

O teologal e o teológico em Zubiri

The theologal and the theological in Zubiri

Joathas Soares Bello*

RESUMO: A presente comunicação abordará a questão da relação entre a noção filosófica de “deiformidade” e noção teológica de “graça” no pensamento de Xavier Zubiri. Para Zubiri, o homem tem uma dimensão teologal pela qual está religado a Deus e constitui sua realidade “em Deus”, e para o Cristianismo, este ser “em Deus” seria ser “como Deus”, seria “deiformidade”, e isto em razão da criação, o que nos leva a perguntar-nos sobre o papel da graça na teologia do autor espanhol. O ponto de partida de nossa reflexão será o texto “El problema teologal del hombre”, desde o qual seremos dirigidos aos escritos propriamente teológicos do filósofo donostiarra. O “problema teologal do homem” se desdobra em três partes: religação, religião, deiformação. As duas primeiras partes ou problemas constituem a filosofia teologal – que inclui a análise do fato da religação, a “teologia natural” (ou teologia filosófica, isto é, a justificação da Realidade Divina a partir da religação) e a filosofia da religião (a justificação das religiões como concretizações da religação) –; a terceira constitui a teologia “sobrenatural” ou “revelada”. A teologia se funda, segundo Zubiri, na dimensão teologal do homem, mas não é antropocêntrica, senão teocêntrica: o teologal não é o teológico, mas só seu fundamento. Ademais, o teologal, sendo uma dimensão humana, é a dimensão segundo a qual o homem está fundado no poder do real, não consistindo em algo meramente antropológico, que considerasse a pessoa humana à parte de sua imersão na realidade e, em última instância, no Fundamento desta. Um tema conexo, que será destacado, é o da questão do “sobrenatural” em Zubiri. Mencionarei brevemente o problema histórico da relação “natureza” x “sobrenatural”, no tomismo moderno (Caetano, Ferrarense) e na *nouvelle Théologie* (De Lubac e Rahner), e apresentarei a resposta zubiriana. Em síntese, podemos dizer que a noção de “deiformidade” deve ser entendida de modo analógico, para harmonizar-se com a noção de graça, e que a perspectiva zubiriana ajuda a entender melhor a clássica relação entre “natureza” e “sobrenatural”, superando as insuficiências escolásticas e os equívocos dos neoteólogos.

PALAVRAS-CHAVE: teologal; teológico; deiformidade; graça; Xavier Zubiri

ABSTRACT: This present paper will cover the question of the relationship between the philosophical notion “deiformality” and the theological notion “grace” in the thought of Xavier Zubiri. For him man has a theologal dimension by which he is rebounded (*religado*) to God and it constitutes his reality “in God”, and for Christianity this being “in God” would be “as God”, would be “deiformality”, and for the reason of creation that makes us to question about the meaning of grace in the Spanish author’s Theology. The starting point of our thinking will be the text “*El problema teologal del hombre*” from which we will be led to the proper theological writings of the author. “Man’s theologal problem” spread out into three parts: religation, religion, deiformalization. The first two parts – or problems – consist in a theological Philosophy – what includes the analyze of religation’s fact, the “natural Theology” (or philosophical Theology, it means a justification of divine reality from relegation); the third part consists in the “supernatural” or “revealed” Theology. Theology is based on man’s theologal

* Doutor em Filosofia, FAETEC-RJ. E-mail: joathasbello@gmail.com

dimension, according to Zubiri, but only its basis. Besides the theologal, as a human dimension, is a dimension by which man is based on the power of real, not just anthropological by considering man in his immersion in the reality, but ultimately in foundation of reality itself. A connected issue, that will be stressed, is the question of “supernatural” in Zubiri. I will refer shortly the historical problem of the relationship between “natural” and “supernatural” in the modern Thomism (Caetano, Ferrarese) and in the *nouvelle Théologie* (De Lubac and Rahner) and show the zubirian answer. In resume we can state that the notion of “deiformality” must be understood in a analogical way to harmonize it with the notion of grace and the zubirian perspective helps to better understand the classical relationship between “natural” and “supernatural”, overcoming the Scholastic insufficiencies and the mistakes of new theologians.

KEYWORDS: theologal; theological; deiformality; grace; Xavier Zubiri

1 Religação, religião, deiformidade

a) Inteligência e religação

Para Zubiri, o homem possui uma “inteligência senciente”: em todos os nossos sentidos, sentimos algo outro que se nos impõe como algo *de suyo*, isto é, algo desde si mesmo, e não algo feito pela nossa sensação; esta formalidade ou modo de ficar na impressão como *de suyo* é a “realidade”, que não é algo além da impressão, mas a formalidade de algo que está na impressão nos remetendo ao que seria entre outras coisas reais e ao que poderia ser em si mesma, além da impressão.

Esta “realidade” exerce um “domínio” sobre nossa vida, porque não podemos viver a não ser na realidade, desde a realidade e pela realidade: ela é algo último, possibilidade e impelente, é um “poder”, o “poder do real”, ao qual estamos “religados” para fazer nossa vida, constituir nosso ser real entre as outras pessoas e coisas reais. Como este poder não é um conteúdo real, nem é exclusivo de algumas coisas reais, mas é transcendental a todas as coisas reais, e ao mesmo não é algo fora das coisas reais e das pessoas reais, há uma Realidade Absolutamente Absoluta, Deus Transcendente no mundo, que funda este poder do real e ao qual estamos religados em última instância. A vida humana religada é aquilo no qual consiste a “dimensão theologal” do homem, pela qual podemos aceder a Deus; por isso o theologal é o fundamento do teológico.

b) Religião e deiformidade

A dimensão theologal do homem, por ser individual, social e histórica, sempre se concretiza em “religião”. A religião é a plasmação da religação, “a forma concreta em que individual, social e historicamente, o poder do real se apodera do homem” (ZUBIRI, 2002, p.

19). O cristianismo é uma religião, uma concretização da religião e uma forma de apoderamento do homem por parte de Deus. O poder do real proporciona a visão das coisas como reais “em” Deus. Para o cristianismo, “ser reais em Deus” é ser “deiformes”. “As coisas reais são”, afirma Zubiri, “Deus *ad extra*; para o cristianismo, este *ad extra* é ‘ser como Deus’” (ZUBIRI, 2002, p. 19).

Este ser como Deus ou esta “deiformidade” admite modos e graus diversos; assim o explica Zubiri em *El problema teológico del hombre: Cristianismo*: “Desde a criação da matéria mais elementar até a encarnação em Cristo são graus distintos e formas distintas [...] de deiformidade” (ZUBIRI, 1997, p. 424).

O homem é “uma projeção formal da própria realidade divina” (ZUBIRI, 2002, p. 19). Zubiri se refere ao conceito de causalidade formal dos Padres gregos, segundo sua interpretação, presente no ensaio teológico “O ser sobrenatural: Deus e a deificação na teologia paulina” (1934-35): “a essência da causalidade está sempre na projeção formal” (ZUBIRI, 2019, p. 463). Assim o explica: “os teólogos gregos entenderam a causalidade eficiente desde o ponto de vista de uma “re-produção” formal. Vista da causa, é a projeção desta no ser efetuado. Vista do efeito, é a presença simplesmente reluzente da causa nele” (ZUBIRI, 2002, pp. 485-486).

A deiformidade zubiriana se inspira na doutrina da patrística grega da criação. “Criação” e “deiformidade” são conceitos correlatos: por um lado está a projeção *ad extra* de Deus e, por outro, a realidade como reflexo do Criador. Assim se vê com mais clareza porque as distintas realidades são distintos graus de deiformidade.

Seguidamente, o filósofo donostiarra afirma que o homem é “uma maneira finita de ser Deus” (ZUBIRI, 2002, p. 19)¹. Esta frase também aparece na terceira parte de *El hombre y Dios*, mas aí com a precisão de que o homem é uma maneira “entre outras” (ZUBIRI, 1998, p. 327). Há vários modos de refletir a Deus ou, o que é o mesmo, vários modos finitos de ser Deus.

Zubiri nos diz que “o momento de finitude desta ‘deiformidade’ é o que [...] constitui isto que chamamos ‘natureza humana’” (ZUBIRI, 2002, p. 19). O autor dirá o mesmo na terceira parte de *El hombre y Dios*: “[a] natureza humana não é outra coisa senão esse momento

¹ Antonio Pintor-Ramos nos diz acerca de dita expressão: “essa fórmula é só outra maneira de dizer que o homem é uma realidade relativamente absoluta” (PINTOR-RAMOS, 1985, p. 41). O que, sem dúvida, é certo (ZUBIRI, 1997, p. 210; *Id.*, 1998, p. 154; *Id.*, 1992, p. 185), mas há que complementar dizendo que a primeira fórmula (o homem como maneira finita de ser Deus) está no âmbito teológico, expressa o que é a deiformidade, e a segunda (o homem como realidade relativamente absoluta) está no âmbito teológico (filosófico), expressa o modo de realidade humano.

de finitude, [...] que no caso do homem é uma estrutura determinada. *O animal de realidades é o momento de finitude*, com o qual o homem é Deus” (ZUBIRI, 1998, p. 327).

Seguidamente, o autor afirma que a essência do cristianismo é ser religião de deiformidade, para só depois, e justo em virtude da deiformidade, ser religião de salvação. Cristo não se dirige ao homem formalmente como pecador, mas como deiforme, e para fundamentar esta deiformidade (ZUBIRI, 1997, p. 315).

2 A deiformidade e a graça

Em *El problema filosófico de la historia de las religiones*, parece que Zubiri considera que esta deiformidade concerne só ao homem e deriva da adoção filial:

[...] a *deiformidade* do homem é justamente o termo positivo pelo que está justificada teologal e metafisicamente a paternidade divina, e não por um mero sentimento. E, analogamente, a filiação não é tampouco mero sentimento filial, mas um conceito absolutamente teologal. *O homem é como Deus, mas o é em virtude de um dom de Deus consecutivo a sua entrega a este. Isto é o que Paulo chama a adoção* (Gal 4, 5-7). [...] Trata-se de uma adoção no sentido de que nenhum homem é Filho de Deus no mesmo sentido em que o é Cristo. E, entretanto, trata-se de uma filiação real, porque é real e efetivamente a deiformidade do Eu do homem em Deus, por meio de Cristo. [...] não somente há uma filiação com Deus, mas esta filiação consiste de certa forma em ser como Deus, como o era Cristo (ZUBIRI, 1993, pp. 251-252).

Neste sentido, aqui a deiformidade não teria um significado distinto da “deificação” da qual Zubiri falava em “O ser sobrenatural: Deus e a deificação na teologia paulina”: neste texto, a deificação se referia tanto à Encarnação, que é a “doação metafísica da própria pessoa divina a uma natureza humana” (ZUBIRI, 2010, p. 494), quanto à santificação, que é a comunicação da vida divina às pessoas humanas (ZUBIRI, 2010, p. 505).

Em *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, a concepção de Zubiri já é aquela que sustenta em “El problema teologal del hombre”: a deiformidade, além de concernir a todas as realidades desde a criação, engloba o anterior conceito de deificação:

[...] a criação e os entes criados têm uma condição que chamo *deiformidade*. Não deificação, porque isso envolve a ideia de fazer deuses. Não é isto, senão que em si mesmos, enquanto feitos e criados, são deiformes. [...] este processo de deiformidade, que culmina na incorporação pessoal de Cristo à realidade do mundo e da história, acontece precisamente *por e para a deiformidade humana* (ZUBIRI, 1997, p. 313).

Nos seguintes textos fica mais claro que a missão de Cristo é a de fundamentar esta deiformidade humana: “A razão formal da encarnação é justamente a deiformidade humana. [...] Cristo funda a religião para a deiformação do homem” (ZUBIRI, 1997, p. 315); “Dizer, por conseguinte, que Cristo é a deiformidade do homem é o mesmo que dizer que Cristo se encarnou *em, por e para* esta deiformidade” (ZUBIRI, 1997, p. 317). Zubiri não está dizendo

que a deiformidade do homem não existia antes de Cristo, senão que ele é o fundamento formal deste caráter deiforme que possui toda pessoa humana.

Que relação há entre esta missão de Cristo e a graça? E, no mesmo sentido, como se relacionam a deiformidade da criação e a deiformidade da adoção filial? Zubiri, em determinado momento identifica a fontanalidade e a criação com a graça. Mas a graça pela qual nos perguntamos aqui é a “graça santificante”, aquela que deriva do sacrifício de Cristo. Ou seja, perguntamo-nos se há lugar para esta graça na teologia de Zubiri.

A leitura integral de *El problema teologal del hombre: Cristianismo* nos permite identificar dois tipos de presença fontanal de Deus: fala-se amplamente da fontanalidade de Deus na criação (ZUBIRI, 1997, p. 273; *Ibid.*, p. 287) e tão só uma vez da graça como presença fontanal (ZUBIRI, 1997, pp. 216-217). Um texto que ajuda a compreender bem o nexos e a distinção entre fontanalidade e graça, ou entre presença fontanal em razão da criação e presença fontanal em razão da graça, por assim dizer, parece-me ser o seguinte:

Efetivamente, pensemos em que Deus está presente de uma maneira inexorável e real no fundo de toda realidade criada, de uma maneira fontanal e ademais de uma maneira pessoal, sem se identificar com nenhuma das realidades criadas, mas intrinsecamente pertencente a elas. [...] No fundo das essências fechadas está de uma maneira, se se quer, materialmente fontanal: a matéria emerge de Deus. No fundo das essências abertas, que somos os homens, [...] Deus está presente, mas em forma de presença interpessoal. Uma forma completamente distinta. E, nesta forma de relação interpessoal, a presença fontanal e pessoal no fundo de cada pessoa pode ter graus e formas muito distintas. Não é o mesmo a forma como esse pélagos envolve de uma ou outra forma uma presença determinada no espírito do justo, que a presença no fundo de um espírito humano que não estivesse vertido positivamente (pela razão que fosse) para a divindade. Seria um modo de presença completamente distinto. E nos distintos graus de justiça ou de santidade a presença de Deus seria mais ou menos intensa no fundo de cada um desses espíritos humanos (ZUBIRI, 1997, p. 55).

A presença fontanal de Deus no fundo da pessoa humana admite formas distintas, sendo uma delas a presença da graça (presença “no espírito do justo”), que faz com que o homem esteja vertido positivamente para a realidade divina, segundo distintos graus².

Mas se há que buscar em *El problema teologal del hombre: Cristianismo* uma definição formal para a graça, esta está na noção de “poder de Deus no homem”. Este poder de Deus é a

² Em “O ser sobrenatural...”, Zubiri já antecipava em alguma medida sua última teologia. Como visto, a noção de deiformidade foi inspirada na ideia dos padres gregos da causalidade como projeção formal; esta projeção admite modos diversos: “essa presencialidade formal pode ter modos diversos. [...] Não são a mesma coisa a presença de Deus nas criaturas em razão da criação e sua presença trinitária por razão da graça. Mas trata-se sempre de uma relação de tipo para cópia, ou de selo para marca” (ZUBIRI, 2010, p. 511). Aqui interessa destacar sobretudo o último: há uma continuidade entre a criação (deiformidade ou “imagem” de Deus) e a graça (deiformidade deificada ou “semelhança” com Deus), ambas são uma “relação de tipo para cópia”. Aí já encontra Zubiri uma base para deixar de falar de “sobrenatural” e “natural”, e passar a falar de vida divina e vida divina *ad extra*.

própria presença da Trindade que habita no íntimo do homem redimido por Cristo, fazendo deste homem um filho de Deus:

A graça não é uma espécie de ducha que vem de fora; é a inserção intrínseca dentro da plasmação em que trinitariamente consiste na realidade do homem (ainda que esteja condenado), enquanto está neste mundo. Dentro desta plasmação se inscreve precisamente o poder de Deus, que, como todo poder, é precisamente algo dinâmico. A escolástica pensou, com uma noção muito aristotélica, que a graça é a qualidade de uma substância, um *habitus*. Não há por que pensar que a graça é a qualidade de uma substância. É algo muito mais rico: é o poder de Deus na vida efetiva e real do homem, o poder com que o homem vai fazendo seu próprio ser substantivo. O poder de Deus em nós nos faz ser deiformes (ZUBIRI, 1997, p. 336).

O poder de Deus nos faz ser deiformes não no sentido de fazer-nos ser o que não éramos, mas no sentido de permitir-nos viver em plenitude a deiformidade que nos constitui, vivendo trinitariamente, ou seja, no amor que constitui a própria natureza divina.

3 O problema do sobrenatural

Sabemos do famoso problema da relação entre natureza e sobrenatural na *nouvelle théologie*. O teólogo Jesús Avelino de la Pienda, em sua obra *El sobrenatural de los cristianos*, apresenta um resumo da interpretação de De Lubac e Rahner acerca da posição da escolástica moderna sobre a relação sobrenatural x natural. De modo geral, eles consideram a solução da escolástica moderna como uma “teoria extrinsecista”. De acordo com Avelino de la Pienda, para Rahner, o “extrinsecismo” é um de dos “aspectos próprios mais marcante” da solução da escolástica moderna, pois

a vida espiritual experimentável do homem se desenvolve dentro de sua mera natureza. Sendo isto assim, não é de estranhar que o homem sinta pouco interesse desse mistério acrescentado a sua existência; já que a graça não está onde ele está: na realização imediata de sua existência espiritual. O desinteresse do homem pelo sobrenatural aparece assim de alguma maneira justificado (AVELINO DE LA PIENDA, 1985, p. 19).

Para De Lubac, também segundo Avelino de la Pienda, a teoria da “natureza pura”, à qual se somaria o fim sobrenatural, é “extrinsecista”, já que

o fim último da criatura não é um destino inscrito na estrutura mesma de seu ser, orientando-o desde dentro e ao que não é possível subtrair-se, senão um destino recebido de fora e a destempo. O fim último sobrenatural é só algo acrescentado à natureza já constituída. O fim último em geral é algo que se pode acrescentar, mudar ou tirar sem que a natureza finalizada mude internamente (AVELINO DE LA PIENDA, 1985, pp. 35-36).

Na interpretação do Cardeal Caetano, o “desejo natural” de Deus está associado ao conhecimento dos efeitos: sem o conhecimento da graça e da glória, efeitos de Deus enquanto

Deus, só teríamos o desejo natural de conhecê-lo como Causa Universal, segundo o cardeal (TOMÁS DE VÍO, 1986, pp. 107-109). Segundo De Lubac, foi Dionísio o Cartuxo que

desenvolveu a tese que prevaleceu em todas as escolas da escolástica moderna: sem um fim acrescentado por Deus a seu fim normal, natural, não haveria no fundo do espírito humano nenhum “desejo de ver a Deus”, porque a natureza humana, como as restantes naturezas criadas, não pode tender para outro fim que não seja o seu “natural”. É interessante que Dionísio fosse perfeitamente consciente de que se opunha a Santo Tomás, ao que refuta ponto por ponto. Contudo, na geração seguinte, no princípio do século XVI, Caetano retoma exatamente, em essência, a tese de Dionísio o Cartuxo, só que em vez de ocupar-se, como Dionísio, em refutar a Santo Tomás, pretende explicá-lo em seu grande comentário à Suma Teológica, que durante quatro séculos foi considerado como um texto autorizado (DE LUBAC, 1985, pp. 33-34).

Se o problema de Caetano é não indicar bem a articulação entre a realidade humana e seu destino divino, parece-me que o problema de Lubac e Rahner, com suas ideias respectivas do “desejo natural do sobrenatural” e do “existencial sobrenatural”, é não distinguir suficientemente o humano e o divino – algo que não tenho como demonstrar neste espaço. Neste sentido, penso que a teologia zubiriana pode ajudar a entender melhor o tópico. A passagem que melhor expressa o que o filósofo donostiarra pensa sobre tais noções é a que se segue:

[...] penso que o que a criação se propõe e o que quis Deus formalmente é a plasmação *ad extra* de sua própria vida trinitária. Totalmente e por onde quer que se tome a questão. Naturalmente, pode-se pensar: e que tem a ver as árvores com a vida trinitária? Veremo-lo mais adiante. Mas, como quer que seja, é uma plasmação estrita da vida trinitária.

Aqui se cruza uma dessas interferências maravilhosas entre a filosofia grega e a revelação bíblica: a ideia de que as coisas que há têm natureza, são naturais, e que o outro é sobrenatural. E, que saibamos, nem as árvores nem os astros têm nada de sobrenatural. Posta assim a questão, isso é absolutamente verdade. Mas alguém tem direito, pelo menos, a formular-se a pergunta: é verdade o conceito do sobrenatural? Não será, antes, que o natural é uma espécie de concreção do sobrenatural? E, neste caso, não haveria sobrenaturalidade; o único que há é justamente a maneira finita de ter vida divina sem ser Deus. O que chamamos natureza é tão só a finitude essencial com que a vida trinitária se realiza *ad extra*. Não se trata de que o sobrenatural seja uma espécie de coisa sobrevinda. Alguém sempre pode dizer: *deu-se-me* uma natureza e, por cima, *dá-se-me* uma coisa sobrenatural, que se me diz que está gratuitamente presenteada, e se eu não a quero resulta que me condeno perpetuamente; eu não pedi presente algum. Isto é irrefutável.

Agora, o ponto de partida é o que nega o suposto de que isso constitua um acréscimo. Não será antes o contrário, que o que chamávamos natureza é a contração em finitude do que é a vida trinitária, único termo que adequada e realmente se propôs criar Deus *ad extra*? A criação seria a plasmação de sua própria vida trinitária (ZUBIRI, 1997, pp. 172-173; *Ibid.*, p. 73 e *Ibid.*, p. 230).

Para o autor, desde a revelação, não haveria que partir da consideração da realidade (criada) como “natureza” e inferir que Deus é “o sobrenatural”, senão que há que partir de Deus e ver a realidade criada como plasmação *ad extra*, contração em finitude, de sua vida divina.

Não é que o (chamado) natural tenha que “se elevar” ao divino, senão que, na criação, foi o divino quem “baixou” a suas condições de finitude³.

A primeira vez que o termo “sobrenatural” apareceu no Magistério foi na controvérsia com Bayo⁴, que considerava que a comunhão de Adão com Deus era devida à integridade de sua natureza, não podendo ser considerada sobrenatural, mas natural: “A sublimação e exaltação da humana natureza ao consórcio da natureza divina, foi devida à integridade da primeira condição e, por *ende*, deve chamar-se natural e não sobrenatural” (DENZINGER, 1997, n. 1021). Tal afirmação –entre outras– foi considerada errônea na Bula *Ex omnibus afflictionibus*, de S. Pio V. Desde Zubiri, ainda que esta contraposição entre sobrenatural e natural careça de sentido, pode-se entender a asserção de Bayo no sentido de que ela afirma que em Adão havia coincidência material entre a plasmação *ad extra* da vida divina e o poder de Deus (ou entre deiformidade e deiformidade deificada). Não se pode dizer que Zubiri sustenta semelhante ideia⁵. Mas se pode verificar melhor a ortodoxia ou não da proposta zubiriana na última intervenção que fez o Magistério sobre a questão do sobrenatural. Vejamos.

Na encíclica *Humani generis* o Papa Pio XII se manifesta supostamente acerca da tese do livro *Surnaturel* de Henri de Lubac: “Outros desvirtuam o conceito de gratuidade da ordem sobrenatural, sustentando que Deus não pode criar seres inteligentes sem ordená-los e chamá-los à visão beatífica” (PIO XII, 2021, n. 26). Aqui o papa define indiretamente que a essência dos seres pessoais não exige, por si mesma, uma finalidade sobrenatural, entendendo esta como a visão de Deus. Ou seja, Deus poderia perfeitamente criar seres espirituais sem ordená-los à visão beatífica. Entendendo desde Zubiri o pronunciamento de Pio XII, este afirma que a concreção *ad extra* da vida trinitária não implica ou exige ser encaminhada a uma deiformidade deificada na glória. Não há por que pensar que Zubiri afirme o contrário; o limite da doação que Deus faz de Si ao homem só depende de sua decisão, e não está implicada naquela primeira doação que é a concreção em finitude da vida divina. O que sim haveria que manter é que toda outra doação não é algo “acrescentado” ou “justaposto” à primeira, mas uma intensificação da mesma, e para a qual a mesma é “apta”: “se Cristo criou uma natureza é precisamente porque teve que criar algo que pudesse receber o que ele se propôs em primeira linha, que é justamente

³ Em todo caso, desde esta perspectiva seria mais correto dizer “divino” e “infra-divino” (ou, melhor, “extra-divino”), que sobrenatural e natural.

⁴ Anteriormente, em uma profissão de fé que o patriarca Nicéforo, de Constantinopla, apresentou ao papa Leão III, aparecia o termo “sobrenatural” referido ao parto da Virgem Maria, significando “miraculoso”.

⁵ Em uma passagem que já foi referida, diz Zubiri: “Agora, graça não significa aqui o caráter trinitário do homem [sua deiformidade]. Não: o caráter trinitário do homem é o fundamento de que haja graça, mas em si mesmo não é uma graça” (ZUBIRI, 1997, p. 217).

incorporar-se à criação pessoalmente, em sua interna vida” (ZUBIRI, 1997, p. 73). Eu posso tanto mais quanto Deus queira que eu possa, e seu querer mais é doar-Se mais e proporcionar mais possibilidades para minha felicidade, até a máxima doação que é a encarnação, com a correspondente máxima realização, que é a deificação.

4 Considerações finais

Pela religação, conhecemos que nossa realidade é constituída “em” Deus; a revelação cristã nos mostraria, segundo Zubiri, que este ser “em” Deus é ser “como” Deus, isto é, é ser “deiforme”. Diante desta conceituação, as noções de “graça” (santificante) e de “deificação” (ideia dos padres gregos utilizada por Zubiri no seu primeiro escrito teológico) não se tornaram inócuas para o filósofo basco, já que a deiformidade (“imagem”) é condição para a recepção da graça crística, ou seja, para a consecução de uma deiformidade deificada/santificada (“semelhança”). A recusa da concepção [ou da terminologia] do “sobrenatural” por parte de Zubiri não implica, como visto, uma negação do conteúdo magisterial sobre o tema.

Desde a perspectiva zubiriana, não há que se falar de um fim sobrenatural e outro natural; melhor seria dizer que o sentido da vida humana é deiforme. Como resposta especulativa ao problema da articulação natural x sobrenatural, Zubiri nos permite dizer que se Deus não tivesse decidido deificar a realidade deiforme que é a pessoa humana, através da adoção filial, ainda assim nossa felicidade não se alcançaria à parte de Deus ou sem seus favores. Em qualquer caso, a infelicidade humana não consiste em recusar um *plus* que em si mesmo não seria necessário para a realização de um suposto fim natural, mas em não aceitar a doação de Deus que constitui nossa realidade deiforme: o rechaço da graça (santificante ou deificante) é o rechaço de nossa própria criaturalidade em sua condição mais profunda, de abertura ao amor divino.

Referências:

- AVELINO DE LA PIENDA, Jesus. *El sobrenatural de los cristianos*. Salamanca: Sigueme, 1985.
- DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia*. 4ª reimpressão. Barcelona: Herder, 1997.
- HENRI DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II: Recuerdos y reflexiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- PINTOR RAMOS, Antonio. “Dios como problema en Zubiri”. In: *Universitas Philosophica*, 2, n. 4, Bogotá, pp. 29-44, 1985.

PIO XII, Encíclica *Humani generis*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html. Acesso em 01 out. 2021.

RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. *Revelação*. São Paulo: Herder, 1968.

RAHNER, Karl. Curso fundamental da Fé. São Paulo: Paulus, 1989.

TOMÁS DE VÍO, Card. Caetano. *Comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás*. In: FERNÁNDEZ, Clemente. *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*: Selección de textos. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza / Fund. Xavier Zubiri, 1992.

_____. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza / Fund. Xavier Zubiri, 1993.

_____. *El hombre y Dios*. 6ª ed. Madrid: Alianza / Fund. Xavier Zubiri, 1998, p. 313.

_____. *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza / Fund. Xavier Zubiri, 1997.

_____. “O problema teológico do homem”. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (org.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Natureza, História, Deus*. Prefácio de Joathas Bello, Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2010.