup>103</sup>.

<sup>97</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas IV* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 1237.

<sup>98</sup> Vergílio Ferreira, *Promessa* (Lisboa: Quetzal, 2010), p. 176.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 1124.

<sup>101</sup> Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente 4* (Lisboa: Bertrand Editora, 1993), pp. 102).

<sup>102</sup> Miguel de Unamuno, *Obras Completas VII* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 971.

<sup>103</sup> Unamuno repete, por isso, as palavras de Sénancour: “L’homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas II* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 209), como o fizera já Fidelino Figueiredo (*apud* García Morejón, *Unamuno y Portugal* (Madrid: Editorial Gredos, 1971), p. 500), que com ele manteve fortes afinidades: “fazer desesperadamente por não merecer a morte

---

ou, por conversão lógica, fazer por merecer essa almejada imortalidade”. Erige em torno delas a sua própria ética : “Conozco un hombre desdichado que, bajo el peso de la perspectiva de ultratumba, pelea con todas sus fuerzas por hacer que si le está destinado el anonadarse la conciencia sea este anonadamiento una injusticia, por merecer la inmortalidad, por hacerse en cada cosa en que se empeña o le empeñan insustituible (...) obro para no merecer la muerte completa e irrevocable, para todos mis hermanos piensen cuando yo muera que no debía haber muerto, que me hice insustituible” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas IV* (Madrid: Escelicer, 1966), pp. 1239-1240): “Merezamos la inmortalidad, aunque no la alcancemos. He aquí un robusto cimientto de actividad. Merezamos no morir” (Miguel de Unamuno, *Obras Completas IV* (Madrid: Escelicer, 1966), p. 1237).