



Sociedade e Estado

ISSN: 0102-6992

revistasol@unb.br

Universidade de Brasília

Brasil

da Silva Santos, Elisângela
As correspondências entre José Enrique Rodó e Miguel de Unamuno: o reencontro
intelectual da Pátria Mãe com a Pátria Filha
Sociedade e Estado, vol. 31, núm. 1, enero-abril, 2016, pp. 165-188
Universidade de Brasília
Brasília, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339945647009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

As correspondências entre José Enrique Rodó e Miguel de Unamuno: o reencontro intelectual da Pátria Mãe com a Pátria Filha*

Recebido: 22.03.14

Aprovado: 21.10.15

Elisângela da Silva Santos**

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar alguns temas presentes nas correspondências trocadas entre os autores José Enrique Rodó (1871-1917) e Miguel de Unamuno (1864-1936). Nessas cartas, podemos perceber um projeto intelectual que tinha como proposta traçar um intercâmbio de ideias e de relações entre a Espanha e a América Latina. Dentre os temas discutidos estão: os debates em torno de seus livros; a construção de um espírito coletivo com vistas a uma aproximação entre a Antiga Pátria Mãe e a Antiga Pátria Filha; suas produções ensaísticas; as condições políticas e históricas vivenciadas por Espanha e Uruguai; o positivismo e o idealismo; por fim, a religião e a ciência. Todos esses elementos foram debatidos pelos autores e serão retomados no texto com a finalidade de perceber em seus escritos uma aliança intelectual e espiritual entre os países envolvidos neste processo de colonização.

Palavras-chave: correspondência, intelectualidade, América hispânica, José Enrique Rodó, Miguel de Unamuno.

Introdução

José Enrique Rodó (1871-1917), ensaísta e pensador uruguaio, e Miguel de Unamuno (1864-1936), ensaísta, romancista, poeta e pensador espanhol, mantiveram contato através de correspondências durante mais de 15 anos. O objetivo deste texto é retomar os conteúdos destas cartas, na tentativa de perceber um projeto intelectual que visava estabelecer diálogos que facilitassem a compreensão do contexto político, social e cultural no qual os seus países estavam inseridos. Percebemos que essas correspondências apontam para a discussão desses autores sobre seus processos criativos e, embora sejam tomadas como ponto de partida para a análise – uma vez que muitos conteúdos nos oferecem a oportunidade de discutir o contexto intelectual e social expressivo em que foram debatidos pelos autores –, o texto também trará outras fontes de pesquisa.

De acordo com Marcos Antonio de Moraes (2007), o estudo da correspondência pode abrir três perspectivas de estudo, sendo a primeira a sua recuperação como expressão testemunhal que define um perfil biográfico; a segunda seria a possibilidade de exploração do gênero epistolar, que procura apreender a movimentação

* Este texto é resultado de uma pesquisa realizada na Universidade Complutense, Madrid, no ano de 2012, momento em que finalizava a pesquisa de doutorado e me deparei com a temática das relações entre a intelectualidade espanhola e latino-americana; na ocasião, não tive a oportunidade de incluir o texto na versão final da tese (defendida em março de 2013), pois o objetivo era trabalhar os pensamentos e projetos para a nação de Monteiro Lobato e de José Enrique Rodó, de forma comparativa. Ressalto ainda que tive o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

** Doutora em ciências sociais pela Universidade Estadual Paulista (FFC-Marília). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Goiás/Campus Jataí.

nos bastidores da vida artística de um determinado período; e o terceiro viés possível é aquele que enxerga o gênero epistolar como “arquivo de criação”, espaço onde se encontram fixadas a gênese e as diversas etapas de elaboração de uma obra artística:

A crítica genética, ao considerar a epistolografia um “canteiro de obras” ou um “ateliê”, busca descortinar a trama das invenções, o desenho de um ideal estético, quando examina as faces dos processos de criação (Moraes, 2007: 30).

Como veremos, as cartas trocadas entre Rodó e Unamuno abrem possibilidades para estas três perspectivas descritas por Moraes (2007). Nosso principal interesse é analisar o movimento empreendido por ambos os pensadores, no que diz respeito ao contexto político e social que marcou o ensino de “reaproximação” entre a Espanha e a América Latina.

As correspondências entre os autores foram compiladas por Emir Rodríguez Monegal (1957) e publicadas nas *Obras completas de José Enrique Rodó*, tendo sido classificadas por Monegal como a mais valiosa de seu epistolário¹.

1. Dentre os correspondentes de Rodó, que estão compilados em suas *Obras completas*, estão: Leopoldo Alas, Joaquín de Salterain, Juan Francisco Piquet, Rafael Altamira, Rubén Darío, Alberto Nin Frías, Luis Ruiz Contreras, Max Henríquez Ureña, Pedro Henríquez Ureña, Carlos Arturo Torres, Horácio Quiroga, dentre outros.

A través de sus cartas, Rodó y Unamuno exponen lo mejor de sus naturalezas profundas y dibujan el leal contrapunto de los espíritus comprometidos en dos zonas tan distintas del mismo mundo espiritual: la estética, la religiosa. Del contraste de la oposición, se va formando una curiosa armonía (Monegal, 1957: 1.300).

Essa “harmonia” expressa nas cartas é o resultado de um intenso debate travado por Rodó em seus livros: a integração continental, tendo como traço comum a relação com a Espanha. Seu programa essencial reivindicava o dever de prosseguir a “luta intelectual” iniciada pelos “homens do passado”, cujo principal objetivo era a formação da cultura latino-americana.

Segundo Rodó, o problema fundamental da literatura produzida após a independência política era visto como questão crucial a ser enfrentada, pois a tendência dos “novos rumos” era cada vez mais o distanciamento da “Pátria-Mãe”. Rodó alude à necessidade de permanência dos traços espanhóis na cultura hispano-americana como algo indispensável para o desenvolvimento cultural da ex-colônia.

As cartas de Rodó trocadas com Unamuno tinham o objetivo – como afirmou o primeiro – de construir uma harmonia espiritual da “raça espanhola”, um aspecto fecundo tanto para os espanhóis quanto para os hispânicos. As características comuns a estes pensadores seriam: a superação do positivismo, um maior apego ao humanismo e a um idealismo pautado na aristocracia intelectual.

Neste sentido, o exercício de discutir suas correspondências pode nos auxiliar na compreensão de muitos temas resgatados por estes escritores, que estavam em processo de criação de projetos intelectuais para seus respectivos países. Além disso, também retoma a questão da colonização, reexaminada por personagens pertencentes aos dois lados do mesmo processo: o antigo colonizado e o antigo colonizador.

Primeiras impressões: debate em torno de *Ariel*

As correspondências se iniciaram entre ambos, a partir de 20 de março de 1900, quando Rodó tomou a iniciativa de enviar a Unamuno um exemplar de seu recém-lançado livro *Ariel*. A carta demonstra uma postura muito respeitosa e educada da parte de Rodó, que se comporta como se fosse um aluno interessado em ouvir a opinião do mestre mais experiente.

Es, como usted verá, obra de acción, si así puede decirse; he querido hablar a la juventud a la que pertenezco, a la juventud de América, sobre ideas cuyo interés y oportunidad me parecen indudables; y si no pareciera una aspiración presuntuosa, agregaría que he ambicionado iniciar, con mi modesto libro, cierto movimiento de ideas en el seno de aquella juventud, para que ella oriente su espíritu y precise su programa dentro de la vida social e intelectual de las actuales sociedades de América (Rodó, 1957: 1.300).

O livro *Ariel* inaugurou a carreira de Rodó como escritor profissional. Foi lançado quando o autor tinha 29 anos. Trata-se, como ele afirma na carta acima, de um livro destinado à juventude latino-americana. Nele Rodó retomou as personagens da peça *A tempestade* (1611), de Shakespeare. Ariel, Próspero e Caliban são personagens-metáforas utilizadas na tentativa de inserir e atualizar a discussão da colonização e do futuro do continente².

O contexto de surgimento de *Ariel* estava marcado pela influência norte-americana sobre as ex-colônias espanholas. Em 1898, a Espanha perdia seu domínio sobre Cuba, Porto Rico e Filipinas, suas últimas colônias, e os Estados Unidos desponham como uma “potência” em ascensão. Conforme Hans-Joachim König (1987), os Estados Unidos eram suficientemente poderosos militar, econômica e politicamente, a ponto de expulsarem a Espanha de Cuba e estabelecerem uma esfera de influência no Caribe. A ideia era que a proteção dos Estados Unidos impulsionaria o desenvolvimento de Cuba, e somente um país politicamente estável e sem rivalidades internas poderia beneficiar-se de suas riquezas naturais e do tesouro de seu solo, sem o medo de interferências europeias.

2. Para alguns autores, como, por exemplo, Irmtrud König (2008), a obra de Ernest Renan, intitulada *Caliban: suite de la tempête: drame philosophique*, escrita em 1878, também pode ser lida como uma das influências de Rodó para sua obra *Ariel*. A obra abre com a personagem de Caliban solicitando sua liberdade a Próspero, que o aprisiona assim como o faz com Ariel. Ariel acredita em Próspero e o obedece fielmente, já Caliban revolta-se com sua condição de prisioneiro, e é visto como uma possível deflagração da democracia e da liberdade do povo, entretanto, conforme Renan, tratava-se de uma democracia medíocre, que tentava nivelar os altos valores espirituais, até então pertencentes aos nobres. O desenho das personagens feito por Renan estabelece o conflito entre liberdade e servidão, pensamento religioso e pensamento humano, anjo e diabo, burguesia/nobreza e povo etc. O intuito de Caliban é lutar pela liberdade dos servos, por isso passa a ser visto como “o povo”, o que, nesta quadra da história da França, era uma alusão ao processo de democratização da sociedade.

3. Numa passagem de *Ariel*, com referência ao trabalho de Tocqueville, Rodó afirma sobre os Estados Unidos: “*Fuertes, tenaces, teniendo la inacción por oprobio, ellos han puesto en manos del mechanic de sus talleres y el farμες de sus campos la clava hercúlea del mito, y han dado al genio humano una nueva e inesperada belleza ciñéndole el mandil de cuero del forjador. Cada uno de ellos avanza a conquistar la vida como el desierto de los primitivos puritanos*” (Rodó, *Ariel*, 1957: 229).

4. Para Tocqueville, os homens das sociedades aristocráticas, comparados aos das democráticas, não se preocupariam em mudar de estilo de vida e condições de consumo, já que não conheciam outra maneira de viver; diferentemente dos homens das sociedades democráticas, por terem conseguido uma melhor condição de vida devido à forma laboriosa, portanto se agarravam às novas conquistas de modo incessante, temendo sua perda. Neste sentido, o autor acreditava que o bem material não seria um objeto de vida do aristocrata, pois este estava satisfeito e, portanto, voltava sua alma

Cuba saiu, contudo, prejudicada com o acordo feito com os Estados Unidos, que dificultaram a industrialização na ilha, pois a converteu no polo mais importante de abastecimento de açúcar nos Estados Unidos, obrigando os cubanos a importarem bens de capitais, produtos manufaturados e alimentícios. Deste modo, a ação dos norte-americanos conseguiu frear o desenvolvimento do país, que passou novamente a ser dependente de uma potência.

A crítica rodoniana construída em *Ariel* aponta para este “utilitarismo” norte-americano. No livro, a personagem Caliban aparece como a encarnação dos Estados Unidos da América e representa o desenvolvimento material desenfreado, o utilitarismo e o nivelamento feito por baixo, tudo isso em detrimento do desenvolvimento espiritual, do conhecimento elaborado e da delicadeza.

Quando el sentido de la utilidad material y el bienestar domina en el carácter de las sociedades humanas con la energía que tiene lo presente, los resultados del espíritu estrecho y la cultura unilateral son particularmente funesto a la difusión de aquellas preocupaciones puramente ideales que, siendo objeto de amar para quienes les consagran las energías más nobles y perseverantes de su vida, se convierten en una remota, y quizá no sospechada, región, para una inmensa parte de los otros (Rodó, 1957: 210).

Como vemos nesta passagem, Rodó criticava a utilidade material priorizada em detrimento do desenvolvimento espiritual e cultural; a personagem de Ariel representa, no livro homônimo, a juventude que necessita ser orientada, servido, talvez, como metáfora caracterizadora do continente latino-americano, no qual a cultura, a literatura e também a sociedade se encontravam em pleno processo de formação, portanto, deveria seguir os ensinamentos de Próspero, dono de uma “voz magistral” que ensina de forma profunda e espiritual.

Muitas afirmações categóricas feitas por Rodó com relação às características dos Estados Unidos da América estão fundamentadas nas impressões de europeus, como, por exemplo, em Aléxis de Tocqueville³, que, em seu trabalho sobre a democracia na América, defendia que o gosto pelo bem-estar material era geral entre os norte-americanos. Para o autor francês, o grande objetivo norte-americano se restringia em satisfazer as menores necessidades do corpo e em afluir às pequenas comodidades da vida, o que acabava dominando “universalmente os espíritos”⁴.

Rodó asseverou que a “concepção utilitária” e a “igualdade na mediocridade” estariam intimamente relacionadas e, em sua opinião, compunham o que se convencionou chamar, na Europa, de “espírito do americano”. Sua “grandeza titânica”

impunha-se mesmo aos mais cautelosos pelas enormes desproporções de seu caráter ou “pelas violências recentes de sua história”. No livro *Ariel*, a figura de Caliban teria estas características do “espírito norte-americano”.

Nessa obra, destaca-se a busca por uma identidade latino-americana embasada na herança clássica, cimentada nos valores espirituais. Próspero poderia ser encarado como a representação do continente europeu: experiente, depositário da alta cultura e transmissor dos “verdadeiros” valores originários da América hispânica.

Portanto, o contexto de publicação de *Ariel* retoma o assunto da primeira missiva de Rodó destinada a Miguel de Unamuno: o nascimento de um movimento de ideias, ou de uma “literatura de ideias” que começava a refletir sobre as condições da América naquele período. Para Rodó, a Espanha era o país que a América ainda considerava o “lar” de nossa raça e de nosso espírito.

Segundo Belém de Castro Morales (1995), a chamada geração de 1900, à qual pertencia Rodó, representou o trunfo do esforço intelectual e da luta pela cultura em um momento de grandes transformações.

Si algo identifica a los escritores de la generación del novecientos es su unánime desazón y protesta frente a la imposibilidad de fortalecimiento de un proyecto cultural que sirviera de marco a sus esfuerzos individuales. Los textos de Rodó muestran la reflexión más profunda – y, en ocasiones, angustiadas – sobre la precaria función del creador y del intelectual en las frágiles democracias americanas, así como la nostalgia por momentos de mayor orden social en los que el rumbo de las naciones era dirigido por grandes personalidades de la cultura (Morales, 1995: 127-128).

Nomes como Carlos Reyes (1868-1938), Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), Herrera y Reissig (1875-1910), Delmira Agostini (1886-1914), Florencio Sanches (1875-1910) e Horácio Quiroga (1878-1937) fizeram parte desta geração, e todos concebiam a literatura a partir de um plano universal cujo objetivo era incorporar a literatura uruguaia à grande tradição literária ocidental. Nem aqueles que se ligaram ao regionalismo (Viana, Quiroga, Sanches y Regules) se “reduziram” de modo estreito ao nacionalismo e tentaram transcender às limitações do regional. Neste contexto, Rodó via como benéfico o desenvolvimento da vida mental na cidade, pois ampliava as inquietações espirituais além do tema “nativo”⁵.

para outro sentido: o desenvolvimento espiritual.

5. Rodó orgulhava-se pelo fato de a capital de seu país, Montevideu, se apresentar como um dos centros da América mais culto e espiritualizado. Menos utilitária e menos mercantilizada do que Buenos Aires, por exemplo, o que se devia à sua relativa inferioridade material, por isso um estilo de vida ligado à estética e ao desinteresse material, onde se formou “*cierto espíritu de crítica vigilante y perspicaz y respiramos un ambiente más europeo*”.

A formação de um espírito coletivo

Para retomar a troca de cartas entre Rodó e Unamuno, percebemos que este responde à primeira carta de Rodó dizendo que lhe interessava muito o pensamento hispano-americano e também o espírito coletivo que havia na América Latina. Além disso, Unamuno diz que Rodó é um escritor “genuinamente platônico”, “sereno”, “nobre” e “equilibrado”, mas não deixou de tecer sua primeira crítica sobre a obra: um excesso de francesismo que não lhe agradava muito: *“su claridad, su método, su belle ordenance me hastían, veo en ellos siempre la sombra de Racine”* (Unamuno, 1957: 1301).

Miguel de Unamuno estava entre os pouquíssimos europeus a se interessarem pelo conhecimento das “coisas da América”. Na última década do século XIX, o interesse de Unamuno na América aumentou ainda mais; foi quando começou sua colaboração em diários e revistas do continente. Segundo Julio Cesar Chaves (1964), foi o momento em que iniciou seu “magistério epistolar”, trocando cartas periódicas com figuras americanas.

[...] ni España ni América solas y aisladas podrán imponer en estos tiempos tormentosos de potencias y bloques, su personalidad. Sólo una confederación espiritual podrá darle seguridad, bienestar, progreso (Unamuno apud Chaves, 1964: 25).

Assim como Rodó, Unamuno fazia parte de uma geração de intelectuais interessada nos problemas nacionais e históricos de seu país. Trata-se da Geração de 1898⁶. Esta foi a data do chamado “desastre imperial” (perda das últimas colônias) espanhol, ano do fracasso militar que abriu espaço para a meditação, com o retorno da história espanhola para o seu centro peninsular, momento em que voltam a olhar em seus “próprios espelhos” (cf. Cuneo, 1997). A questão de fundo posta por esta geração era de onde poderia bem vir a força para seguir e impulsionar a vida do país, que, conforme Unamuno, vivia sob um marasmo:

He aquí la palabra terrible: no hay juventud. Habrá jóvenes, pero juventud falta. Y es que la Inquisición latente y el senil formalismo la tienen comprimida. En otros países europeos aparecen nuevas estrellas, errantes las más y que desaparecen tras momentánea fulguración, hay el gallito del día, el genio de la temporada, aquí, ni esto: siempre los mismos perros y con los mismos collares (Unamuno, 1968: 132-133).

O programa da geração de 1898 buscava uma espécie de renascimento espanhol (*“hay que ser modernos”*), esta seria a única forma de arrancar o país de seu isolamento e marasmo, realizando uma verdadeira regeneração:

6. Faziam parte desta geração: Angel Ganivet (1866-1898), Pío Baroja (1872-1956), Azorín (1873-1967), Antonio Machado (1875-1939), dentre outros.

En el orden de las ideas, el sentido restringido de regeneracionismo supone una crítica del sistema concreto del régimen salido de la Restauración, que de la crítica del caciquismo resbala al antiparlamentarismo, de la crítica de los partidos tunantes pasa a la crítica de los partidos políticos, todo lo cual acompañado de una serie de medidas empíricas en las que apuntan numerosos brotes del sempiterno arbitrio hispánico (Lara, 1984: 57).

O que conseguimos perceber, até o momento, é que estes autores tinham como preocupação comum a formação ou uma reformulação (no caso de Unamuno) de seus respectivos países. Embora realizem também uma análise profunda dos problemas existentes, das identidades, da literatura e da cultura, da industrialização e da modernização, suas reflexões não constroem um tratado teórico, guarnecido de métodos científicos, sociológicos ou políticos. Envolvem sim todos estes temas sob a forma do ensaio.

O ensaísmo rodoniano e unamuniano

Para Belén de Castro Morales (2008), o ensaio hispano-americano aparece como espaço reflexivo para a gestação dos grandes projetos sociais, políticos e culturais que se sucederam no transcurso histórico do continente. E também é visto pela autora como o “laboratório” de renovação de formas e estratégias expressivas em constante processo de hibridizações discursivas e de elaborações interdisciplinares. Portanto, possui funções polivalentes⁷.

Desde o Modernismo, e ao longo do século XX, o ensaio literário situa-se como discurso reflexivo e interpretativo em diversos campos do conhecimento (literatura, estética, pensamento filosófico e político, crítica da cultura etc.). Também adotou diversos formatos: a carta, o artigo, o manifesto, o prólogo, o aforismo e o romance filosófico:

El ensayista, en su diálogo con el lector o consigo mismo, reflexiona siempre sobre el presente, apoyado en la sólida base del pasado y con el implícito deseo de anticipar el futuro por medio de la comprensión del momento actual (Gomes-Martinez, 1981: 30).

É interessante perceber que, nas cartas trocadas entre Rodó e Unamuno, o tema de seus ensaios é muito discutido, tanto que em muitos momentos assume a forma ensaística. Para retomar o tema da primeira carta de Rodó enviada a Unamuno, e a primeira resposta deste, Rodó envia uma segunda carta ao autor espanhol, em outubro de 1900, dizendo que de fato o pensamento francês o seduzia devido à espiritualidade, a graça, a fineza do gosto, a generosa amplitude. Além disso, afir-

7. Esses autores ensaístas, como disse Medardo Vitier (1945), estão fazendo a discussão de tudo e de uma só vez: higiene, arte, comunicação e novela; escola pública e legislação trabalhista; códigos de reabilitação do índio. Tudo se junta e se confunde, o indígena com a civilização branca, até as persistências coloniais mais vivazes em aspectos nocivos.

ma que estão no patamar de seus “deuses”: Renan, Taine, Guayau, Saint-Victor e Flaubert. Ao mesmo tempo em que não descarta o pensamento espanhol, pois, segundo ele, merecia sempre sincera e viva simpatia: *“Nadie más que yo admira a los representantes de verdadero mérito que quedan a la intelectualidad española”*. Dizia ter sempre os olhos fixos na Espanha, além de propor ao mestre Don Unamuno um trabalho que harmonize espiritualmente a “raça espanhola”.

Esta questão do forte apego rodoniano à França, segundo a concepção unamuniana, poderia fazer com que houvesse um afastamento grande de seus “semelhantes”. Para ele, o cosmopolitismo era um ideal buscado por muitos modernistas, mas não era sinônimo de universalidade, esta sim supõe o sentimento de eternidade, da tradição, já o cosmopolitismo impunha a construção de um homem sem o “intenso sentimento” individual, isso sim poderia unir a seus semelhantes.

Na visão de Unamuno, a influência deste cosmopolitismo importado da França estava prejudicando enormemente as repúblicas hispano-americanas, o que impedia o processo de universalização de suas culturas. Para ele, o artista deveria buscar inspiração em sua própria época e em sua própria pátria⁸.

O reencontro intelectual

De acordo com a tese de Donald Folgequist (1968), a guerra de 1898 foi o elemento que mais contribuiu para o renascimento de um sentimento de afeto e de filiação à Espanha, por parte dos hispano-americanos, além de despertar nos espanhóis a consciência de sua dívida cultural para com suas ex-colônias. Essa crise fez com que os espanhóis repensassem o descuido em suas relações com a América, e que buscassem uma espécie de reconciliação com suas antigas colônias.

Até então, havia desconhecimento e subestimação da América, por parte da intelectualidade europeia. Para esta, o mundo da inteligência terminava na costa atlântica de Portugal e Espanha (cf. Chaves, 1964). Para Roberto Fernández Retamar (1995), Unamuno é um característico pensador do subdesenvolvimento espanhol, pois reivindicava uma espécie de “africanidade” espanhola.

Proclama Unamuno la fraternidad entre los pueblos hispánicos, que se alcanzará mediante la igualdad. Igualdad entre España y América; igualdad entre todas las naciones hispanoparlantes. Para ello es necesario que todas trabajen en un mismo plan con idéntica personalidad e igualdad de derechos (Chaves, 1964: 31).

Segundo Unamuno, se a Espanha quisesse recuperar seu posto nas jovens nações americanas, que passavam pela “escarlatina francesa”, importava recobrar seu pres-

8. Conforme as explicações de Monegal (1957) sobre as cartas trocadas entre os autores, Unamuno escreveu a Leopoldo Alas quatro dias após escrever a Rodó num tom muito mais discrepante e menos educado dizendo que *Ariel* era uma doutrina do “ócio clássico”. Além disso, Unamuno escreve mais tarde uma crítica do livro na revista espanhola *La Lectura*, dizendo: *“Es una honda traducción al castellano no sólo al lenguaje, sino al espíritu – de lo que el alma francesa tiene de ateniense y de más elevado; es el aticismo sentido en francés por un hispanoamericano”*. (Unamuno apud Monegal, 1957: 1.307). Entretanto, Unamuno não deixa de atestar as qualidades do livro, mesmo se de modo discreto.

tígio intelectual e levá-lo à América sem aspirações utilitárias. As relações entre a Espanha e as que foram suas “filhas” não deveriam se restringir pelos princípios do direito internacional, mas sim por outros distintivos.

A ideia de “renascimento”, “regeneração” espanhola, posta por sua geração, relacionava-se a um âmbito hispânico maior, por isso o hispano-americano nunca seria considerado como um estrangeiro:

Pensamiento de la decadencia [en España] y pensamiento de la independencia [en Hispanoamérica] presentan notorias afinidades de fondo y forma. Buscar las causas y encontrar los remedios de la decadencia nacional, resolver los problemas de la constitución de la patria son operaciones del mismo sentido: de política en la amplia acepción etimológica del término, que lo refiere a la comunidad cultural en todos los sectores de la cultura y no sólo en el político en la acepción más estricta, pero que comprende también esta (Gaos apud Retamar, 1995: 147).

Para Royano (2000), 1898 representou um momento conjuntural dentro do mundo hispânico que deu lugar a um diálogo enriquecedor entre escritores de uma e outra margem do Atlântico. Em sua grande maioria, os intelectuais do final do Século XIX, questionaram os valores de uma cultura expansiva – a anglo-saxã – cuja impetuosa modernidade impôs-se sobre a tradição humanista da cultura latina que esteve na base da cultura Ibérica.

Em carta datada de 12 de outubro de 1900, Rodó inicia uma discussão sobre a solidariedade intelectual que deveria existir entre a Espanha e a América. Em suas palavras:

Nuestros pueblos (España por anciana, América por infantil) son perezosos para todo lo que signifique pensar o sentir de manera profunda y con un objetivo desinteresado. No importa; trabajemos recíprocamente los que formamos la minoría más o menos pensadora (Rodó, 1957: 1.305).

Em sua resposta a esta carta, de dezembro de 1900, Unamuno escreve:

¡Qué exacto lo que me dice de que España es anciana y América infantil! Hay que trabajar. Su obra de usted es la más grande, a mi conocimiento, que se ha emprendido últimamente en América. Hay que sacudir a los pueblos dormidos y que penetren en sus honduras, que en ellas nos encontraremos todos. [...] Tenemos un fin común, desde nuestros caminos nos animaremos y saludaremos y aún podremos darnos las manos porque de continuo se cruzan y

entrecruzan y se confunden. Y... es que hay caminos diversos. No, amigo Rodó, lo que nos une en realidad no es mucho, es todo. Es todo (Unamuno, 1957: 1.307).

Portanto, o que mais interessava aos dois autores era a realização deste cruzamento e entrecruzamento entre Espanha e Hispano-América. Unamuno, com relação a este projeto, criou o conceito de *hispanidad*, ao contrário de *espanholidad*, pois assim incluiria a todas as linhagens, todas as raças espirituais de origem hispânica⁹.

9. Muitas vezes, Unamuno utilizava o termo Ibero-América, para abarcar Portugal e Brasil. Achava absurdo que Portugal e Espanha, dois países com línguas afins, se mantivessem longe espiritualmente e que mantivessem pouca comunicação cultural.

Para Unamuno, a relação entre a América e a Espanha era marcada pela incompreensão e pelo preconceito, daí a necessidade do retorno, pela via da cultura, da intelectualidade e da linguagem. Esta seria indispensável para conhecer a evolução de um povo e entender a psicologia individual do ser humano. A língua é vista como o sedimento do pensar de um povo, pois é nela que o espírito coletivo deixa suas pegadas, por isso Espanha e América eram indissociáveis.

Em artigo publicado no livro *El mirador de Próspero* (1913), intitulado “La España niña” (com referência à América hispânica), Rodó defende uma grande originalidade continental latente, que deveria imprimir sentido à formação da América hispânica. Ao citar Unamuno, formula a seguinte proposta:

[...] contra el europeísmo invasor, predicado hoy por el alto y fuerte Unamuno. – Soñemos, alma, soñemos un porvenir en que a la plenitud de la grandeza de América corresponda un milagroso avatar de la grandeza española [...] (Rodó, 1957: 722).

Nesta passagem podemos observar que Rodó utilizava os escritos de Unamuno como uma espécie de fundamentação teórica para o seu projeto de formação da originalidade intelectual hispano-americana. Rodó fala acerca de um milagroso avatar da grandeza espanhola, ou seja, reclama a mudança, a renovação do continente que ainda se encontra em fase de formação, e que por isso poderia adquirir uma face original, contrária ao europeísmo invasor, mas que, ao mesmo tempo, conservaria a grandeza espanhola, necessária para o futuro americano. Em carta destinada a Juan Francisco Piquet, de janeiro de 1904, Rodó reafirma suas relações estabelecidas com a intelectualidade hispano-americana, citando dois de seus correspondentes: o mexicano Rafael de Altamira (1886-1951) e Miguel de Unamuno:

Acabo de recibir cartas de Unamuno y de Altamira, y ambos hablan, con coincidencia que me llama la atención, de síntomas y asomos de un próximo resurgimiento para España: de una gran sacudida que le hará recobrar todo el camino que ha perdido (Rodó, 1957: 1.273).

Intelectualidade e conflitos políticos

Outro tema bastante debatido nas missivas trocadas por Rodó e Unamuno diz respeito à questão da intelectualidade de seus países viverem processos de transformações sociais. Nas cartas de 1903, Rodó afirma: as condições para a produção de um intelectual excluem toda política impulsiva e anárquica.

Neste momento, tanto Rodó como Unamuno se queixam dos conflitos vividos em seus respectivos países. Este diz que o “politicismo” devora os intelectuais. Esta discussão trazida por Unamuno remete à instabilidade política vivida na Espanha entre os anos de 1902 a 1907. Os partidos políticos estavam divididos, passavam por um processo de reorganização, o que contribuiu para as profundas crises do governo. Esta situação é resultante da crise de 1898, momento em que vieram à tona os problemas econômicos, as questões militar e clerical.

Hoy todos tenemos aquí que alistarnos en el combate; el estado de la patria no permite labor puramente contemplativa ni el arte puro. Hay que sacrificar el cultivo del propio nombre, las naturalezas ansias de quedar en la historia literaria, a la santa labor de dar el espíritu al pueblo. Más que embotellar mi alma en uno o varios libros, tengo que derramarla entre los míos. Sembrarla en mi patria. Presumo que la sacudida será honda y llegará a las entrañas religiosas del pueblo. Hay que hurgarlas. El pobre duerme; le han educado a delegarlo todo. El ciudadano económico lo delega en el usurero; el ciudadano político, en el cacique; el religioso, en el cura y los tres de cobran caro, el primero el capital que le presta, el segundo la influencia, el tercero la gracia divina averiada que le revende. En vez de darle una luz para que por sí mismo se busque y abra su camino de eternidad, se le metió en un carro y en él se le lleva a oscuras por caminos que desconoce. Más parece que despierta, sobre todo en las ciudades (Unamuno, 1957: 1.316-1.317).

Rodó escreveu a resposta a esta carta a Unamuno sob um tom esperançoso com relação ao desenvolvimento de uma política nacional¹⁰ “menos bárbara”:

De mi país nada nuevo ni bueno puedo decirle. La guerra civil no es cosa nueva, tratándose de pueblos donde parece haber arraigado casi como una diversión o sport nacional. Sin embargo, aunque tal guerra sea cosa triste, injustificable y vergonzosa, y nos perjudique y afrente, he de decir a usted que no considero el porvenir inmediato de estos países con el criterio pesimista de muchos; creo que los males de ahora pasarán; percibo que, en medio de tantas tribulaciones, vamos adelante, aun en lo político y administrativo, y veo tanta vitalidad, y tanta riqueza, y tanta fuerza almacenada en

10. As guerras civis endêmicas – outro aspecto sobressalente na história uruguaia do século XIX – foram sintomas da tentativa de inserção do país numa nova ordem política, pautada no republicanismo. Os dois partidos tradicionais, Blancos (Partido Nacionalista) e Colorados, disputavam a conquista do poder e o governo central era incapaz de impor, até então, sua autoridade sobre uma sociedade de “criadores de gado”, cuja mentalidade se pautava no mando local, num conceito próprio de vida civil e, principalmente, de proteção da propriedade. Para Alberto Zum Felde (1967), após a independência, foram quase 50 anos de guerras e revoluções. Isso correspondeu ao momento mais trágico da história uruguaia, marcado pela luta dos “bandos” tradicionais que disputavam o poder, provocando violentas convulsões. Em 1875, José Pedro Varela (1845-1879), político, escritor e educador descreveu esta situação do seguinte modo: “En cuarenta y cinco años de vida independiente hemos tenido diecinueve revoluciones [...]”. La guerra es el estado normal de la República” (Varela apud Ibañez, 1968: 4).

estas tierras bendecidas por la Naturaleza, que tengo por cuestión de tiempo el triunfo sobre los resabios del pasado y el predominio definitivo de los hombres de pensamiento sobre los caudillos levantiscos (Rodó, 1957: 1.317-1.318).

Nesta carta, Rodó reclama ainda da falta de tempo disponível para escrever para o já considerado amigo Unamuno, devido suas atividades também como deputado¹¹. Neste momento, as cartas começaram a ficar mais esporádicas, entretanto, Rodó reconhece que mudou positivamente suas ideias desde que começaram a trocar as cartas, e que seu espírito evoluíra muito.

É interessante apontar que tanto Rodó como Unamuno perceberam a posição dos intelectuais como algo necessário para suas nações. Segundo Mannheim (1982), os intelectuais são capazes de operarem “sínteses de perspectivas”, além de movimentos ativos da tentativa de atuarem numa missão civilizadora. Em carta de novembro de 1901, Unamuno fala de seu projeto educacional a Rodó:

Y ahora otra batalla me llama. A la vez que avanzo lentamente (festina lente es lema mío) en mi novela, trabajo en mi ensayo sobre la Libertad para decir a este mi pueblo español que lo que necesita es cultura más que libertad. La libertad aquí sería un mal, tomada en abstracto. La libertad de enseñanza, [...] significaría de hecho que no habrían de enseñar más que los frailes; para que proclamemos la libertad de conciencia es antes preciso que hagamos la conciencia que ha de ser libre. Quiero proclamar el Kulturkampf español y erigir una bandera de la cultura. Somos aquí una minoría de europeos, educados a biberón científico, que tenemos el deber y el derecho de imponernos a una mayoría de berberisco, para quienes la libertad sería un mal. Una dictadura civil pedagógica es lo que aquí se impone, una tutela ejercida por los intelectuales. Otra cosa sería la barbarie. Espero que este escrito mío produzca agitación aquí (Unamuno, 1957: 1.309).

É interessante apontar como os projetos dos dois autores se entrecruzam de forma importante no que se refere à postura do intelectual como detentor de uma personalidade integral. Pode-se perceber a presença de um corpo de ideias pertencentes ao mesmo momento na antiga metrópole e em suas antigas colônias, tais ideias possuem continuidades e a mesma temática; conforme Belém de Castro Morales (1995), são autores que se consideravam responsáveis pela regeneração moral e intelectual de suas sociedades. Percebemos que ambos resgatam o passado de seus países com perspectivas de futuro, por mais que não façam parte do mesmo processo político-econômico: o fim da era dos impérios para a Espanha, e a configuração de Estados-nações na América Latina.

11. O autor de *Ariel* foi deputado por Montevideu durante três períodos: (1902-1905; 1907-1911 e 1912-1915). Para Jorge Cencio Silva (1972), os traços básicos de sua atuação como político eram: a tolerância, a atuação pela pacificação do país, o fim do ódio partidário, entre Blancos e Colorados, que marcaram as décadas anteriores do Uruguai, uma luta civil franca e sem violências, além da defesa da organização legal da República.

Rodó concebia o intelectual como consciência de uma época e como guia de opinião. Não admirava os chamados especialistas de determinado ramo do saber, mas sim aqueles que conheciam e contribuíam na direção das principais correntes de cada momento, aqueles que ele denominava os “pensadores”, os “removedores de ideias”.

Conforme François Meyer (1962), toda a obra de Unamuno explora a temática da necessidade militante de despertar inquietudes naqueles que insistem em permanecer sob dogmas. Não aprovava a chamada “literatura pura”; acreditava na literatura de cunho pedagógico, que integrava escritor e leitor. Além disso, acreditava na necessidade de o artista possuir um fundo cultural variado, pois o estreito horizonte do intelectual era o que limitava o seu pensamento e, por consequência, seu coração.

Em Unamuno, a ciência, por mais elaborada e profunda que fosse, não é redentora da vida, uma vez que esta necessita de certo idealismo:

A todos nos enseñan lo que es ciencia, y lo olvidamos al tiempo mismo que lo estamos aprendiendo, en un solo acto. Olvidamos que la ciencia es algo vivo, en vías de formación siempre, con su fondo formado y eterno y su proceso de cambio (Unamuno, 1968: 19).

Tanto para Rodó como para Unamuno, a faculdade específica do crítico é realizar um testemunho excepcional de seu tempo; são pensadores que notam as mudanças históricas e que conseguem defini-las, além de proporem respostas e projetos para seus respectivos países.

Positivismo e idealismo

O processo de especialização da esfera do conhecimento, pelo qual passavam Espanha e Uruguai, era visto com bastante desconfiança por Unamuno e Rodó, já que – como dissemos – concebiam o intelectual como personalidade integral. Os dois viveram num momento histórico marcado pelo ecletismo teórico, resultado do modernismo literário desenvolvido na Europa entre os anos de 1890-1910, que chegou à América devido ao contato da intelectualidade travado entre escritores europeus e hispano-americanos.

O ecletismo supunha a abolição ou o entrecruzamento de certos preceitos críticos ainda imperantes, como, por exemplo, o positivismo e o idealismo¹².

El consorcio entre el idealismo y el positivismo se hace ya patente a finales del siglo XIX, y se presenta como un intento de superación consciente en el que se anhela restituir a las “ideas” su dominio,

12. Conforme Pedro Henríquez Ureña (1947), após grandes campanhas para impor o positivismo, estabeleceram-se novas diligências para derrubá-lo, em nome da livre investigação.

pero manteniendo al mismo tiempo lo que el positivismo tenía de método (Gomez-Martínez, 1981: 118-119).

Segundo Hugo Torrano (2010), o pensamento rodoniano estava repleto de positivismo, ainda que o ensaísta se negasse a aceitar o pragmatismo comtiano, de referências absolutas, reconhecendo a importância do rigor metodológico que esta corrente consolidou. Tratava-se, portanto, de um pensamento localizado entre o positivismo e o modernismo, duas correntes entrelaçadas nos pensamentos de diversos autores do período. Segundo Rodó, *“el positivismo es la piedra angular de nuestra formación intelectual”* (Rodó apud Ardao, 1968: 299).

De acordo com Leopoldo Zea (1976), na América independente, a filosofia positivista significou o mesmo que havia significado a escolástica na colônia: um instrumento de ordem mental.

Rodó acreditava – assim como Comte – que o equilíbrio e a ordem seriam conquistados a partir do saber elaborado, da alta cultura, da retomada dos valores espanhóis perdidos, e do freamento das atividades atreladas à indústria, ou seja, através do desenvolvimento espiritual do homem. Segundo Wolf Lepenies (1996), Comte demonstrava que o positivismo deveria ter como marca uma ligação com os interesses científicos e estéticos:

O ideal poético assumiria, a partir daí, um papel de mediador entre a ideia filosófica e a ação política, bem como abriria assim possibilidades insuspeitas para a arte e a literatura modernas (Lepenies, 1996: 45).

É interessante pensarmos que o positivismo também foi uma corrente de pensamento que influenciou Unamuno. Entretanto, mostrava-se sempre interessado em converter a ciência e seus resultados em matéria literária, na medida em que tentava transformar o conteúdo científico em metáforas para expressar ideias filosóficas e literárias. Questionava sempre a exagerada dependência humana dos “poderes” da ciência. Muitos pensadores da geração de Unamuno se europeizavam e reclamavam à Europa para apressar os relógios progressistas¹³, para importar planos de sua moderna arquitetura. Mas, para o autor ibérico, a Espanha não deveria se refazer na exata medida da Europa. Não queria uma versão europeia de seu país, sem as reproduções de suas imagens. Para ele, o espanhol, para eternizar-se, deve começar por sê-lo plenamente em seu pensamento, e não se deveria europeizar a Espanha, mas, ao contrário, espanholizar a Europa.

Segundo Dardo Cuneo (1997), a modernidade europeia é rigorosamente científica, e Unamuno não admitia este rigor da ciência, muito menos suas versões de vulga-

13. Para José Ortega y Gasset (1883-1955), por exemplo, a Espanha deveria abrir-se para a Europa, esquecer seu caráter provinciano. Hispanização ou europeização, esta é a questão que norteou o debate e os rumos da política espanhola neste momento. Além disso, Unamuno enaltecia o povo como cimento da hispanidade, já Ortega o desprezava e o marginalizava, já que, em sua visão: “[...] en España lo ha hecho todo el ‘pueblo’ se ha quedado sin hacer. Pero una nación no puede ser sólo ‘pueblo’: necesita una minoría egregia, como un cuerpo vivo no es sólo músculo, sino, además, ganglio nervioso y centro cerebral” (Ortega y Gasset, 1957: 146). Para José Ortega y Gasset, enquanto a história da França e Inglaterra foi feita principalmente por minorias, na Espanha foi pela maioria, pela massa. As igrejas, os edifícios, tudo fora feito por muitos homens, a criação individual falta por completo.

rização dogmática. A modernidade europeia, em sua visão, engendrava fantasmas doutrinários, intelectuais e científicos, no entanto, em sua concepção, o que era necessário era fazer homens. É justamente no momento em que essas urgências de fazer homens começa a ser seu tema definitivo que ele inicia seu processo de distanciamento da Europa¹⁴.

Piden algunos ciencia y arte españoles, y éste es el día en que, después de oírles despacio, no sabemos bien qué es ello... ¡Se llama ciencia a tantas cosas, y a tantas se llama arte! Dicen los periódicos que la ciencia dice esto o lo otro cuando habla un hombre, ¡Como si la ciencia fuera un espíritu santo!, y aunque nadie, si se para a pensar, cree en tan grosera blasfemia, las gentes no se paran de ordinario a pensar y arraigan en la impunidad los disparates. Lo más atroces, aquellos de que se apartan todos si los ven desnudos, sirven de base a razonamientos y pseudorrazonamientos que engendran a su vez violencias y actos de salvajismo (Unamuno, 1968: 19).

14. Para José Ortega y Gasset, por exemplo, a civilização, diferente da cultura, é um conjunto de técnicas mecanizadas, de excitações artificiais, de luxo ou luxúria, e era esta civilização que a Espanha necessitava forjar, uma vez que era uma raça agrícola, de temperamento rural, que necessitava modernizar-se.

Unamuno se reconhecia também como devedor do positivismo de Herbert Spencer, e da moderna sociologia europeia, que associava os fenômenos sociais aos biológicos, e que recorria a metáforas e generalizações sistemáticas, mas sem fundamentá-las nos princípios racionais, e sim em analogias da imaginação. Seguindo esta concepção, a Espanha era um organismo vivo, e que se deveria aplicar ao corpo social as mesmas leis que se aplicam aos seres humanos.

Tanto Rodó como Unamuno, como ressaltamos, escreveram sob a forma de ensaio, o que pode ser revelador da opção de ambos por não seguir o cientificismo puro e pautado por métodos rígidos, como propõe o positivismo, por exemplo. Seus ensaios oscilam entre a didática e a liberdade ideológica e formal, que muitas vezes atinge um tom poético e narrativo. Portanto, trata-se de uma reflexão também antropológica, pois estava muito preocupada em pensar em projetos que julgavam positivos para a melhoria da vida humana.

Ciência e religião

A relação entre ciência e religião foi outro tema debatido nas cartas de Rodó a Unamuno. Em carta de outubro de 1902, Rodó escreve:

¡Cuánto deseo que aparezca lo más pronto posible su prometida obra sobre la Religión y la Ciencia! Me preocupa muy intensamente el problema religioso, y leo con interés todo lo que espero que pueda darme nueva luz sobre ello (Rodó, 1957: 1.312).

Rodó considera Unamuno um dos poucos autores do idioma espanhol que tratam o problema religioso com consciência de sua importância, e também com amor.

Em resposta de fevereiro de 1903, Unamuno diz a Rodó que sua obra sobre religião e ciência caminhava aos poucos, mas que estava lendo William James, cujo livro lhe parecia “magistral”.

O tema da ciência e da religião aparece nos autores correspondentes de modo intenso; em nenhum dos dois, contudo, é tratado de forma discordante. Unamuno em *Mi religión y otros ensayos*, de 1910, diz que o homem que não quer pensar em determinados problemas eternos é um “mentiroso”, o que também se estende para os povos. Segundo ele, povos “irreligiosos”, aqueles para os quais os problemas religiosos não interessam, seja qual for a solução advogada, são povos mentirosos e exibicionistas. Para estes, o que importa não é ser, e sim parecer ser.

Era contrário à teoria de que a religião serviria apenas para a moralidade, dizendo que: “*Si la gente es buena porque hay cielo o un infierno ¿Qué tipo de carácter moral tienen?*” Se considerava um cristão¹⁵:

15. É interessante apontar que na primeira carta enviada por Unamuno a Rodó ele diz que uma das desgraças de seu país é não terem tido um Lutero, pois sem ele não puderam digerir Kant e, por conta disso, continuavam presos ao realismo vulgar.

Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo sin atenerme a dogmas especiales de esta o aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan lo ortodoxos, sean católicos o protestantes – éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos – que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos (Unamuno, 1967: 371).

De acordo com Pilar Concejo Álvarez (1998), Unamuno não fala sobre Cristo; fala sim do Cristo homem convertido em deus pela ligação humana com esta figura, que lhe confere sentido.

[...] el cristiano no puede hacer, paradójica o, mejor, agónicamente, otra cosa que servir a la vez a dos señores, esto es, al mundo y a Dios, a lo temporal e a lo eterno (Unamuno apud Meyer, 1962: 59).

Na visão de José Enrique Rodó, religião e a ciência também não disputariam o mesmo campo. A religião, no caso o cristianismo, deveria ser respeitada como símbolo da ligação entre o passado e o futuro; a ciência deveria consolidar-se tendo em conta esse mesmo princípio. O chamado “cristianismo primitivo” estava impregnado do clima helênico, e era esse aspecto que Rodó tanto admirava, pois, seus fundamentos estavam calcados na ética, na força expansiva juvenil e repletos de valores estéticos.

O culto à ciência não deveria ser incompatível com a graça estética do helenismo, nem com o sentimento e a poesia do ideário cristão. Existe, em seu pensamento, uma prioridade pela homogeneização social, não em termos de distribuição de renda e sim de conhecimento e sabedoria.

Em uma das passagens do livro *El mirador de Prospero*, Rodó afirmou que a tendência do pensamento positivista foi a vertente teórica imperante na América Latina do século XIX, e que teve característica multiforme, sendo muitas vezes mal interpretada, pois baseou-se num “empirismo utilitarista”, sobressaindo os interesses materiais ao invés dos espirituais:

A esto hay que agregar, todavía, circunstancias de época. Comenzaba en estas sociedades el impulso de engrandecimiento material y económico, y como sugestión de él, la pasión de bienestar y riqueza, con su cortejo de frivolidad sensual y de cinismo epicúreo; la avidez de oro, que, llevando primero a la forzada aceleración del ritmo del trabajo, concluía en el disgusto del trabajo, como hartito prometedor, y lo substituía por la audacia de la especulación aventurera (Rodó, 1957: 502).

O impulso exclusivista pelo “engrandecimento material” incomodava Rodó. Este conflito, que o autor tentou traduzir em seus textos, não fica claro, notadamente pela maneira como o pensador tentou solucionar o dilema. Assim, a temática da religião e da modernidade aparece como o problema fundamental da literatura e do pensamento produzidos após a independência política do continente. A tendência desses “novos rumos”, marcados pelo crescimento material, significava cada vez mais o distanciamento em relação à “Pátria Mãe”. Rodó alude à necessidade de permanência dos traços espanhóis na cultura hispano-americana como algo indispensável para o desenvolvimento cultural da ex-colônia.

Desse modo, o que parece ressoar nas obras rodoniana e unamuniana, referente à religião e à ciência, é justamente o embate entre religião e modernidade que se adensa na intelectualidade do período:

Ante el creciente protagonismo de la ciencia y de la razón, que tendían a arrinconar peligrosamente, cuando no a cuestionar, los dogmas religiosos, facciones progresistas, dentro del catolicismo intentan poner al día la experiencia religiosa, “modernizarse” para no perder el ritmo de los nuevos tiempos (Morales, 1990: 125).

Percebe-se, deste período, que, junto ao modernismo literário, houve um debate entre teologia e ciência, Igreja e mundo. A denominação de “modernismo” vem sugerida pela qualidade heterodoxa que rebate algumas concepções mantidas pela

Igreja católica tradicional daquela época. Alguns preceitos começavam então a ser revistos – a exemplo da hierarquia, da relação Igreja-Estado, do dogmatismo, ou da participação de católicos na vida pública.

Rodó e a construção do arielismo

Podemos perceber que a grande contribuição do pensamento rodoniano, no que concerne à literatura e a arte na Hispano-América, seria o apontamento para uma consciência cultural que o continente começava a produzir, ou seja, uma formação que, segundo ele, “*necesitamos, como del aire y de la luz, [para] formar nuestra historia*”. Entretanto, a necessidade posta como urgente, de se encontrar uma tradição que oferecesse respaldo a essa ideia de futuro viria do passado, do ponto de origem comum, a Espanha.

Essa origem comum não deveria, segundo Rodó, ser ignorada pelos homens do século XX. Nesse sentido, o campo de inserção da literatura de Rodó pode ser visto como um grande acontecimento intelectual na América Latina. Conforme Sarah Bollo (1946), o autor uruguaio via a América Latina como o prolongamento do mundo mediterrâneo, e sempre teríamos que recorrer a essa herança. Para a crítica, uma das grandes inovações de Rodó seria seu afastamento da visão imediata e pastoril da natureza, sua visão de literatura alimentava a latinidade, sempre sincronizada com os elementos da tradição ocidental. A originalidade americana, portanto, não implicava no divórcio com a civilização europeia representada pelo legado hispânico, não concebia a autonomia cultural como isolacionismo ou cerceamento das preocupações espirituais.

É interessante pensarmos essa posição de Rodó num contexto marcado por contradições, quando os países da América Latina estavam discutindo “seu lugar” no mundo enquanto força continental. Rodó, em nome da tradição letrada, adere à filosofia europeia como possibilidade de universalizar o pensamento produzido nas ex-colônias, portanto, em seu projeto de país e de continente. O fato de Rodó pensar sob uma perspectiva continental também demonstra uma fuga daquilo que é particularizante, a sua constante busca se insere na universalidade e também na cultura ocidental.

Observamos, em seus textos, um grande esforço de definição da imagem de América Latina e de Uruguai, espaços que no momento em que Rodó escreve, passavam por profundas mudanças de paradigmas – a passagem do século XIX para o século XX – e as grandes alterações que esse processo ocasionava. Este foi o ambiente intelectual sob o qual Rodó escreveu e realizou uma espécie de “entrecruzamento” entre o continente europeu e o continente latino-americano. Um dos aspectos recorrentes

em seus escritos pode ser lido como uma espécie de ressentimento da ausência de traços definidores europeus e também a grande preocupação com a fragmentação continental, com os modismos trazidos com o movimento modernista, com a desarmonia e a instabilidade ocasionadas pelo processo de modernização realizados de forma intensa.

A intra-história espanhola e o espelho de Próspero: considerações finais

Leopoldo Zea (2005) realiza uma contundente crítica ao europeu que se recusa a aceitar a existência de uma filosofia latino-americana, ou acusa essa de simples “imitação” ou “má cópia”, devido a uma orgulhosa pretensão do arquétipo universal. Ao rebater tais ideias, para o pensador, não se deve buscar a compreensão da filosofia latino-americana pelas semelhanças que possa ter com a europeia, uma vez que somente encontraremos distorções. É preciso, ao contrário, buscar a relação desta filosofia importada com a realidade latino-americana.

Ao seguir a mesma tendência, nas últimas décadas esta reflexão sobre o chamado pensamento social, político e filosófico latino-americano vem passando por uma série de reformulações e redimensionamentos. Desde o final dos anos 1990, alguns intelectuais latino-americanos¹⁶, presentes em diferentes universidades, vêm realizando um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica das ciências sociais, que é de profunda importância para a comparação entre os autores que aqui propusemos. Por meio da noção de “giro decolonial”, este grupo sugere a superação da colonialidade do poder, do saber e do ser. Este conceito, desenvolvido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, aponta para a ideia de que as relações de colonialidade nas esferas econômicas e política não findaram. O conceito denuncia a continuidade das formas coloniais de dominação, mesmo após o fim da administração das metrópoles nas colônias.

O projeto de decolonização desse grupo de intelectuais aspira romper com a ideia monológica de modernidade¹⁷. Nesse sentido, a proposta pode auxiliar-nos no processo de compreensão do debate entre Rodó e Unamuno, cujo tema principal era como projetar uma ideia de pátria que contemplasse um reencontro entre a Espanha e suas antigas colônias, porém não mais pelo sentido que a colonização representa.

A Espanha do final do Século XIX e início do XX mostrava-se esgotada e necessitava de forças para se regenerar, e a América Latina se mostrava como um solo fértil (como acreditava Rodó) de ideias, e tinha como impulso criar uma verdadeira personalidade na forma de pensar e na forma de se desenvolver enquanto nação Independente.

16. Fazem parte do chamado grupo Modernidade/Colonialidade os seguintes professores: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez, Boaventura Santos, dentre outros.

17. É interessante lembrarmos aqui um autor clássico que viveu entre a sociologia espanhola e latino-americana: José Medina Echavarría, quando comenta o livro do mexicano Daniel Cosío Villegas *Nacionalismo y desarrollo*, afirma que de forma alguma um espanhol pode sentir-se um autêntico estrangeiro nos países hispano-americanos. Devido a alguns fatores de caráter histórico e sociológico, podemos depreender dessa afirmação o fator principal que estamos debatendo nesse texto: o *colonialismo*.

18. Rodó teve contato com esta obra de Unamuno, pois, em uma de suas cartas, Unamuno pergunta ao seu correspondente que expresse suas impressões sobre a obra.

O conceito de intra-história foi introduzido por Miguel de Unamuno em seu livro *En torno al casticismo*¹⁸, e é bastante indicativo desse movimento do retorno espanhol às culturas da Hispano-América. Pode também ser lido como tentativa de descentralização, ao outorgar à periferia a regalia de produtora de pensamento. O livro foi escrito em 1895, e nele Unamuno afirma usar os termos *castizo* e *casticismo*, numa maior amplitude, uma vez que não está em defesa daquilo que é “puro” e que permanece intocável numa cultura, busca sim perceber como os contrários são capazes de se misturar formando uma nova cultura. Além disso, procurava entender o que ocorria com a cultura espanhola após a influência de

cultura extraña [que] nos invade y arrastra o ahoga lo castizo, y va zapando poco a poco, según dicen los quejosos, nuestra personalidad nacional (Unamuno, 1968: 15).

A intra-história unamuniana concebe a história a partir de uma versão minimalista dos eventos sociais, além de conectar o conceito ao estudo do cotidiano e do local. Unamuno recusa uma história que se postula como fragmentos descontínuos, liderada por supostos defensores de culturas puras. Acredita numa história contínua, que vive um presente vivo, que abandona o heroísmo das grandes personalidades históricas.

Trata-se de uma história sem heróis, onde as hierarquias dos protagonistas desaparecem, pois o fazer intra-histórico é uma tarefa de todos. Conforme Manuel Tuñón de Lara:

La intrahistoria unamuniana fue una conquista del pensamiento, y lo fue, sobre todo, porque penetró en las conciencias de los demás, tal vez sin que éstos se dieran cuenta, u porque respondía a la evolución real de los hechos históricos del alborear de nuestro siglo. Si el auge de la llamada historia de las instituciones [...] representó un progreso de la historiología, la idea de intrahistoria, menos técnica, más difusa, llevada en germen un giro copernicano de la concepción de la marcha de la sociedad y del modo de conocerla (Lara, 1984: 144).

Portanto, a história é considerada como uma série de expansões e concentrações qualitativas, e não somente quantitativas, que busca sentido no contínuo e não no passado glorioso e conquistador dos grandes heróis, por exemplo.

O conceito *Magna Pátria*, propagado por Rodó, significa a junção harmônica das nações hispânicas vinculadas pelos laços de tradição, de raça, de instituição e idioma. Aspecto que a América hispânica não havia se dado conta, por isso o Continente não possuía vasto espaço na história do mundo. A “soma de energias” das nações seria a

responsável pela manutenção do elo da antiga colônia com “a Pátria Mãe criadora”: Espanha. Portanto, sua proposta partia da necessidade do conhecimento interno da história das nações, o que só seria possível se fosse considerada a descendência comum Ibérica dos países do continente latino-americano.

Percebemos que esse conceito de *Magna Pátria* se distancia do de intra-história de Unamuno quando a Rodó importa enfatizar os grandes feitos dos heróis latino-americanos (como Simón Bolívar e o grande herói da independência uruguaia, José Artigas). Ao propor a junção de toda a América, não menciona a questão indígena como problemática. O idioma, a tradição e a “raça” descritos por ele descendiam do homem branco letrado; este seria responsável pelo amalgama das raças futuras ibero-americanas. Percebe-se que, em seu pensamento, o indígena estava localizado numa temporalidade passada, bárbara, deseuropeizada e incivilizada. Se o continente quisesse realmente formar complexidade no pensamento abstrato, olhar para o futuro, “arielizar-se”, a inspiração deveria estar no pensamento ocidental por excelência.

Neste sentido, a metáfora do *Espelho de Próspero*, que aparece também em outros autores, auxilia-nos na compreensão da dificultosa capacidade dos povos latino-americanos se olharem sem a intermediação do conquistador, do europeu, do outro estrangeiro. Rodó, ao tentar traçar as linhas de um projeto de América Latina, em “parceria” com a Espanha de Unamuno, também reclama o olhar estrangeiro do mestre espanhol, o que denuncia a reiterada tentativa de compreender e de solucionar nossos problemas a partir de modelos externos, porém com a justificativa de que se trata de “criaturas” da Espanha. Este país seria a outra parte da identidade que Rodó vinha ansiosamente buscando e analisando, por isso o compromisso assumido nas correspondências entre Rodó e Unamuno: o auxílio na tarefa inacabada da definição de um rosto próprio à América Latina, que, por conta de um complexo de inferioridade na produção de conhecimentos, ideias, literaturas e culturas, inibiam um projeto pautado inteiramente naquilo que realmente nos pertence.

As cartas de Rodó e Unamuno recolocam a questão da identidade de modo bastante interessante, uma vez que tanto a Espanha quanto a América Latina buscavam definições e novos rumos. A antiga colônia não contava com a mesma historicidade, produção científica e pensamento social da antiga metrópole. Apesar das distintas crises, Unamuno pôde reivindicar uma intra-história, já Rodó necessitava de uma extra-história, espelhando-se em Próspero.

Abstract: This article aims at analyzing some current topics in letters exchanged between the authors José Enrique Rodó (1871-1917) and Miguel de Unamuno (1864-1936). In these letters, we can see an intellectual project, that proposed to outline an exchange of ideas and relations between Spain and Latin America. Among the topics discussed, we can see: the debates of their

books, the construction of a collective spirit in order to get an approach between the former Motherland and the former daughterland; their essayistic productions; political and historical conditions that Spain and Uruguay were going through; positivism and idealism, and finally, religion and science. All these elements have been discussed by the authors and will be resumed in the text in order to highlight, from his writings, an intellectual and spiritual alliance between the countries involved in the colonization process.

Keywords: Correspondences; Intellectuality; Hispanic-America; José Enrique Rodó; Miguel de Unamuno.

Referências

ÁLVAREZ, Pilar Concejo. La crisis del 98 en Ganivet y Unamuno. *Actas del XIII Congreso AIH*. Tomo II, p. 129-136. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_2_016.pdf>.

ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Universidad de la Republica, 1968.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, n. 11, Brasília, Aug. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso>; <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>>. Acesso em: 22 Feb. 2015.

BOLLO, Sarah. *Sobre José Enrique Rodó: Ariel y el mundo latino*. Montevideo: Impresora Uruguay S.A., 1946.

CHAVES, Julio Cesar. *Unamuno y América*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1964.

CUNEO, Dardo. *Sarmiento y Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.

FELDE, Alberto Zum. *Proceso histórico del Uruguay*. Montevideo: Arca Editorial, 1967.

FOGELQUIST, Donald F. *Espanoles de América y americanos de España*. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

GOMEZ-MARTINEZ, José Luis. *Teoría del ensayo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.

IBAÑEZ, Roberto. La cultura del 900. *Enciclopedia Uruguaya*, v. 3, p. 2-19. Montevideo: Arca, 1968.

KÖNIG, Hans J. El intervencionismo norteamericano en Iberoamérica. In: SALMORAL, Manuel L. (Coord.). *Historia de Iberoamérica. Historia Contemporánea*. Tomo III, p. 409-475. Madrid: Cátedra, 1987.

KONIG, Irmtrud. Apuntes para una comparatística en latinoamérica: el simbolismo de Ariel y Caliban en Rodó. *Atenea* (Concepc.) [online]. n. 498, p. 75-95, 2008.

LARA, Manuel Tuñón de. *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*. Madrid: Tecnos, 1984.

LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo: Edusp, 1996.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

MEYER, François. *La ontologia de Miguel Unamuno*. Madrid: Editorial Gredos, 1962.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

MONEGAL, Emir Rodríguez. *Obras completas de José Enrique Rodó*. Madrid: Aguilar, 1957.

MORAES, Marcos Antonio de. Epistolografia e crítica genética. *Cienc. Cult.* [online]. v. 59, n. 1, p. 30-32, 2007.

MORALES, María Belén de Castro. El ensayo hispanoamericano del siglo XX. Un panorama posible. In: BARRERA, Trindade. *Historia de la literatura hispanoamericana. Siglo XX*, Tomo III, p. 805-850. Madrid: Cátedra, 2008.

———. *Un proyecto intelectual en la encrucijada de la modernidad. Ariel*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995.

———. *José Enrique Rodó modernista. Utopia y regeneración*. Isla Canarias: Universidad de la Laguna, 1990.

———. Eclecticismo y modernismo en José Enrique Rodó y su generación. *Revista de Filología*, n. 6-7, p. 119-130. Isla Canarias: Universidad de la Laguna, 1987-1988.

ORTEGA Y GASSET, José. *España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad-razionalidad*, 2005. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>>. Acessado em: 13 Fev. 2015.

RENAN, Ernest. *Caliban: suite de la tempête. Drame philosophique*. Paris: Calmann Lévy Editeur, 1891.

RETAMAR, Roberto Fernández. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1995.

RODÓ, José Enrique. Ariel. In: *Obras completas de José Enrique Rodó*. Madrid: Aguilar, 1957.

———. Correspondencias. In: *Obras completas de José Enrique Rodó*. Madrid: Aguilar, 1957.

———. El mirador de Próspero. In: *Obras completas de José Enrique Rodó*. Madrid: Aguilar, 1957.

ROYANO, L. *Fuera del olvido: los escritores hispanoamericanos frente a 1898*. Santander: Universidad de Cantabria, 2000.

SANTOS, Elisângela S. *A nação escrita entre a prática e ideal: os projetos de Monteiro Lobato e de José Enrique Rodó*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual de São Paulo, Marília (SP), 2013.

SILVA, Jorge Cencio. *José Enrique Rodó: actuación parlamentaria. Recopilación, introducción y notas. Homenaje en el centenario del nacimiento de Rodó (1871-1971)*. Montevideo: Cámara de Senadores, Oficina Asesora, 1972.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TORRANO, Hugo. *Rodó y la encrucijada revolucionaria hispanoamericana*. Montevideo: Tradinco, 2010.

———. *En torno al casticismo*. Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1968.

———. *Mi religión y otros ensayos*. Madrid: Aguilar, 1967.

UNAMUNO, Miguel de. *Correspondencias. Obras completas de José Enrique Rodó*. Compilación, prólogos y notas de MONEGAL, Emir Rodríguez. Madrid: Aguilar, 1957.

UREÑA, Pedro Henriquez. *Historia de la cultura en América Hispánica*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947.

VITIER, Medardo. *Del ensayo americano*. México: Fondo de cultura económica, 1945.

ZEI, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005.

———. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel, 1976.