

Quixote e a Fome: ensaio sobre o trágico em Unamuno/*Quixote and hunger: essay on tragic in Unamuno*

Gustavo Racy¹

RESUMO

Há uma teoria, oriunda da doutrina de Schopenhauer e Kierkegaard, que diz que o estatuto ontológico do homem é trágico, pois nasce com a experiência da finitude e conseqüente busca pela compreensão da vida. Isso implica dizer que a relação entre vida e morte é que compõe este estatuto. Para Unamuno, pai desta teoria e filósofo pouco conhecido entre nós, só é possível compreender o homem a partir da antítese concreta composta por vida e morte. Se nascemos e logo experienciamos a finitude, então vivemos desde o começo uma agonia de existir, causada pela busca racional do sentido da existência. Esse sentido, entretanto, é puramente contrarracional, uma vez que a única certeza racional que temos – a morte – não pode ser explicada racionalmente. Assim sendo, o filósofo espanhol se embrenha pelos caminhos da reflexão que possam levar a apontamentos sobre a vida e sobre questões, segundo ele, fundamentais. Este artigo tem como objetivo identificar e debater alguns destes caminhos, que vão desde a ontologia à filosofia da religião e daí à ética e à estética.

Palavras-chave: Unamuno, Estética, Quixote, Tragédia.

ABSTRACT

There is a theory that comes from the doctrines of Schopenhauer and Kierkegaard, that establishes the ontological status of men as tragedy, for it is born with the experience of death and consequent search for the understanding of life. In that is implied that the status is made by the relation between life and death. If we are born, and soon experience finitude, then we live ever since the beginning an agony of existing, caused by the rational search for the sense of existence. This sense, however, is purely counterrational, once the only rational certainty we have – death – cannot be explained rationally. This article has as its objective to debate some of these paths, that go from ontology to philosophy of religion e from there to ethics and aesthetics.

Keywords: Unamuno, Aesthetics, Quijote, Tragedy

Saberemos cada vez menos o que é um ser humano.

Livro das Previsões.

¹ Mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP. Bacharel em Ciências Sociais pela PUC-SP e em Filosofia pela Universidade Mackenzie

No fim do Século XIX, a Espanha viu surgir um grupo de pensadores, poetas e ensaístas que criticou a situação de seu país natal. Marcado pela Guerra Hispano-Americana e pela perda de colônias como Porto Rico, Cuba e Filipinas, esses jovens pensadores, fortemente influenciados pelo socialismo, ganharam destaque principalmente no campo literário, mostrando ao mundo escritores como Pio Baroja e Antonio Machado, além do grande dramaturgo Ramón María del Valle-Inclán. Mas a chamada Geração de 98 não se resumiu às Letras. Outro grande pensador surgiu neste meio, um filósofo, do qual pouco se ouve falar no Brasil, mas que é tido como um dos marcos do pensamento espanhol no Século XX, o basco Miguel de Unamuno y Jugo. Nascido em 1864, Unamuno foi forte crítico da Monarquia de Afonso XIII e da ditadura do General Primo de Rivera, durante a qual viveu no exílio nas Ilhas Canárias e na França. Mais tarde, apoiaria o início do governo franquista, se arrependendo profundamente e vindo a se tornar um dos mais duros críticos do ditador.

O ponto de partida para que investiguemos um problema cardeal na filosofia de Unamuno reside no problema da condição existencial do homem. Uma das grandes preocupações do filósofo foi pensar o Ser Espanhol, isto é, o significado do que é ser espanhol, sem com isso cair numa análise antropológica de sua cultura ou numa teoria social. Exatamente por isso, é difícil operar com clareza o pensamento de Unamuno. Uma vez que o filósofo detestava abstrações, como podia ele pensar num Ser, cuja essência fosse encontrada sem a operacionalização de conceitos abstratos ou sem a recaída numa metafísica?

A resposta deve ser encontrada ao se partir do fato de que Unamuno não se preocupa com a essência do Ser, mas com as formas reais ou materiais de sua existência. A materialidade ou a realidade do homem baseia-se, para o filósofo, na própria consciência de si. É a consciência de nossa corporeidade e de nossa vida que nos assemelha, mas não pela existência própria do meu ou do seu corpo, mas por sua finitude, pela certeza da morte. Isto significa dizer que a condição existencial do homem é dada pela inevitabilidade de sua inexistência. É a certeza da morte que nos faz humanidade. À verdade cartesiana da *res cogitans* Unamuno opõe a afetividade ou a sentimentalidade. E é esse homem afetivo, de carne e osso - do qual estamos seguros da existência pela morte - que deve ser o ponto central da filosofia. A filosofia

deveria responder à necessidade de formarmos uma concepção do mundo e da vida total e unitária capaz de gerar um sentimento e uma ação, uma conduta. “*Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía [...] brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma*” (Unamuno; 2004:28). Daí surge a concepção de Unamuno sobre a condição existencial do homem: a vida é e só pode ser agonia. Pois a conduta humana mostra que, diferentemente da premissa hegeliana da realidade do racional e da racionalidade do real, aquilo que experienciamos como real é precisamente irracional, e vice-versa, o que faz com que nossa vida se paute primordialmente pelo apetite, pela vontade de viver, uma vez que nossa racionalidade nos mostra uma coisa e nossa experiência nos mostra o contrário. O homem concreto, de *carne y hueso*, é como tudo, uma coisa que, conforme nos mostra Spinoza em sua *Ética* é “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (Spinoza; 2009:13). Além do fato de que, conforme a primeira proposição da *Ética*, uma substância é, por natureza, relativamente à suas afecções. Esse preâmbulo à *Ética* de Spinoza é interpretado da seguinte forma por Unamuno: o homem, além de conhecer sua existência pela consciência da finitude desta existência mesma, não é senão conato, esforço para continuar existindo, posto que é substância, *res*, e à natureza da substância pertence o existir (proposição 7). É verdade que toda substância, para Spinoza, é infinita. E é exatamente esse o nó górdio da vida humana para Unamuno. O homem quer ser infinito enquanto substância dotada das categorias que conhecemos quando vivos. A crença na imortalidade, a criação de sistemas de crenças, vêm exatamente desta insegurança, desta incerteza sobre a morte.

Explicitemos a questão da seguinte forma: sou matéria (carne e osso) e descubro que definho. Descubro então que a única certeza, a morte, não pode ser explicada racionalmente, o que contradiz com a ideia que eu, como substância, deveria ser infinito, ideia a que cheguei de forma racional. Nasce então, um conflito agônico que remete à minha própria existência enquanto ser. O que percebo racionalmente não explica o que percebo vitalmente. O racional, portanto, é antivital, e o vital é antirracional. Daí surgem os dois princípios pelos quais o homens passam a operar: um princípio de unidade, que atua no espaço

por meio de nosso corpo; e um princípio de unidade, que atua no tempo por meio da memória, base da personalidade individual, e da tradição, baseada na personalidade coletiva. Numa espécie de fenomenologia, Unamuno explica ser a humanidade em si a única consciência possível. E essa consciência - dada a situação existencial do homem - nos apresenta a uma vida de contradições.

A partir desta concepção trágica do homem, Unamuno pensa a Filosofia como um desafio: o de conciliar as necessidades intelectuais e as necessidades afetivas do homem.

O grande erro da filosofia foi, até a modernidade, a cisão clássica entre materialismo e idealismo. Para Unamuno, tudo o que compõe o homem é e só pode ser matéria “[...] *es que nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada. Tiemblo ante la Idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia*” (Unamuno; 2004:75). A materialidade humana vive em conflito, inserida na oposição entre corpo e alma, razão e sentimento e o homem deve aprender a desprezar a razão, mas também a desprezar o sentimento. É preciso pensar o sentimento e sentir o pensamento. A tragicidade da vida encontra-se, portanto como uma dialética entre cada aspecto que compõe a totalidade do ser: vida e morte; vida física e vida psíquica; natureza e cultura. É essa dialética que origina a filosofia. O homem vive e, por isso, filosofa, seguindo velho adágio latino *primum vivere, deinde philosophare*².

Na sequência do pensamento de Unamuno, isto leva a uma espécie de teoria do conhecimento. Dado o estatuto existencial do homem, o paradoxo entre vida e razão e a agonia conseqüente, o desejo de imortalidade, a fome de vida, leva o homem a buscar o conhecimento. O conhecimento surge pela necessidade. O homem precisa conhecer para viver, mas quando descobre sua própria finitude e o problema de sua existência, passa a conhecer para conhecer, passa buscar, pela curiosidade, a verdade na vida. Conseqüentemente é a objetivação do instinto de vida que leva o homem a desenvolver o aparato psíquico e físico de cognoscência, que o leva a buscar o conhecimento como um fim em si mesmo. O homem, entretanto, existe

² Primeiro viver, depois filosofar.

individualmente somente por abstração. Para Unamuno, a individualidade é uma criação feita a partir da vontade de conservação do indivíduo, aquilo que Freud chama de pulsão de vida e remete diretamente ao problema da vontade em Schopenhauer. Objetivamente, para o espanhol, o homem não vive nem sozinho nem ilhado, razão pela qual esse mesmo homem não existe senão em sociedade. A fome de imortalidade, o instinto de conservação, é um fenômeno individual, mas o instinto de perpetuação, que é o amor em sua forma mais elementar é o fenômeno social fundante - fisicamente pela reprodução e intelectualmente pela linguagem - da razão enquanto conhecimento reflexo e reflexivo. É, portanto, a objetivação do instinto de preservação funda não somente a relação social, mas o aparato que nos permite compreendê-lo, a razão.

Essa vontade de perpetuação humana, que é a forma de transmissão do conhecimento, constrói a história do homem através da memória. Lembrar é uma forma que o homem encontrou de não morrer; uma forma trágica, entretanto, pois que iniciada no relato bíblico do primeiro assassinato no qual Caim mata seu próprio irmão não por pão, mas por um lugar na memória divina, ganhando a vida após a morte. A história é trágica, pois revela o não merecimento da morte, revelação esta coroada pela tradição cristã, filha das tradições hebraica e helênica, descobridoras da morte, na morte de Cristo, o homem perfeito que não devia morrer, mas que padece pelas mãos do próprio pai. A solução encontrada pelo cristianismo paulino, da imortalidade e salvação eterna da alma encontra satisfação para a vida individual, mas transforma-se em dogma ao ser racionalizada. Por isso Unamuno passa ao problema individual. A solução para a tragédia da vida só pode ser resolvida individualmente. Aquilo que nos move, a alma, é na verdade a consciência individual em sua integridade, consciência esta que pode mudar, se integrar ou se desintegrar. *“La idea de yo mi mismo soy yo [...] Se quiere dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene, a aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento. Y la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida”* (Unamuno; 2004:117). Todas as tentativas de captar a vida acabam por captá-la somente por sua negação. A história e a memória não buscam senão o morto, o passado, porque o vivo e o

presente se nos escapam da razão. A grande tragédia da vida não é, nem pode ser resolvida pela razão. É suficiente que essa mesma razão a nos exponha.

A essência do homem conforme exposto, é então uma dor vital, um sentimento de tragédia que nos remete à angústia da finitude. Ser “*equivale a ‘tener conciencia de sí’, a ‘ser uno mismo’. El ser no se da sino en la conciencia refleja de si mismo, lo que Unamuno expresa por una forma reflexiva: serse*” (Meyer; 1961:18). Afinal, como antes dito, não podemos nos conceber como não existentes. O que não havíamos dito ainda, entretanto, é que o ser-se e a conseqüente consciência da vida e da morte, gera não só uma vontade de viver, uma fome de imortalidade, mas também um desejo inconsciente de aniquilação. A angústia e a tragicidade da vida vem não só do medo da morte e da fome de viver, mas de um desejo e uma negação recíproca de ambos. A isso Meyer denomina *antitética concreta*, uma pulsão de vida e uma pulsão de morte que coexistem e entram em conflito recíproco simultaneamente. Sem dúvida algo herdado de Schopenhauer.

Por isso a tragédia, para Unamuno, remete à própria forma da vida: ela é concebida não como um conflito entre Deus e o homem, o homem e outro homem ou o homem e a natureza, mas entre um nascido cuja individualidade é cindida e é precisamente essa luta que revela a existência reflexiva do ser-se. É essa mesma experiência que revela uma espécie de perversidade – senão monstruosidade – ontológica, pois revela que o remédio para a dor não é superá-la, mas elevá-la, por sal e vinagre, como diz Unamuno, pois o único momento em que não sentimos dor, o sono, é também o momento em que não somos, e é preciso ser. Isso deriva da interpretação unamuniana de Spinoza, à qual já nos referimos: seria natural ao ser continuar a ser, tal qual a substância. E essa vontade de ser, esse ser-se é necessariamente um querer ser tudo, um protesto desesperado contra o nada, que dá à concepção unamuniana do ser uma dimensão paradoxal, pois faz da experiência do ser uma experiência constante de perigo, pondo o próprio ser em risco.

O homem cria a História para aprender a lidar com sua mortalidade, com sua própria temporalidade. Mas ao contrário do que se pensa, de que a verdade se encontra no passado ou na preparação do futuro, para Unamuno, a verdade humana se encontra no intra-histórico, na dimensão presente de interioridade temporal. Não há passado nem futuro: o primeiro é memória e o

segundo projeção. Mas diferentemente da doutrina Agostiniana, o presente existe e é o único tempo a nosso alcance. A intra-história é a própria alma do tempo, composta da matéria humana e como ela, paradoxal. Ela é composta pela

“vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y em todos los países del globo se levantan a uma orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que, como la de las madréporas suboceánicas, echa las bases sobre que se alzan los islotes de la Historia” (Meyer; 1961:49).

Essa vida intra-histórica, esquecida e relevada é a substância real do tempo e das obras humanas, é o motor da progressão temporal da humanidade. É isso que compõe a tradição real da humanidade, que compõe aquilo que deveria ser transmitido entre as sucessivas gerações. Na intra-história há uma realidade intemporal que resiste contra o sacrifício da verdade do ser na busca do passado morto ou da mística do futuro.

A sociedade é um ser verdadeiro, uma realidade concreta que se constitui como um meio mais presente e imediato ao indivíduo do que o mundo sensível. Linguagem, instituições, técnica e ideais formam tudo o que suscita no indivíduo a tensão espiritual que o obriga a se mover. Quanto mais rico e diferenciado o ambiente social, tanto mais estimulado será o indivíduo. Mais estímulos não significam, entretanto, progresso ou evolução pessoal. Se a história nos mostra algo, segundo Unamuno é que quanto mais progride a sociedade – e é de se duvidar que seja progresso real – mais estagnado se encontra o pessoal. A sociabilidade, também não responde À questão ontológica.

A única solução visível é a de o homem criar-se e imaginar-se, como resposta à ameaça da aniquilação, entregando-se como ser de sonho, como nos dizem Calderón e Shakespere, ou, de acordo com Unamuno, ao ser de ficção. Somos um *ente de ficción*, pois para nós mesmos, somos somente a consciência que temos. A imaginação é, a partir daí, a principal característica do ser de ficção e é algo totalmente diferente de uma faculdade preguiçosa e vã: *“Es la lucha, lucha contra el anonadamiento, lucha sin descanso y sin*

esperanza que opone continuamente a la nada de un sueño que aquél le disputa siempre y que este vuelve siempre a ofrecer como objeto de disputa”.(Meyer; 1961:73). E esse sonho está em constante criação, se desfaz e volta a se fazer. Apesar das criações humanas, das instituições, da História, dos monumentos, minha tragédia se resume e só pode se resumir, em minha própria vontade de viver e por isso, o homem mais real, mais *res*, coisa é aquele que obra, revelando a origem agônica do ser. A coisa, isto é, a pessoa mesma, está inteiramente em sua aparição e inteiramente fora dela; “*su ser está y no está en su aparición, y está y no está, asimismo, fuera de ella: no está en ningún sitio y no es más que la antítesis del dentro y del afuera, de lo infinito y de lo finito*” (idem:84). O ser concreto é filho de seus atos, ainda que seus atos não sejam exclusivamente seus, pois sendo o homem social, busca socializar-se, e concretiza-se pela exterioridade de seus atos, suas conseqüências e causas. Obrar e viver, portanto, é escrever uma novela, pois a obra humana parte sempre de um drama.

Não à toa, a espécie de tipo ideal de homem que Unamuno cunha para os tempos difíceis de sua Espanha – e de todo o mundo – é aquele homem tão real quanto seu criador, o *caballero de la triste figura*, Engenhoso Fidalgo Don Quijote de la Mancha; aquela figura seca de carnes, enxuto de rosto, alto e amarelo. É Don Quijote, segundo Unamuno, a figura do trágico homem, cuja verdade reside “*en su alma [...] humana, y la verdad de su figura em que refleje esta tal alma*” (Unamuno; 1944:77-78). É esse mesmo cavaleiro que cunha boa filosofia e vive-a, sacando-a, como deve ser, do realismo que “*saca de las hazañas las facciones, que procede de dentro a fuera, centrifugo, volitivo, el que convierte los molinos en gigantes, no más insano que él que hace de los gigantes molinos, ni menos realismo que él, ni menos que él idealista.*” (idem:78). E é esse mesmo cavaleiro que, dito louco, obra muito mais do que os homens concretos, quer dizer, “reais”; pois obra ainda em espíritos ativa e vivamente, como tantos heróis. E sendo herói, não é mais do que a alma coletiva individualizada do povo no seio do qual surgiu. Herói é este que vive e peleja, e guia seu povo à luta e nela o sustenta, não menos real que os reais lutadores. Mais ainda, herói é aquele com a coragem – antes crer ser a coragem e não um triste destino – de desempenhar o papel do herói, irmão do funâmbulo ou do bobo. Afinal, o que é a percepção? Tomemos a palavra alemã

Wahrnehmung e veremos que ali, exposta e mostrando-se clara a olhos atentos, como os de Walter Benjamin – e por que não Unamuno? – lê-se a palavra “verdade”, (*wahr*). Por isso nos diz Benjamin (2004a:92) em um de seus fragmentos, que na percepção, “[...] *the useful (the good) is true [...] Madness is a form of peception alien to the community*”.

“*Obrar es existir, y ¡cuantos vivientes carnales, aprisionados en el estrecho hoy, obran menos que el sublime loco em que renació glorioso Alonso Quijano al perder, secándosele el cerebro, el juicio*” (Unamuno; 1944:80). Quijote é grandioso, pois é a figura da história humana, não mais do que a triste luta adaptativa entre humanidade e natureza, reduzida ao âmago do próprio ser na agonia da vida e da morte. E é sua aparente loucura que expressa isso; loucura que finda em triste lucidez, contínua, entretanto, contaminando seu fiel escudeiro Sancho Panza, o maior dos céticos. Céticos de fato, pois o verdadeiro cético não é o que descrê, mas o que desconfia. Como bem aponta Giorgio Agamben (2008), Don Quijote, como Montaigne em seus *Essais*, mostra que a experiência se tornou algo sempre possível de se realizar (fazer), sem, entretanto, dominar (ter), pois por trás de toda a loucura, de toda a fantasia, reside um homem de extrema lucidez capaz mesmo de afirmar saber quem é.

E o alcance de Quixote é tamanho que Unamuno chega a curiosamente abordar a representação do herói em alguns países nos quais foi representado: França, Itália, Alemanha, Inglaterra; concluindo ser o fidalgo representado em cada país de acordo com o espírito de cada povo, uma vez que o próprio Cervantes descreve seu personagem e muitas das representações européias não sigam a descrição. E ainda que Quijote possa, num primeiro momento, expressar o homem *castellano* moderno em figura, atinge a universalidade pela representação de acordo com os humores dos países que o lêem. Pois que há algo na alma do pobre – pobre de fato? – cavaleiro, que expressa a alma e o espírito do homem que luta pela vida, pois quer vivê-la, e para vivê-la é preciso obrar, criar, lutar contra gigantes. “*Y es que la locura de Don Quijote es fictícia [...] El Quijote está escrito bajo el signo del desengaño. Una mirada crítica de escepticismo ante España, sus hombres y su vida tiñe las páginas del libro. En tales circunstancias*” – a Espanha do Século XVII – “*solo un loco podría hacer y decir ‘locuras’*” (Golacheca; 2009:10). É o peso da perda de experiência do

mundo moderno que dá ao cavaleiro da triste figura sua marca profunda na carne dos leitores, lúcidos primeiramente, como Sancho, para desembocar na loucura sensata da coragem de Quijote.

O pendor de Unamuno para a individualidade decorre de uma perspicaz observação sobre os avanços tecnológicos do *fin de siècle*. Loucos são os homens que não vêem em moinhos gigantes capazes de ameaçar os homens. Claro está o anacronismo da leitura de Unamuno, mas talvez tenha sido este trágico basco quem trouxe o significado maior que uma obra como o Quijote poderia ter em nossos tempos. Loucos de fato são os homens que perdem a capacidade de enxergar além do aparente. Quijote, lutando sozinho, resiste ao mundo e à vida que pretende lhe ditar o destino. E é o mesmo Quijote que, graças à essa resistência, resiste ao mesmo problema que Unamuno aponta, por exemplo, em Amor y Pedagogia: o problema da massificação. Quijote afirma-se indivíduo, ainda que contra todos e é por isso que termina por abrir os olhos a Sancho Panza. “*Para Unamuno, la verdad es experiencia más que conocimiento, vida más que acumulación de datos y saberes enciclopédicos*” (Barella; 2008:10).

Na história nem sempre evolutiva da civilização ocidental trocou-se o ideal de uma vida feliz pelo do progresso, da razão, da ciência e do tecnicismo, que satisfizeram senão sob a sombra da Ideologia. Contra isto é preciso agir, atacar. “*Pero con tino y cautela. La razón há de ser nuestra: arma. Lo es hasta del loco. Nuestro loco sublime, nuestro modelo, Don Quijote*” (Unamuno; 2004:297). Cavaleiro que soube se por em ridículo, e lutou por seu espírito, que é sua alma e seu corpo, lutou contra si mesmo; e não por ideias. E deixou a si mesmo, homem de carne e osso, pois quis ser todo e assim o querendo quis ser todos, e esse homem eterno vale mais que teorias. Cabe dizer, com Benjamin, que a tragédia se distingue do drama barroco (*Trauerspiel*), “*through the different ways they relate to historical time. In tragedy the hero dies because no one can live in fulfilled time, He dies of immortality. Death is an ironic immortality; that is the origin of tragic irony*” (Benjamin; 2004c:56). E poderíamos ir além, com a constatação, também de Benjamin, de que a Tragédia é situada nas leis governantes da palavra falada entre os seres humanos. “*Tragedy is not just confined exclusively to the realm of dramatic human speech; it is the only form proper to human dialogue. That is to say, no*

tragedy exists outside human dialogue, and the only form in which human dialogue can appear is that of tragedy” (Benjamin; 2004b:59)

Don Quijote é a imagem da tragicomédia que é a vida humana, lutando por imortalidade e eternidade, estrangulando por vezes a fé, por vezes a razão. E deixou-nos, no terreno destroçado da Cultura, o clamor pela vida, e por vencer a vida, dando-se a ela para que ria. Deixou-nos a missão de viver, pois a vida não deve ser compreendida, senão vivida. “*Si, como dicen algunos, Don Quijote murió en España y queda Sancho, estamos salvados, porque Sancho se hará, muerto su amo, caballero andante. Y en todo caso, espera otro caballero loco a quien seguir de nuevo*” (Unamuno; 2004:308).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Infância e História. In. *Infância e História. Destruição da Experiência e Origem da História*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG; 2008.

BARELLA, Julia. Introducción. In. UNAMUNO, Miguel de. *Amor y Pedagogía*. Madrid: Alianza Editorial; 2008.

BENJAMIN, Walter. Perception is Reading. Trad. Rodney Livingstone. In. BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael J. (Orgs.) *Walter Benjamin Selected Writings. Volume I, 1913-1926*. Cambridge: Harvard University Press; 2004a.

_____. The Role of Language in Trauerspiel and Tragedy. Trad. Rodney Livingstone. In. BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael J. (Orgs.) *Walter Benjamin Selected Writings. Volume I, 1913-1926*. Cambridge: Harvard University Press; 2004b.

_____. Trauerspiel and Tragedy. Trad. Rodney Livingstone. In. BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael J. (Orgs.) *Walter Benjamin Selected Writings. Volume I, 1913-1926*. Cambridge: Harvard University Press; 2004c.

_____. *The Origin of German Tragic Drama*. Trad. John Osborne. London: Verso; 2009.

GOLACHECA, José. Introducción. In. CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha I*. Madrid: Mestas Ediciones; 2009.

MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Trad. Cesareo Goicoechea. Madrid: Editorial Gredos; 1961.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica; 2009.

UNAMUNO, Miguel de. *El Caballero de la Triste Figura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe; 1944.

_____. Vida e Historia. In. *Autodialogos*. Madrid: Aguilar; 1959.

_____. *Del Sentimiento Trágico de la Vida*. Buenos Aires: Longseller; 2004.