

Introdução a Xavier Zubiri

Possibilidades de diálogo entre Filosofia e Teologia

*Matheus da Silva Bernardes**

Estamos iniciando o segundo colóquio filosófico-teológico – Xavier Zubiri: Interfaces e cabe a mim realizar a primeira apresentação. Não me considero a pessoa mais indicada para tal tarefa, porém os colegas do grupo de pesquisa “Teologia litúrgica – Inteligência senciente” da Faculdade de Teologia da PUC-SP insistiram que eu a assumisse.

A grande motivação deles é a recente publicação do livro *Introdução a Xavier – Pensar a realidade*, cuja autoria é minha. Contudo, a inspiração decisiva para a redação do livro nasce das anotações realizadas ao longo do curso *Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri* oferecido pela *Fundación Xavier Zubiri*, Madri/ Espanha. Tive a oportunidade de fazer o curso on-line no primeiro semestre de 2020, enquanto estávamos todos em casa pelas restrições impostas pela pandemia de covid-19. Posso afirmar, portanto, que o livro é um resultado da quarentena. Até mais, se não fosse a obrigação de ficar em casa, possivelmente teria apenas ouvido os áudios das aulas e feitos os exercícios exigidos para a certificação; mas pude me dedicar um pouco mais e um dos resultados é a publicação já mencionada.

Encontrei-me com Xavier Zubiri indiretamente nos escritos de Jon Sobrino; não há de se esquecer que sou teólogo e há pouco concluí o doutorado. Um dos autores de minha tese é precisamente Jon Sobrino, jesuíta espanhol, radicado há anos em El Salvador, logo representante da Teologia latino-americana da Libertação. Como ele mesmo relata à jornalista Charo Mármol no livro *Conversaciones con Jon Sobrino*, não chegou a conhecer o pensamento de Xavier Zubiri profundamente. Entretanto, Ignacio Ellacuría, com quem conviveu, trabalhou na docência e pesquisa na *Universidad Centro Americana José Simeón Cañas*, em San Salvador, e só não compartilhou seu destino martirial porque estava viajando, o conheceu.

Ignacio Ellacuría não só conheceu o pensamento zubiriano, foi um grande colaborador do filósofo e esteve nos primórdios do seminário de pesquisa, iniciado década de setenta passada e em atividade periódica na *Fundación Xavier Zubiri* até hoje. Tal seminário se

* Professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas. Mestre e Doutor em Teologia Sistemática, membro do grupo de pesquisa “Teologia litúrgica e Inteligência senciente” da Faculdade de Teologia da PUC-SP e “Pastoral e Teologia” da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

E-mail: matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br

dedicando ao estudo de pensamento zubiriano e às possibilidades de avanço e interface com outras áreas do saber.

Como dizia, meu encontro com Xavier Zubiri aconteceu de forma indireta e assim poderia ter permanecido. Aprofundando-me, porém, no método teológico de Jon Sobrino, principalmente no alcance do *princípio-misericórdia* e a na autocompreensão da Teologia como *intellectus amoris* complementando, desse modo, o tradicional *intellectus fidei* de Agostinho de Hipona e Anselmo da Cantuária, me deparei com um questionamento primordial: se o quefazer teológico deve acontecer *na realidade*, como posso determiná-la? Há algum caminho, livre de pressupostos, que permitem vislumbrar a realidade?

Aqui justifico o subtítulo do livro “Pensar a realidade” e o encontro mais profundo com Xavier Zubiri. Usualmente, usamos a palavra *realidade* para designar aquilo que percebemos ao nosso redor; tal designação pode ser considerada primordial e radical? Não estaria nossa percepção do *real* tão marcada por pressupostos ideais – quando não ideológicos – impedindo-nos, portanto, a contemplação da *realidade* como ela é?

Afirmar que conhecemos o *real* não é nada fácil, porque, muitas vezes, sequer sabemos determiná-lo. Para aquelas e aqueles que fomos formados a partir do pensamento escolástico, pelo menos no primeiro contato com a Filosofia, a oposição entre *ens reale* e *ens rationis* é quase espontânea; logo, o *real* seria aquilo que não é resultado das operações racionais ou, mais precisamente, aquilo que está além da razão. Tal reflexão referenda a crítica ao ensimesmado pensamento moderno, sobretudo ao Racionalismo e ao Idealismo modernos. Não obstante, essa crítica tem cabida? Mais ainda, a mera oposição entre o *ens reale* e o *ens rationis* é suficiente para determinar o que o *real* é?

Não poucas vezes, Xavier Zubiri foi lido como mais um de tantos neoescolásticos por sua crítica ao Racionalismo e ao Idealismo modernos. Mas o filósofo não se alinha, de modo algum, com o pensamento escolástico, pelo contrário. O assim conhecido Realismo zubiriano é crítico e não assume uma postura ingênua diante da realidade. Se por um lado, Xavier Zubiri se afasta dos idealistas modernos, por outro, não se alinha com o Realismo ingênuo medieval. Mas, afinal de contas, o que é a *realidade* para Xavier Zubiri?

Seria uma vã pretensão responder à pergunta tão ampla no pouco tempo que temos. Vou me restringir à breve apresentação – também feita no meu livro – dos antecedentes filosóficos que permitiram ao filósofo a elaboração de seu pensamento maduro como encontramos em sua *Trilogia da inteligência senciente*. Embora já tenha mencionado, vale destacar que a apresentação segue o esquema do curso *Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri*: em

primeiro lugar destaco a Filosofia como problema para, em seguida, me dedicar às influências da Fenomenologia de Edmund Husserl e do Existencialismo e da Hermenêutica de Martin Heidegger sobre o filósofo, chegando a sua leitura fenomenológica de Aristóteles. Não posso deixar de lado, entretanto, a influência da ciência contemporânea, principalmente da Teoria da Relatividade de Albert Einstein e da Mecânica Quântica, que permitiu a Xavier Zubiri formular o que entende por *realidade*.

1 A Filosofia como problema

Contemplando a história da Filosofia e reconhecendo as oportunidades e os limites que se apresentam a Xavier Zubiri, não podemos obviar que no começo do século XX os filósofos se empenhavam na renovação da própria história da Filosofia que, segundo muitos deles, tinha se esgotado com Georg Wilhelm Hegel. Se Friedrich Nietzsche acusara ora Sócrates, ora o Cristianismo pelo esquecimento da história da Filosofia, Martin Heidegger afirmará que tal esquecimento aconteceu porque a Filosofia se ocupou muito mais com os *entes* que com o *ser*.

Para Xavier Zubiri, porém, o pensamento de Martin Heidegger se mostra insuficiente e, por isso, pretende retomar o que considera um grande mérito dos gregos antigos: pensar as *coisas*. No breve período que ocupou a cátedra de História da Filosofia na *Universidad Central de Madrid*, o filósofo a sistematizou não a partir das conhecidas etapas, isto é, antiga, medieval, moderna e contemporânea. Xavier Zubiri apresenta a história da Filosofia a partir de horizontes.

O primeiro horizonte do pensamento ocidental foi a *mobilidade*; as *coisas* mudam, portanto, há movimento. O pensamento grego clássico surge do movimento das *coisas* e o grande mérito desse pensamento, como já foi mencionado, é pensar *a partir as coisas*:

O *horizonte* mental do ser humano antigo está constituído pelo movimento, no sentido mais amplo do vocábulo. Além dos movimentos e das alterações externas que as coisas padecem, as coisas mesmas se encontram submetidas à inevitável caducidade. Nascem um dia para morrer alguma vez. Dentro desta mudança universal também está envolvido o ser humano [...]. (CU2, p. 197)

Como segundo horizonte do pensamento ocidental, temos o horizonte da criação ou, em uma categoria mais filosófica, da *niilidade*. Já não se pensa *a partir as coisas*, mas a partir do ato criador de Deus que convoca tudo à existência desde o nada. Esse horizonte marcou o pensamento medieval, desde Agostinho de Hipona, e se estendeu ao longo de todo o pensamento moderno. Ainda que a perspectiva de Tomás de Aquino (Realismo ingênuo) e a de

Immanuel Kant (Idealismo) sejam diametralmente opostas, o ponto de partida de ambos continua sendo o mesmo: as *coisas* são colocadas em oposição ao nada e ao sujeito. O grande repto para o pensamento do século XX é a aurora de um terceiro horizonte: a estreita relação entre o ser humano e as *coisas*. Xavier Zubiri chama-o de horizonte da *imbricação*.

Como afirmado anteriormente, desde Agostinho a Filosofia ocidental pensa as *coisas* a partir do ato criador divino, ou seja, a partir do nada. O bispo de Hipona destacou que o ser humano não deve sair de si para contemplar a verdade; é preciso voltar-se à verdade que está em si e, nela, contemplar o Ser infinito (*interior intimo meo et superior summo meo*). Nada melhor para que conhecer a verdade das *coisas* que captar a intencionalidade do Criador. Não é de se estranhar, portanto, que René Descartes esteja em continuidade direta com o ensimesmamento de Agostinho de Hipona.

Embora, tenha desenvolvido grande estima por Agostinho, Xavier Zubiri mostra que desde seu pensamento a Filosofia sofreu uma involução. Um conceito fundamental para o bispo de Hipona é o espírito; o único autor grego antigo que o desenvolveu não foi Orígenes de Alexandria em consonância com o quarto Evangelho: o espírito se volta sobre si mesmo e passa a existir de modo separado do mundo, projetando-se, ao mesmo tempo, para fora mediante o *logos*.

O resultado desse processo foi a naturalização do *logos* que conduziu à sua relativização culminando no ceticismo. Não se pode esquecer que a projeção do espírito sobre o mundo e a naturalização do *logos* acontecem em um horizonte diverso ao da Filosofia grega, o horizonte da *Criação* ou da *niilidade*; o ponto de partida já não é a Filosofia, mas de um pressuposto teológico.

Muito outro é o horizonte desde o qual a mente europeia vê o mundo a partir do Cristianismo. O grego se sente estranho no mundo por causa de sua *variabilidade*. O europeu da Era cristã, por sua nulidade, ou melhor, sua *niilidade*. Daqui parte a diferença radical entre nosso modo de filosofar e o modo de filosofar dos gregos. Para o grego, o mundo é *algo* que varia; para o ser humano de nossa Era é um *nada* que pretende ser. Para o grego era questão o ser das coisas, precisamente pela dificuldade de que, se são, deixam de ser, se movem. Para o ser humano pós-helênico é questão o ser das coisas precisamente pelo contrário: pela dificuldade de que cheguem a ser. (SPFOE, p. 49)

Xavier Zubiri realiza essa nova leitura da história da Filosofia mediante a apropriação do pensamento Martin Heidegger: a verdade existe, mas não é um conjunto de proposições que coincide com as coisas, mas co-pertença (*Zusammengehörigkeit*) que se dá (*Ereignis*) no

existente (*Dasein*). A verdade (*ἀλήθεια*) é a co-pertença originária do ser humano e as *coisas*. Embora o filósofo alemão tenha insistido na presença atual, Xavier Zubiri ao se apropriar de seu pensamento insistirá que a co-pertença é anterior a essa presença. A verdade sempre está e não só porque as *coisas* se apresentam ao *Dasein*.

Para superar essa dificuldade, o autor retornará à Filosofia antiga, mais concretamente a Parmênides e a Heráclito, que conservaram as *coisas* como elas são e vieram à presença delas. Essa presença para Xavier Zubiri não é negativa, mas há um estrato anterior e mais radical, um princípio ou *ἀρχή*, segundo Anaximandro.

As *coisas* não são captadas pelo *logos*, mas pelo *pré-lógico* que é reconhecido por sua *poderosidade, principialidade e forçosidade*. Portanto, não se pretende pensar o que as *coisas* são, mas sua *substantividade*. Essa noção se aproxima do uso comum da palavra *οὐσία*, que é o abstrato do particípio presente feminino do verbo ser. Para Aristóteles, *οὐσία* significa substância, mas seu uso comum se refere àquilo que uma pessoa tem para ser “suficiente”, para não ser escravo. A *substantividade* das *coisas* é exatamente isso: sua *suficiência*, seu *en proprio*, seu *de suyo*.

Por todo esse trabalho, Xavier Zubiri supera o horizonte da *Nullidade* e desenvolve seu pensamento dentro de um novo horizonte, o horizonte da *imbricação*, da *íntima relação* entre o ser humano e as *coisas*.

2 A Fenomenologia de E. Husserl

No prólogo da edição norte-americana de *Naturaleza, historia y Dios*, Xavier Zubiri apresenta as etapas de seu pensamento e chama a primeira delas de fenomenológica. A corrente filosófica inaugurada no século XX por Edmund Husserl é a base da Filosofia zubiriana, como indicam comentadores de sua obra que chegam a afirmar que a influência husserliana é muito mais decisiva para o pensamento do espanhol que qualquer outra, inclusive que a de Martin Heidegger, que foi um hermeneuta e não um fenomenólogo.

Edmund Husserl, cuja primeira formação foi em Astronomia, Física e Matemática, se propôs como itinerário intelectual chegar aos pressupostos da ciência. Sob a orientação de Franz Brentano, o autor empreendeu um caminho mais filosófico que propriamente científico; a busca pelos pressupostos mais radicais da ciência conduz à Filosofia entendida como ciência pura. O desafio da ciência é explicar os fenômenos (*erklären*), a partir das teorias dos sujeitos cognoscentes, e não tanto entendê-los (*verstehen*).

Na Antiguidade e na Idade Média, o Realismo ingênuo tratou de adequar o intelecto às *coisas* (*in se*); a partir de René Descartes, o pensamento tratou de conhecer as *coisas* que estão na consciência do sujeito (*in me*). A Filosofia se converteu, portanto, em Teoria do Conhecimento deixando de lado sua tarefa mais própria: o conhecimento das *coisas*. Mas é possível conhecê-las? Para conhecer as *coisas* só há um caminho certo e seguro: a intuição, isto é, as *coisas* se dão a conhecer à consciência intuitiva e imediatamente (o *fenômeno*).

Portanto, a tarefa da Filosofia, segundo a Fenomenologia, está em perceber o fenômeno em seu imediatismo, intimidade e radicalidade. Nisso consiste a descrição, um pressuposto radical para a ciência como indica o próprio Edmund Husserl; por outro lado, a explicação é mediada e está depois da percepção imediata das coisas. O grande risco, como insiste o autor alemão, é abandonar a descrição e, com ela, os fundamentos da ciência.

Ao mesmo tempo, a auto fundamentação da razão é inevitável. É preciso estar atento ao perigo do exagero, que conduz a um sujeito fechado, incapaz de se abrir aos demais sujeitos e ao mundo (o Idealismo) e da desconfiança absoluta (o Ceticismo). O autor alemão quer criar um âmbito para filosofar livremente que o permita chegar às *coisas* (*zu den Sachen selbst!*). Antes de assumir a Fenomenologia, Xavier Zubiri apresentará dois questionamentos sobre o itinerário intelectual husserliano: o primeiro tem a ver com os pressupostos da razão, como já foi apresentado; o segundo, com o desejo do autor alemão de filosofar livremente. O que impediria a tarefa de filosofar livremente?

Como o próprio Xavier Zubiri indicará, não se deve deixar de lado o contexto intelectual da Europa de Edmund Husserl no qual reinavam o Neokantismo, o Positivismo de A. Comte e o anseio de superar o Idealismo. A via positivista, que se tornou fundamental para as ciências, indicava que a tarefa de chegar às *coisas* era impossível. Como fazê-lo? Era preciso tentar e, por isso, Xavier Zubiri afirmará que a Fenomenologia foi a tentativa mais séria para voltar à Filosofia em todo o século XX. A Modernidade reduziu todo o trabalho filosófico à problemática da consciência (Psicologismo) e do sujeito (Subjetivismo); com base nisso, alguns autores do século passado chegaram a propor que era preciso abandonar a Filosofia e assumir a Psicologia científica capaz de explicar (*erklären*) as funções psíquicas e cerebrais que sustentavam os princípios lógicos, como o de identidade e não contradição.

Edmund Husserl nega tanto o Psicologismo, como o Subjetivismo e afirma que há algo que não faz parte da consciência; as *coisas* não se esgotam com a consciência, portanto ela deixa de ser entendida como um *recipiente* que tudo contém e passa a ser afirmada como uma *flecha* (a consciência intencional, a *noesis*) que leva o sujeito às *coisas* (o objeto, o *noema*).

Ainda que esse passo seja decisivo para resgatar a Filosofia, ainda há nele resquícios do Idealismo, logo é necessário superá-lo. Essa superação acontecerá graças à *realidade* (Xavier Zubiri) e não tanto ao *objeto* (Edmund Husserl).

A filosofia se encontrava determinada antes desta data [1932-1944] pelo lema da fenomenologia de Husserl: *zu den Sachen selbst*, “às próprias coisas”. Certamente não era essa a filosofia dominante até então. A filosofia vinha de uma mistura de positivismo, de historicismo e de pragmatismo apoiada, em última instância, na ciência psicológica. Um apoio que se expressou como teoria do conhecimento. Desde essa situação, Husserl, com uma severa crítica, criou a fenomenologia. É um retorno do psíquico às coisas mesmas. A fenomenologia foi o movimento mais importante que abriu um campo próprio para o filosofar enquanto tal. Foi uma filosofia das coisas e não só uma teoria do conhecimento. (NHD, p. 13)

2.1 O deslize fenomenológico

Como já foi indicado, tanto Idealismo como Subjetivismo condicionaram a Filosofia e a Ciência Moderna e, por isso, é preciso analisá-los criticamente. O grande intento moderno foi o abandono de todo argumento de autoridade que caracterizou a etapa anterior do pensamento ocidental, isto é, a Filosofia Medieval, mais concretamente ainda, a Escolástica. Não obstante, essa tentativa moderna trouxe problemas para a apreensão da realidade, tarefa principal da Filosofia. Ao estar centrado nos pressupostos subjetivos do conhecimento, o pensamento moderno fez com que racionalidade e realidade percorressem caminhos paralelos e, assim, foi deixado de lado o conhecimento sensível imediato. Ao mesmo tempo, a aproximação à racionalidade se deu a partir de um ideal assumido acriticamente, dada a direção muito específica que orientava o conhecimento, isto é, a produção lógica.

Edmund Husserl encarou o problema do conhecimento deixado pela Filosofia e pela Ciência moderna. Para não cair no Subjetivismo, o autor alemão se fixou no conhecimento objetivo (*noema*), que se dá mediante a apreensão direta do fenômeno, isto é, a intuição. Não se trata, portanto, de explicar em primeiro lugar; o que se dá por primeiro no conhecimento é a descrição do fenômeno. Com isso, o conhecimento sensível das coisas é retomado na Fenomenologia. A isso, é preciso acrescentar a novidade da consciência intencional (*noesis*), que mantém os polos do conhecimento (objeto e sujeito) em tensão. Essa novidade é essencial porque evita a substantivação da própria consciência; o ser humano não é consciência, como o Psicologismo do final do século XIX e começo do século XX apresentava.

Entretanto, Xavier Zubiri afirmará que a tentativa de filosofar livremente não foi alcançada por Edmund Husserl porque o autor alemão conservou pressupostos idealistas, sobretudo quando pensou no processo de “ideação”, que consistiria na busca da essência ideal que cada objeto “encarna”. Seguindo o mesmo pensamento, o autor espanhol indicará que Edmund Husserl acabou por escorregar sobre a essência da intelecção como ato, porque a Filosofia, segundo a Fenomenologia, acaba se restringindo a uma análise da consciência e de seus atos, o que ainda a deixa presa ao pensamento moderno.

A intelecção não é um ato de consciência, como pensa Husserl. A fenomenologia é uma grande substantivação da consciência, que já acontecia na filosofia moderna desde Descartes. Não obstante, não há consciência; há tão só atos conscientes. Esta substantivação já tinha se introduzido em grande parte da psicologia do final do século XIX, inclusive, para a qual a “atividade psíquica” era sinônimo de “atividade da consciência” e concebia todas as coisas como “conteúdos de consciência”. Criou-se até o conceito da subconsciência. Isto é inadmissível porque as coisas não são conteúdos de consciência, mas apenas termos da consciência: a consciência não é receptáculo das coisas. (NHD, p. 15-16)

A Filosofia moderna deslizou para dentro do próprio de entender, porém como um modo de “dar-se conta”. Mais ainda, a Filosofia substantivou esse “dar-se conta”, logo a própria consciência, como já indicamos. A intelecção seria, nesse sentido, um mero ato de consciência. A consciência, contudo, não executa nenhum ato (não é o sujeito) e, além do mais, a experiência mostra que consciência é sempre consciência “de” algo que já está presente com anterioridade (*prius*). Xavier Zubiri, portanto, assume o desafio de captar o ato de entender constituído por uma unidade indivisa do momento de “dar-se conta”, mas “dar-se conta” “de” algo que já está presente. O autor mostrará que o deslize moderno para dentro do próprio ato de entender impediu a Filosofia de captar essa unidade indivisa que constitui a apreensão das coisas.

3 O diálogo com Martin Heidegger

É muito clara a influência de Edmund Husserl sobre Xavier Zubiri, será M. Heidegger, porém, quem produzirá o maior impacto sobre a obra do filósofo espanhol, mesmo que o assuma com crítica e distanciamento. A *imbricação* entre o ser humano e a realidade, isto é, o interesse de afirmar o que é antes da consciência já estava presente nos escritos de Karl Marx e Friedrich Nietzsche, embora a formulação mais acadêmica tenha sido alcançada somente por

Edmund Husserl. Martin Heidegger seguirá a mesma senda em sua busca pelo ser e o anseio de ir além do sentido.

Chama a atenção, o fato de que Xavier Zubiri se aproxime de Martin Heidegger desde a noção de verdade (ἀλήθεια), o que é muito original e peculiar porque normalmente as aproximações e interpretações à sua obra partem de perspectivas existencialistas ou hermenêuticas. Esse ponto de aproximação tem razão de ser porque tanto o autor alemão, com o espanhol encontraram limites na Fenomenologia: Edmund Husserl, antecessor de cátedra do próprio Martin Heidegger, estabeleceu que a consciência é o ponto de partida do conhecimento; com isso já não pode desenvolver um pensamento livre de pressupostos.

Ele e Xavier Zubiri querem chegar à verdade, não a uma verdade lógica, mas uma verdade que seja seu fundamento. Não obstante, o caminho aberto pela Fenomenologia se mostra insuficiente para o avanço da Filosofia. Ambos os autores destacarão que há um âmbito primordial de encontro do ser humano com a realidade e o conhecimento intelectual.

ἀλήθεια é compreendida pelo professor da Universidade de Friburgo em Brisgóvia como o “*des-velamento*”, o “*des-cobrimento*”. As categorias primárias das *coisas* se dão imediatamente, isto é, o próprio ser se dá imediatamente. Xavier Zubiri afirma que, mesmo não sendo a melhor leitura de todas, a conclusão de Martin Heidegger é possível por sua leitura de Edmund Husserl. Além do mais, Martin Heidegger lê Aristóteles, mas não o Aristóteles *latino*, isto é, da Escolástica, mas, sim, o Aristóteles *grego* e a noção ἀλήθεια é tomada do sexto livro da *Ética a Nicômaco*.

Verdade, portanto, não é adequação do intelecto à coisa (*adaequatio intellectus ad rem*); é um *des-velar* das coisas, um *des-cobrir* as coisas. O *Dasein* é constituído em seu encontro com a verdade no mundo (*in-der-Welt-sein*), em sua abertura originária anterior a todas demais notas existenciais. A atitude correta diante das *coisas*, portanto, é deixar que sejam (*sein lassen*, *Gelassenheit*), antes que querer manipulá-las; o “deixar ser” é anterior ao *ser* das *coisas*, logo há algo que está *além do ser* – o que seria praticamente a mesma intuição de Platão. A verdade é a liberdade de deixar as *coisas* serem o que são.

Martin Heidegger começa, assim, suas repetições (*Wiederholungen*) da história da Metafísica e se afasta daquilo que os gregos chamaram de natureza (o que aparece, a Φύσις) e que estaria antes do ser. Não obstante, há uma distinção fundamental que o autor alemão aponta: a verdade que se *des-vela* e os entes. Segundo ele, o problema da Filosofia desde Aristóteles até a Modernidade foi o fato de que os autores se restringiram aos entes, que são *des-velados*, mas não chegaram ao ser, que se *des-vela*.

Outra noção que Martin Heidegger assume e que será recolhida pelo autor espanhol é “dar-se”, “aparecer” (*Ereignis*). Trata-se de uma noção assumida a partir do pensamento de Parmênides e que é entendida dentro da co-pertença (*Zusammengehörigkeit*) entre pensar e ser, entre o ser humano e as *coisas*, entre o ser humano e a verdade. O âmbito no qual as *coisas* “se dão”, “aparecem” é mais radical que aquilo que “aparece”; o autor alemão se propõe uma Fenomenologia do que não aparece, distinta à Fenomenologia tradicional que pensa precisamente o que aparece. Em sua busca pelo ser, Martin Heidegger quer ir “além do ser”.

Nesse sentido, a relação de Xavier Zubiri com ele deve ser entendida em uma perspectiva muito mais radical que simplesmente a distinção entre *ser* e *realidade*. Ao longo do tempo que pôde conviver com Martin Heidegger em Friburgo em Brisgóvia, o autor espanhol começou a formular alguns conceitos centrais: *realidade*, *impressão* e *ter (haber)*, que é anterior ao ser. Inclusive, ele chega a afirmar que essa etapa de seu pensamento, pela influência heideggeriana, pode ser chamada de etapa ontológica ou metafísica, que antecede a etapa madura de sua Filosofia, a etapa estritamente metafísica.

O distanciamento entre ambos se verá nos seguintes pontos:

i. a verdade não pode ser entendida só como um *des-velar* das *coisas*; verdade é “estar patente”, isto é, estar em alteridade radical com relação ao que conhece. Mesmo que o autor alemão não entenda o ser humano só como um pedaço do universo, tampouco seu virtual invólucro, e chegue a afirmar que o *Dasein* é luz que ao iluminar os entes, ilumina também seu ser, não abandona o sentido das coisas e, portanto, já não filosofa sem pressupostos. X. Zubiri se distanciará de M. Heidegger porque destaca o que em sua Filosofia madura será chamado de *apreensão primordial de realidade*, um âmbito mais primordial e sem pressupostos, que permite ao pensador “filosofar livremente”.

ii. Xavier Zubiri vai além em sua crítica a M. Heidegger: em que consistiria, em último termo, a razão humana como luz das *coisas*? O que está em primeiro e em último lugar na Filosofia não é a pergunta pelo *ser*, mas como ir *além do ser*. Esse caminho só é possível quando o filósofo reconhece sua tarefa como melancolia, como dirá o próprio Aristóteles. Não se trata de uma melancolia cartesiana que leva o ser humano a se fechar sobre si mesmo, mas a melancolia que irrompe da experiência de se sentir radicalmente só porque o ser humano possui a capacidade de estar radicalmente acompanhado. A solidão da existência humana consiste em se sentir só e, por isso, se enfrentar e se encontrar com o resto de todo o universo; não é, portanto, um encontro com o *ser*, mas um encontro com as *coisas* (com a *realidade*).

iii. já nos anos trinta do século passado, o filósofo espanhol afirmava que Martin Heidegger não chegaria a respostas satisfatórias considerando somente a temporalidade do *Dasein*. No lugar de uma *presencialidade*, isto é, uma presença presente (*Anwesenheit*), o autor espanhol propõe a presentidade, isto é, o presente enquanto a coisa *está* fisicamente presente à intelecção.

iv. por outro lado, ele insistirá que o *ser* não deve se entender a partir do sentido copulativo (normalmente dado pela estrutura do *logos* indo-europeu), tampouco a partir do sentido existencial. O *ser* é simplesmente a atualidade do real no mundo.

v. nos anos sessenta, X. Zubiri mostrará que a noção “deixar ser” (*sein lassen*) não está presente na obra *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. É uma noção que aparece em textos posteriores e significa *impressão de realidade*, um ato impressivo.

vi. os atos desaparecem em Martin Heidegger. Em Edmund Husserl, por outro lado, estão presentes, mas unidos à subjetividade fenomenológica (intencionalidade); para Xavier Zubiri os atos são atos (sem intencionalidade), porque no ato está a *apreensão de realidade*.

vii. nos anos oitenta, Xavier Zubiri criticará novamente Martin Heidegger, especialmente porque em todo *des-cobrimento* há matéria (sensível). O autor alemão permanece em um *des-cobrimento* muito mais complexo, isto é, o aparecer que não aparece; pode ser que se dê mais razão a Martin Heidegger que a Xavier Zubiri neste ponto, contudo não se deve esquecer que o autor espanhol falará de *atualização*, isto é, do atualizar que não se atualiza.

Chegando a uma breve conclusão, ambos os autores foram *além do ser* e isso é o fundamental: Martin Heidegger na linha da co-pertença (*Zusammengehörigkeit*) e Xavier Zubiri, das *coisas reais*.

4 A leitura fenomenológica de Aristóteles

No começo do século XX, houve grande esforço para reabilitar Aristóteles; um desses esforços foi de Martin Heidegger, como já explicitado. Contudo, diversos autores do mundo anglo-saxão já cultivavam grande interesse pelas obras do Estagirita pela Filosofia prática, assim com os autores da Filosofia Analítica, pela Lógica. Xavier Zubiri não pertence a nenhum desses contextos, Aristóteles, porém, o filósofo mais citado por ele.

Já no século XIX, a Academia da Prússia publicou as obras completas do autor em grego, inclusive até hoje o modo como essas obras são citadas segue a publicação prussiana. Franz Bretanno publicou em 1862 o livro *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, que se tornou decisivo para o pensamento heideggeriano e já indicava que a chave de leitura da obra aristotélica seria a ontológica e a categoria principal, a substância (οὐσία). Werner Jaeger, por outro lado, publicou em 1911 o livro *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, em que afirmou que a obra aristotélica deve ser interpretada em dois momentos: o primeiro ainda muito marcado por Platão e a Teologia, isto é, a Filosofia e sua relação com ὁ θεός; o segundo momento de um filósofo que se dirige ao *ser*.

Xavier Zubiri receberá e lerá Aristóteles a partir de Martin Heidegger; compartilhará também com ele e Georg Wilhelm Hegel a posição de que o Estagirita não é um realista, tampouco possui um sistema fechado. A partir da repetição (*Wiederholung*) de Aristóteles, Martin Heidegger proporá a leitura fenomenológica do filósofo grego, isto é, nela é possível encontrar-se com sua experiência primária da realidade (ou do *ser*) e a proposta é reconstruir (descrever) essa experiência a partir do interior dos próprios textos.

O sentido do *ser*, como *ser verdadeiro*, aparece no livro VII da Metafísica. Lá, está mais uma vez a noção ἀλήθεια, que surge no primeiro contato com as coisas. Na αἴσθησις, isto é, na percepção sensível sempre há verdade; a αἴσθησις também é νοῦς e se encontra antes do λόγος. A verdade para Aristóteles não é a *adaequatio* medieval, mas o apresentar das coisas e as coisas com sentido. A partir dessa conclusão, Martin Heidegger sustentou que o *ser* foi entendido por Aristóteles como presença e, assim, o autor alemão entenderá οὐσία como *entidade* (particípio presente abstrato feminino do verbo *ser*).

Como já mencionado anteriormente, Xavier Zubiri lerá Aristóteles a partir de Martin Heidegger, contudo sua leitura será realizada com distanciamento dele. O sentido mais fundamental do *ser* é a verdade, porque é o momento unitário entre o ser e o pensar (intersecção). Trata-se de um sentido primordial da verdade que está além da verdade das proposições, porque as *coisas* se mostram em sua simplicidade – aqui termina a coincidência de Xavier Zubiri com Martin Heidegger.

A verdade para Aristóteles, insistiu o autor espanhol, não se fundamenta no *des-ocultamento*, mas no próprio *ente* (το ὄν), na própria *coisa*. Por mais paradoxal que a formulação possa ser, *a coisa se apresenta antes de seu aparecer*. Xavier Zubiri mostrou que a pergunta central heideggeriana não é a mais fundamental: antes da pergunta pelo *ser* está a pergunta pela *coisa* que “está patente”. “Estar patente” é anterior à presença; porque a *coisa* “está patente”, ela pode *des-velar-se*, se *des-ocultar-se* e *apresentar-se*.

A *coisa* está simplesmente patente, ainda não foi quebrada pelo λόγος. Portanto, para o autor espanhol o *ser* da *coisa* não está em sua presencialidade (presentidade, segundo Martin Heidegger), mas na própria *coisa*. Em um primeiro apalramento (αἴσθησις), há uma simplicidade que não distingue entre o *ser* e o *aparecer*; essa é uma distinção realizada *ulteriormente*.

Nesse sentido, Xavier Zubiri tampouco entende οὐσία como suporte de acidentes. Segundo ele, esse movimento corresponde à projeção da estrutura do λόγος indo-europeu (sujeito-verbo de ligação-predicado) sobre a *realidade*. Pode-se até supor que o autor espanhol tenha um pré-conceito do ser, mas sua perspectiva é muito distinta a de Martin Heidegger.

Ele também não se convence de que οὐσία seja só presencialidade. Na obra aristotélica, há outra forma de compreender οὐσία por uma via diferente à do *logos*. Xavier Zubiri usou a palavra *substantividade* (não substancialidade), isto é, a *coisa* é unidade clausurada de notas, possui um perímetro próprio, é suficiente em si mesma (*suficiência*). Com isso, o autor espanhol insiste que não se afasta de Aristóteles; talvez, tenha se afastado do Aristóteles do λόγος, mas não do Aristóteles da οὐσία (*suficiência*).

Na *coisa* não há negatividade, aqui Xavier Zubiri se afastou novamente de Martin Heidegger que seguiria pensando as *coisas* a partir do que não são, do nada (horizonte da *niilidade*). A *coisa* dada à percepção senciante (primeiro momento) não possui negatividade; isso não significa que não haja negatividade alguma, ela até pode existir, mas no *logos* (segundo momento). Aristóteles conseguiu chegar às *coisas* mesmas, àquilo que é delimitado e suficiente, que se apresenta “distinto de mim”.

Tendo compreendido a οὐσία aristotélica como algo suficiente, isto é, uma unidade clausurada de notas que é anterior a todo sentido, o autor espanhol dá um passo decisivo para seu pensamento. Antes do sentido, já há uma formalidade de notas que define a *coisa*. Contudo, é preciso estar atento: Xavier Zubiri não pretende elaborar uma *teoria das coisas*, ele está meramente analisando a experiência concreta do ser humano entre as *coisas*:

A [filosofia] grega é uma filosofia muito concreta, inclusive Aristóteles. É mister remarcar isso porque, graças à aventura sobre a qual logo falaremos, a filosofia grega foi transformada em conceitos abstratos que, provavelmente, estavam muito longe da mente dos gregos ou, pelo menos, não entravam formalmente como parte de seu pensamento. A filosofia grega é enormemente concreta. É mister dizê-lo tratando-se de Platão e de Aristóteles. Heidegger costuma dizer com muita frequência que se trata de averiguar “o que acontece no fundo da filosofia” (*Was im Grunde geschieht*); mas essas versões do que acontece “no fundo” de uma filosofia são sempre enormemente perigosas, porque parecem ser uma dispensa para não dizer o que real e efetivamente pensaram os gregos. (PFMO, p. 39-40)

Para levar adiante essa análise, o autor investigará o termo aristotélico atualidade (*ενέργεια*). Sua intenção é relacionar a *ενέργεια* de Aristóteles com o conceito central de *realidade*. Novamente, Xavier Zubiri se afasta de Martin Heidegger porque não entende *real* como algo distinto do que não é, o que fará o autor alemão a partir do *Dasein* e da *Sorge* (cuidado).

Realidade é uma palavra que não existe em grego. Trata-se de um termo muito mais recente, nascido na Escolástica tardia; seu uso se referia, em primeiro lugar, à diferença entre *ens reale* (ente real) e *ens rationis* (ente de razão). O filósofo espanhol tomou a expressão *realidade* desse contexto, porém com um significado totalmente diferente. Xavier Zubiri entende a *ενέργεια* aristotélica como um “estar em ato”; como já se mencionou, Martin Heidegger traduzirá o termo ao alemão por *Anwesenheit*, isto é, presentidade. O autor espanhol seguirá uma pista totalmente distinta: *ενέργεια* tem sua origem etimológica na palavra *ἔργον*; esse termo será traduzido ao alemão por *wirken* (agir), que é a base da palavra *Wirklichkeit* (*realidade*, mas entendida como efetividade). *Realidade* no sentido de *Wirklichkeit* corresponde ao anseio fenomenológico de ir ao encontro direto das *coisas*, antes de explicá-las.

O *λόγος* é momento segundo, porque não afirma o que as *coisas* são, mas o que seriam; é uma simples apresentação de possibilidades. Por conseguinte, antes do *λόγος* está a apreensão senciente das *coisas* que acontece no ato único entre o sentir e o que é sentido. Mesmo sendo possível distingui-los, sentir e o que é sentido correspondem a um único ato porque o senciente está em ato e a *coisa* também está em ato (*ενέργεια*). Com essa conclusão a partir do pensamento do Estagirita, Xavier Zubiri chegou à unidade entre o ato de *inteligir* e a *coisa* superando tanto o Realismo ingênuo (a *coisa in se*), como o Idealismo (a *coisa in me*).

Para concluir, pode-se resumir as noções aristotélicas presentes no pensamento de Xavier Zubiri da seguinte forma: verdade (*ἀλήθεια*) não é *des-ocultação* ou *des-cobrimento*, mas o *estar patente* da *coisa*; a *coisa* possui unidade e suficiência; a Filosofia Primeira de

Aristóteles não seria sobre o *ser* enquanto *ser*, mas do *ser* enquanto *coisa* (οὐσία); o senciente e a *coisa* se unem em um único e mesmo ato (ενέργεια).

Não obstante, não se deve pensar que o autor espanhol seja um filósofo aristotélico; sua leitura de Aristóteles é crítica, como indica Antonio González, em seu artigo *El eslabón aristotélico*. Xavier Zubiri se mostrou crítico não só ao recusar o Aristóteles latino (leitura escolástica), assim como Martin Heidegger, mas também porque se distanciou de noções gregas importantes do Estagirita. Alguns exemplos são a falta de clareza que Aristóteles teria sobre o problema da analogia, o que impossibilita a unidade dos diversos sentidos do *ser* para a elaboração da Filosofia Primeira; e a prioridade do *logos* sobre o inteligir (νοεῖν), o que converte a οὐσία em mero sujeito de predicação. Xavier Zubiri acolheu a proposta de Martin Heidegger, isto é, a repetição (*Wiederholung*) da experiência originária do filósofo grego. Porém, ao ir de encontro com a *coisa* consegue superar os moldes fenomenológicos da repetição heideggeriana e afirma a identidade (*mismidad*) entre *ser* e *parecer* na *substantividade* real.

5 A influência da ciência contemporânea

Por último, mas não por menos, é preciso mencionar a influência que o desenvolvimento da ciência contemporânea teve sobre o pensamento de Xavier. Seu contato com diversos pensadores do mundo da ciência aconteceu quando esteve na Alemanha e na França. Merece destaque Albert Einstein, com quem conviveu em Berlim, em 1930, e suas teorias da relatividade geral e restrita. Também é preciso mencionar a influência das teorias da mecânica quântica sobre o jovem filósofo.

Toda ciência tem como fim último a verdade. E na própria estrutura da verdade já estão dados os três riscos a que acabamos de nos referirmos [: a positivação do saber, a desorientação da função intelectual, a ausência de vida intelectual]. A verdade é uma posse intelectual da índole das coisas. As coisas estão propostas ao ser humano e a verdade não consiste senão em que inteligência se revista da própria forma daquelas. Quando a inteligência expressa esta situação dizemos que seus pensamentos possuem verdade. Dito de outro modo, a verdade é, segundo a fórmula tradicional, um *acordo* do pensamento com as coisas. Logo, todo o problema da ciência está em alcançar um acordo cada vez maior com a maior quantidade de coisas. (NHD, p. 37)

O Positivismo de Auguste Comte inaugurou a “crença científica”, isto é, a ciência, sobretudo aquela que se desenvolveu ao longo da Modernidade, era entendida como uma *quasi religio*. Por outro lado, os desenvolvimentos do saber científico no final do século XIX e

começo do XX, especialmente no campo da Física, mostravam que o conhecimento produzido pelas ciências exige constante reformulação porque as hipóteses, as teorias e os axiomas se mostram pobres diante da riqueza do observado.

Um dos pressupostos fundamentais da Mecânica Quântica é afirmar que, no momento da *observação*, *observado* e *observador* estão intimamente relacionados, tanto assim que dadas as condições impostas pelo *observador*, o *observado* pode ser alterado. Não é estranho, portanto, falar de probabilidades e incertezas na Mecânica Quântica (Werner Heisenberg). O *observado* não corresponde a *coisas* ideais, mas àquilo que o *observador* vê; o *observado* está no *observador*.

Essa noção influencia decisivamente o que Xavier Zubiri entendeu por *realidade*. Negativamente formulado, a *realidade* não são *coisas* descritas por modelos teóricos (Idealismo), nem o que está fora da inteligência humana (Realismo ingênuo). *Realidade* une esses dois momentos das *coisas*: as *coisas* estão em si mesmas (*de suyo*), mas também estão fisicamente na inteligência humana. Uma *coisa* é real porque é apreendida pela inteligência como *de suyo*, o que é precisamente a *formalidade de realidade* que tanto marcará o pensamento maduro do filósofo.

O mais próprio da inteligência humana não consiste na capacidade de forjar ideias, símbolos e linguagem; os demais animais também podem fazer isso. O que é próprio da inteligência humana é apreender a *realidade*. O ato de apreensão da *realidade* pela inteligência humana está intimamente vinculado ao sentir, tanto que é possível falar de um *sentir intelectual* ou de uma *inteligência senciente*. Contudo, é preciso fazer uma pergunta: em que consiste a diferença entre o sentir animal e o sentir humano?

X. Zubiri menciona o *puro sentir* dos animais, isto é, são capazes de perceber as *coisas* e até reagir mediante essa percepção; os estímulos que se imprimem sobre os sentidos dos animais permitem que reajam dessa ou daquela forma. Pode-se dizer ainda mais: os animais conseguem perceber que as *coisas* são outras que não eles (alteridade das *coisas*); se assim não fosse, estariam todo o tempo se chocando com o que está em seu caminho. No entanto, não podemos afirmar que as reações dos animais estejam marcadas pela inteligência porque simplesmente não são capazes de captar uma *coisa* em e por si mesma. Nesse sentido, eles possuem uma *formalidade de estimulidade*.

À diferença dos animais, o ser humano é *hiperformalizado*, isto é, ele apreende as *coisas* como sendo *de suyo*. Xavier Zubiri assumiu a expressão *hiperformalizado* de Viktor von Weizsäcker, médico e fisiologista alemão que se dedicou ao estudo do sistema nervoso. Essa

formalidade de realidade, uma vez apreendida, está fisicamente na inteligência humana. A *realidade* se dá à inteligência como intrinsecamente inteligível, como algo próprio, algo *de suyo*, algo que tem um *prius* à inteligência mesma.

Precisamente por essa coincidência dada pela *realidade*, Xavier Zubiri posiciona-se dentro do terceiro horizonte do pensamento ocidental, o *horizonte da imbricação* entre o ser humano e as *coisas*, o ser humano e o mundo. Mais que dedicar-se a uma teoria do conhecimento, como a Filosofia medieval e a Filosofia moderna fizeram, o autor espanhol se dedicou à tarefa mais própria da Filosofia: conhecer as *coisas*, conhecer o mundo. Ainda que com limitações, a trilha para o conhecimento imediato e intuitivo das *coisas* e do mundo foi indicada por Edmund Husserl: as *coisas* e o mundo aparecem à consciência, portanto antes de explicar, é fundamental descrever; segundo o autor alemão, esse teria sido o grande erro das ciências naturais durante a Modernidade que trataram de explicar as *coisas* e o mundo, mas sem descrevê-los.

Como já foi apresentado, outra influência muito importante para a formação do pensamento zubiriano é a Filosofia de Martin Heidegger, sobretudo pelos elementos que lhe são oferecidos pelo autor alemão para superar as limitações da Fenomenologia husserliana. Merece destaque a busca heideggeriana pelo *ser* que é conhecido quando o *Dasein*, estando no mundo (*in-der-Welt-sein*), se encontra na presentidade (*Anwesenheit*) das *coisas*. Mas Xavier Zubiri indicou que a verdade das *coisas* não está em seu *des-ocultamento*, em seu *des-cobrimento* (*ἀλήθεια*), mas seu *estar patente*, com isso se afasta de Martin Heidegger e segue um caminho próprio também inspirado pela leitura fenomenológica de Aristóteles.

O *estar patente* é percebido por um sentir imediato (*αἴσθησις*) das *coisas*, que é livre de erro e abre a inteligência humana à *οὐσία* (a *coisa* mesma). Porém, *οὐσία* não deve ser entendida como *substantividade* da *coisa*, trata-se somente de uma *substantividade real*. Esse passo pode ser considerado muito mais modesto aos que foram dados por Aristóteles, por Edmund Husserl e até por Martin Heidegger, todavia abre a possibilidade de o filósofo conhecer a *realidade* da coisa.

Finalmente, a Física de Albert Einstein e a Mecânica Quântica são decisivas para a formação da noção da *realidade* zubiriana, especialmente pela constatação de que o fundamento do conhecimento científico não está na teoria; está na mera análise do que é imediatamente dado à *observação*. A teoria é importante porque investiga as bases do que é dado, mas é a mera análise que permite o acesso ao que é dado imediatamente. *Realidade*, portanto, é aquilo se dá no próprio ato de *intelecção* das *coisas*, isto é, na atualização (*ἐνέργεια*) das *coisas* à *intelecção*

que é, no ser humano, senciente. Para conhecer as *coisas*, o ser humano não tem que recorrer a dois atos: sentir e, depois, entender; sentir e entender são momentos distintos de um mesmo e único ato de imbricação entre o ser humano e as *coisas*, e o mundo.

Conclusão

Com a publicação de *Naturaleza, historia, Dios* em 1944, Xavier Zubiri se tornou alvo de muitas críticas, principalmente aquelas vindas do mundo germânico: ele teria sido só mais um neoescolástico. Entretanto, ao lermos atentamente seus escritos e nos dedicarmos à sua Filosofia, notamos claramente que aquilo que o autor chama de *realidade* só mantém o laço semântico com a Escolástica medieval; ele não é um realista ingênuo e afirma que o *real* seria o que está *além da apreensão*.

Realidade para Xavier Zubiri é a forma, o modo como as *coisas* permanecem à inteligência humana; trata-se de uma formalidade e esse “permanecer a” refere-se a um estar físico, ou seja, não artificial. As *coisas reais* estão fisicamente, em e desde si mesmas, na inteligência e, assim, permanecem. Permanecem porque estão impressas; na apreensão sensível, as *coisas reais* ficam impressas a nós (*nos quedan a nosotros*).

Merece destacar uma precisão sumamente pertinente feita por Antonio Ferráz; trata-se de uma precisão à própria linguagem usada por Xavier Zubiri: “o que seria o *real* no mundo além do formalmente sentido” é uma expressão que induz ao erro e, para que isso não venha acontecer, é necessário analisá-la em cada uma das obras do filósofo e, ao mesmo tempo, no conjunto de seus escritos. O *real* é o que é na apreensão impressiva e, somente nele, é *real*. Logo, não há sentido se perguntar sobre o que poderia ser além da apreensão, como se o apreendido só fosse a modo de sensação e além, outro modo. Tal esquema dual não corresponde à Filosofia zubiriana.

O que, de fato, acontece é que aquilo que foi sentido, enquanto *real*, está em conexão com outras realidades, com “outros” *reais*. O que é sentido não aparece desde o nada e tampouco é um absoluto. Portanto, verificar “o que seria o *real* no mundo além do formalmente sentido” significa averiguar com quais “outros” *reais* está conectado (FERRÁZ, 1988, p. 38-39) e isso é tarefa própria da ciência.

Não é, portanto, concebível uma ciência que não esteja instalada no *real*; uma ciência que se baseia sobre teses, hipóteses e ideias, mas está distante do *real* é passível de muitos erros e falhas. Essa afirmação também vale para a ciência teológica; não é possível fazer Teologia

sem que a teóloga e o teólogo estejam instalados na *realidade*. Uma Teologia que tem como ponto de partida as formulações dogmáticas, por mais assertivas que sejam, se depara com as limitações própria do *logos*. O ponto de partida da Teologia deve ser outro.

Todo *logos* teológico – inclusive, as formulações dogmáticas – é limitado. Entretanto, aponta a algo mais profundo que ele mesmo; o *logos teológico* aponta à *realidade teologal*, isto é, à Revelação divina e à resposta consciente e livre do ser humano. Não se apreende a *realidade teologal* mediante a teoria, mas mediante a *práxis*, ou seja, a teoria teológica, como afirma Francisco de Aquino Júnior, inspirado em Ignacio Ellacuría e que estará conosco amanhã, é o *momento reflexo e crítico* da *práxis teologal*, porém é só um *momento de* e não um *momento*.

Ao nos instalarmos na *realidade teologal*, na *práxis teologal*, as possibilidades para a Teologia se abrem; já não seremos simples “arqueólogos de formulações dogmáticas”, porém verdadeiras teólogas e verdadeiros teólogos que estão submersos na *realidade* de um Deus que se aproxima e se revela ao ser humano.