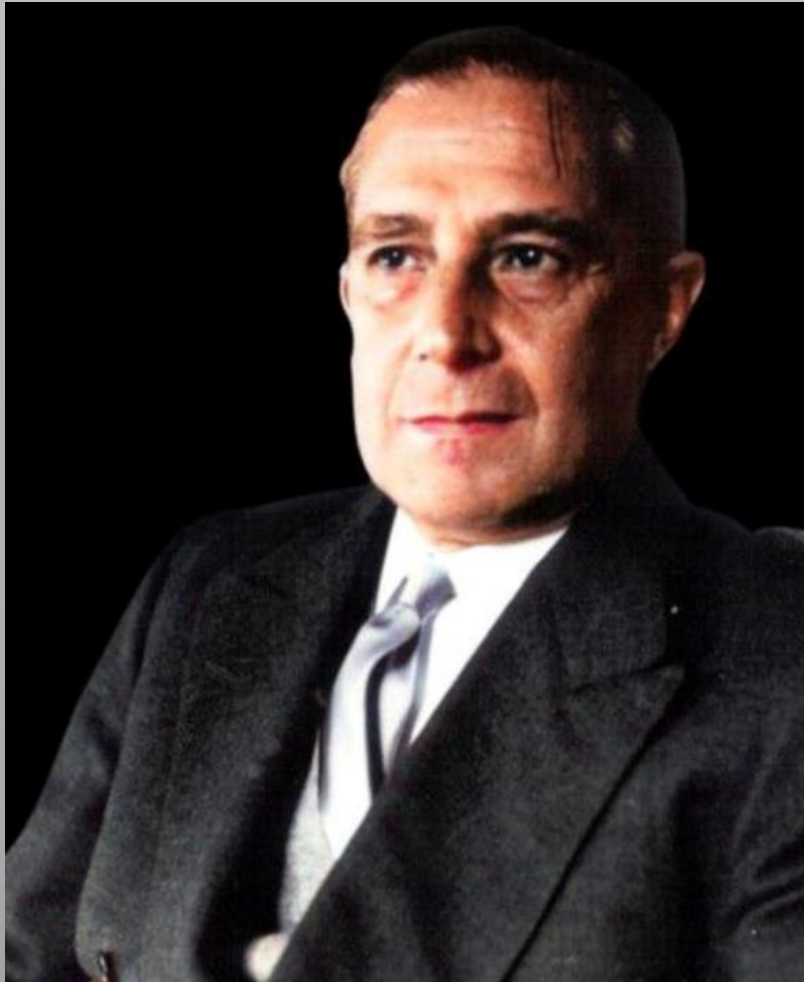


Annales Zubirianus

Vol. 2 2022

ISSN 2965-9973



II Colóquio Filosófico-teológico Xavier Zubiri: Interfaces Anais – Textos completos



2022

Annales Zubirianus

II Colóquio Filosófico-teológico

Xavier Zubiri: Interfaces

Anais – Textos completos

Expediente – Edição atual (2022)

Annales Zubirianus

Editor: Matheus da Silva Bernardes

Coeditor: Giovani Meinhardt

São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022

Rua Monte Alegre, 984 – Perdizes – São Paulo/ SP

Recurso on-line: PDF (publicação anual)

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizzioli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação – SBI – PUC-Campinas

230.01
C719a

Colóquio Filosófico-teológico Xavier Zubiri (2. : 2022 : São Paulo, SP).
Annales Zubirianus : Segundo Colóquio Filosófico-teológico :
Interfaces / Vol. 2, no. / 1 editor: Matheus da Silva Bernardes ; coeditor:
Giovani Meinhardt ; realização: Grupo de Pesquisa Teologia Litúrgica e
Inteligência Senciente, Faculdade de Teologia, PUC-SP. -
São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022.
118 p.

Inclui bibliografia.

ISSN 2965-9973

1. Teologia filosófica - Congressos. 2. Zubiri, Xavier, 1898-1983 -
Crítica e interpretação. 3. Filosofia. I. Bernardes, Matheus da Silva.
II. Meinhardt, Giovani. III. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
IV. Faculdade de Teologia. V. Grupo de Pesquisa Teologia Litúrgica e
Inteligência Senciente. VI. Título.

CDD – 22.ed. 230.01

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Annales Zubirianus

II Colóquio Filosófico-teológico

Xavier Zubiri: Interfaces

Anais – Textos completos

ÍNDICE

Apresentação	4
Programação	6
Comitês científico e de organização	6
Conferencistas	7
Conferências	9
Conferência: Introdução a Xavier Zubiri – Possibilidades de diálogo entre Filosofia e Teologia – <i>Prof. Dr. Matheus da Silva Bernardes</i>	10
Conferência: O ser além da existência <i>Prof. Dr. Giovani Meinhardt</i>	29
Conferência: Praxis teologal evangélica <i>Prof. Dr. Antonio González</i>	43
Comunicações de pesquisa	56
A Igreja Povo de Deus e os desdobramentos de sua vocação <i>Guilherme Franco Octaviano e José Aguiar Nobre</i>	57
A novidade filosófica sobre a noção de realidade e sua relevância para a Teologia contemporânea – <i>João José Bezerra</i>	67
Ateísmo histórico: Deus, religião e pessoa em X. Zubiri <i>José Fernández Tejada e Marcílio Monteiro de Santana</i>	77
A vivência da espiritualidade cristã em tempos de contradição à luz do realismo zubiriano – <i>Rodrigo José Arnosos Santos</i>	87
Religião como fundamento da realidade em Zubiri <i>Sergio Ricardo Macedo Braga</i>	99
Da verdade religiosa à verdadeira religião <i>Thiago Guagliardo Klohn</i>	109

Annales Zubirianus

II Colóquio Filosófico-teológico

Xavier Zubiri: Interfaces

Anais – Textos completos

Apresentação

[...] Zubiri acabou desenvolvendo uma filosofia não só diferente, mas radicalmente nova, a partir do que se pode compreender como uma crítica radical de toda a filosofia anterior. [...] Heidegger ousou censurar a toda a filosofia anterior ter esquecido o ser, ou, pelo menos, não se ter colocado explicitamente a questão do ser, atendo-se ao nível do ente. Zubiri adota uma mesma radicalidade na acusação, exceto pelo fato de que ele sustenta que aquilo de que os filósofos se esqueceram foi a realidade, precisamente porque idealizaram excessivamente a função da inteligência, (I. Ellacuría).

A breve citação acima condensa a grande novidade do pensamento daquele que é considerado o maior pensador hispano do século XX: a centralidade do real. X. Zubiri nasceu em Sán Sebastián, norte da Espanha, em 1898. Depois do bacharelado em Filosofia, na Universidade de Lovaina, e o doutorado em Teologia, em Roma, o autor se doutora em Filosofia na Universidade Central de Madri. Sua tese “Ensaio de uma teoria fenomenológica do juízo”, desenvolvida sob a orientação de J. Ortega y Gasset, já revela a grande influência de E. Husserl e sua fenomenologia na primeira etapa intelectual – também conhecida como etapa juvenil. “Ir às coisas mesmas”, a mútua referência na consciência intencional do noético e noemático, isto é, do sujeito e o objeto, se converterá no pilar central de seu pensamento posterior.

Depois de alguns anos de docência, recebe a autorização para seguir seus estudos. Em Friburgo tem a oportunidade de estudar com o próprio E. Husserl e M. Heidegger. Essa será sua segunda etapa intelectual, também chamada de etapa ontológica; elaborará seu conceito particular de ser, mas afastado de M. Heidegger, por não o considerar conceito central, mas em dependência da realidade. Durante sua estadia na Alemanha, teve a oportunidade de conhecer M. Plank, A. Einstein e E. Schrödinger. Retorna à Espanha, mas durante a Guerra Civil (1936-1939), se muda para Paris onde conhece J. Maritain, E. Benveniste e L. De Broglie, podendo considerar que mantém contato com a vanguarda do pensamento europeu da primeira metade do século XX.

De 1940 a 1942, assume a cátedra de Filosofia de Universidade de Barcelona, contudo será em Madri e, mais exatamente, a partir de 1945 desenvolverá sua terceira e última etapa intelectual: a etapa metafísica, cujo foco principal será a realidade, sua estrutura, suas dimensões e formas. O autor desenvolverá, até o ano de 1976, uma intensa atividade ministrando cursos particulares fora do âmbito acadêmico; a partir de 1977, o autor dedicará à produção bibliográfica que apresentará a riqueza de seu pensamento maduro: *Inteligência e Realidade* (1980), *Inteligência e Logos* (1982), *Inteligência e Razão* (1983); ainda estava trabalhando naquela que seria sua obra mais madura *O homem e Deus*, quando vem a falecer repentinamente em 21 de setembro de 1983.

Entretanto, seu legado não se viu interrompido: a *Fundación Xavier Zubiri* tem se dedicado intensamente na publicação de seus textos, assim na preservação e aprofundamento de seu pensamento. Alguns de seus títulos póstumos são: *Sobre o homem*; *Os problemas fundamentais da metafísica ocidental*; *A estrutura dinâmica da realidade*; *Sobre a realidade*; *Sobre o sentimento e a volição*; *Espaço, tempo, matéria*; *O problema teológico do homem: o cristianismo*; *O problema histórico das religiões*; *O homem e a verdade*.

Além disso, a *Fundación*, unida aos diversos círculos zubirianos espalhados por diversos países, promove congressos internacionais sobre X. Zubiri e o realismo: Madri (1993), San Salvador (2005), Valparaíso (2010), Morelia (2014), Bari (2019). O próximo congresso internacional está previsto para São Paulo (2023). Precisamente, por essa razão, realizou-se, entre os dias 21 e 22 de setembro de 2022, o II Colóquio Filosófico-Teológico – Xavier Zubiri: Interfaces cujo tema será “Filosofia e Teologia a partir do pensamento zubiriano”.

O presente número de *Annales Zubirianus* traz o registro da programação do evento e dos comitês científico e de organização, assim como os textos de três das quatro conferências juntamente com os textos completos de seis comunicações de pesquisas apresentadas realizadas no evento.

Boa leitura!

Programação

21 de setembro de 2022

- 14h Abertura.
- 14h10 Primeira conferência – Introdução a Xavier Zubiri – Prof. Dr. Matheus Bernardes (PUC-Campinas).
- 15h30 Intervalo.
- 16h Segunda conferência – O ser além da existência – Prof. Dr. Giovani Meinhardt (Instituto Ivoti/ RS).
- 17h30 Encerramento das atividades do primeiro dia.

22 de setembro de 2022

- 10h Comunicações de pesquisa (plataforma TEAMS)
- 14h Terceira conferência – Práxis teológica e evangélica – Prof. Dr. Antonio González (Fundación Xavier Zubiri, Madri/ Espanha).
- 15h30 Intervalo.
- 16h Quarta conferência – Sobre a historicidade da salvação cristã, aportes de Ignacio Ellacuría – Prof. Dr. Francisco Aquino Júnior (UNICAP/ PE e Faculdade Católica de Fortaleza/ CE).
- 17h Encerramento das atividades do segundo dia e do II Colóquio Filosófico-Teológico Xavier Zubiri 2022.

Comitê científico

- Prof. Dr. José Aguiar Nobre (PUC-SP)
- Prof. Dr. Valeriano dos Santos Costa (PUC-SP)

Comitê de organização

- Prof. Dr. Giovani Meinhardt (Instituto Ivoti/ RS)
- Prof. Dr. Marcelo Furlin (UMESP)
- Prof. Dr. Matheus da Silva Bernardes (PUC-Campinas)
- Prof. Me. João José Bezerra (FAJOPA)
- Me. Jucilei Silva Lima (PUC-SP)
- Me. Marcos Vieira das Neves (PUC-SP)
- Prof. Me. Rodrigo Arnos Santos (ITESP)

Conferencistas



O **Prof. Dr. Matheus Bernardes** é presbítero católico da Arquidiocese de Campinas/ SP. Professor da PUC-Campinas, é graduado em Teologia pela PUC-Chile, mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – São Paulo/ SP; especialista em Teologia Pastoral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte/ MG e doutor em Teologia Sistemática pela mesma instituição. É um dos organizadores do livro *Xavier Zubiri: Interfaces* (2020) e autor de *Introdução a Xavier Zubiri: Pensar a realidade* (2022), além de capítulos de livros, artigos científicos e artigos de opinião.

O **Prof. Dr. Giovanni Meinhardt** é graduado em Psicologia pela Universidade do Vale do Rio Sinos (UNISINOS) – São Leopoldo/ RS, mestre e doutor em Filosofia pela mesma instituição. Professor do Instituto Superior de Educação Ivoti/ RS. É o organizador do livro *Alteridade peregrina* (2000) uma homenagem ao Prof. Dr. Antônio Sidekum, e autor de *Solipsismo moral* (2007), além de capítulos de livros, artigos científicos e artigos de opinião.



O **Prof. Dr. Antonio González** é o atual diretor de estudos e publicações da Fundación Xavier Zubiri de Madri/ Espanha. Doutor em Filosofia pela *Universidad Pontificia Comillas*, Madri/ Espanha, e doutor em Teologia pela *Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georg*, Frankfurt/ Alemanha. Professor e conferencista em diversas universidades na Espanha, na Alemanha, na América Latina e nos Estados Unidos. Dentre suas inúmeras publicações, destacamos *Estructuras de la praxis* (1997), *Teología de la praxis evangélica* (1999), *Surgimiento* (2014) e *Buscar a tientas* (2020), além inúmeros capítulos de livros e artigos científicos.

O **Prof. Dr. Francisco Aquino Júnior** é presbítero católico da Diocese de Limoeiro do Norte/ CE. Professor de Teologia na UNICAP/ PE e na Faculdade Católica de Fortaleza/ CE, é graduado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte/ MG, mestre em Teologia Sistemática pela mesma instituição e doutor em Teologia Sistemática pela *Westfälische*



Wilhelms Universität, Münster/ Alemanha. Autor e organizador de diversos livros, entre os quais *Teoria teológica e práxis teologal* (2012), *Nas periferias do mundo – Fé, Igreja e Sociedade* (2016), *Teologia e Filosofia: problemas de fronteira* (2018), *Teologia e hermenêutica* (2021), além de autor de vários artigos científicos e artigos de opinião.

Annales Zubirianus

II Colóquio Filosófico-teológico

Xavier Zubiri: Interfaces

Anais – Textos completos

Conferências

Grupo de pesquisa “Teologia Litúrgica e Inteligência Senciente”

Faculdade de Teologia

PUC-SP

2022

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 que fazer 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 *Nilidade* 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-cobrimto* há matéria (sensível). O autor alemão permanece em um *des-cobrimto* 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.

O ser além da existência

Giovani Meinhardt*

1 Horizonte histórico-contextual

O labor docente do jovem professor Zubiri, formalizado na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Madrid, foi curto, perfazendo pouco mais de quatro anos, a saber, de setembro de 1931 até dezembro de 1935. Os apontamentos e notas do então filósofo Zubiri, o professor, foram compilados pela *Fundación Xavier Zubiri* em quatro densos volumes que totalizam 2191 páginas cujo tomos foram intitulados como segue: *Cursos universitarios I, II, III e IV*. Além disso, nesta época, Zubiri produziu introduções de livros, artigos, prólogos, ensaios, apêndices, conferências, comunicações, lições, manuscritos, esboços e textos inéditos recolhidos em dois livros, a saber, *Natureza, história, Deus* (1932-1944) e *Sobre o problema da filosofia e outros escritos*¹, volume que, segundo Marquínez (2002, p. I) acolhe “[...] todo o publicado por Zubiri durante os anos de 1932-1944, que, por uma razão ou outra, não foi incluído em *Natureza, história, Deus* [...]. Estamos, portanto, diante de um volume complementar de NHD”.²

Ainda, há um terceiro livro deste período, intitulado *Introdução a filosofia dos gregos*³, fruto de sua última experiência formal como catedrático:

Na Universidade de Barcelona, entre outubro de 1941 e maio de 1942, Xavier Zubiri ministrou o curso 'Introdução à filosofia dos gregos'. Esse foi o último ano de seu ensino universitário, antes de sua renúncia definitiva da cátedra em fevereiro de 1943.⁴ (COROMINAS, VICENS, 2018, p. XII-XIII).

* Doutor em Filosofia – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Membro do Grupo de Pesquisa Liturgia e Inteligência Senciente.

E-mail: meinhardts.g@gmail.com

¹ Livro de Zubiri ainda não traduzido para o idioma português. Título original: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*.

² “[...] todo lo publicado por Zubiri durante los años 1932-1944, que, por una u otra razón, no fue incluido en *Naturaleza, historia, Dios* [...]. Estamos, pues, ante un volumen complementario de NHD”. * NHD: abreviação de *Natureza, história, Deus*.

³ Outro livro não traduzido para o idioma português. Título original: *Introducción a la filosofía de los griegos*.

⁴ “En la Universidad de Barcelona, entre octubre de 1941 y mayo de 1942, Xavier Zubiri dictó el curso ‘Introducción a la filosofía de los griegos’. Fue aquel el último año de su docencia universitaria, antes de su renuncia definitiva a la cátedra en febrero de 1943”.

Reportamos esse período do filósofo espanhol e de seus estudos iniciais, cronologicamente alocados até 1944, denominando-o, segundo sua atividade intelectual, de ‘Zubiri prototípico’, já que auferimos nuances teóricas que o acompanharam mais tarde. De fato, como o próprio filósofo coloca, “[...] o lapso 1932-1944 tem um sentido muito mais profundo que o de fixar a data de meus estudos. Esse lapso constitui uma *etapa* de minha vida intelectual”. (ZUBIRI, 2010, p. 25, grifo do autor).

O objetivo do presente trabalho realiza um preciso arco no tempo, aludindo uma temática emergente durante a experiência docente de Zubiri até o último suspiro do filósofo. Nesse derradeiro dia, 21 de setembro de 1983, data de seu falecimento, foram encontradas na sua mesa de trabalho as energias intelectuais finais em curso: a obra amplamente revisada por ele: *O home e Deus*⁵. Nesta obra volumosa Zubiri se debruça sobre um termo robusto: a religação. Reportamos os quatro volumes dos *Cursos universitários* de Zubiri e a série de produções intelectuais compilados e retrabalhados por ele em forma de livros até o ano de 1944 porque a temática já se elevava em suas primeiras reflexões. Conforme Marquínez (2002, p. VII) “Sabe-se que a questão da religação preocupou Zubiri ao longo de sua vida, chegando a uma reformulação definitiva dela em seu livro póstumo *O homem e Deus*”.⁶

Aqui apresentamos dois exemplos da presença da religação no pensamento de Zubiri na década de 30. A eclosão do termo foi identificada por Diego Gracia (2006, p. 59) quando Zubiri,

[...] após sua estada na Alemanha e a influência de vários autores, especialmente Heidegger [...] começa a abordar o tema da religião de uma nova forma, que não irá variar substancialmente ao longo de sua vida. A fórmula dessa mudança foi expressa no curso universitário ‘Helenismo e Cristianismo’ (1934-1935), opondo a ‘religião da vida’ à ‘religação da vida’.⁷

Como segundo exemplo, da mesma época, situamos um importante artigo presente tanto no livro *Natureza, história, Deus* quando em *Sobre o problema da filosofia e outros escritos*, denominado *Em torno ao problema de Deus*. Esse trabalho “Constitui a primeira formulação

⁵ Livro de Zubiri pertencente a sua trilogia teologal, também não traduzido para o idioma português. Título original: *El hombre y Dios*.

⁶ “Es sabido que el tema de la religación preocupó a Zubiri durante toda su vida, llegando a una reformulación definitiva del mismo en su libro póstumo *El hombre y Dios*”.

⁷ “[...] tras su permanencia en Alemania y el influjo de varios autores, en especial de Heidegger [...] comienza a enfocar el tema de la religión de un nuevo modo, que ya no variará sustancialmente a lo largo de su vida. La fórmula de este cambio la expresó en el curso universitario ‘Helenismo y Cristianismo’ (1934-1935), contraponiendo la ‘religión de la vida’ a la ‘religación de la vida’.

do problema da 'relição', uma dimensão humana fundamental na qual se inscreve o problema religioso e até a possibilidade do ateísmo".⁸ (MARQUÍNEZ, 2002, p. VI).

Zubiri (2010, p. 24) no *Prólogo à tradução inglesa de Natureza, história, Deus* testemunha o quanto a relição ocupou espaço em seus pensamentos filosóficos iniciais: "O problema de Deus revelava-se momento estrutural do homem: é a relição. Mas essa relição necessitava de ulteriores desenvolvimentos conceituais. Desenvolvimentos na linha de uma sistematização do problema". Teor sistemático este desdobrado por toda sua vida. Nesse interim, o proceder do trabalho é retroativo, analisando a evolução do conceito de relição na supracitada etapa de 1932 até 1944.

2 O ser não é sua vida

No penúltimo e terceiro volume dos *Cursos universitários*, ocorridos entre 1933-1934, Zubiri afirma uma curiosa questão: 'o ser humano não é sua vida'. Vejamos, de forma primordial, como tal pensamento foi registrado, irrompendo a presente pesquisa: "O homem não é 'nada' porque sua vida é caduca, mas sua vida é caduca porque o homem não é, ele não é nada. E esse nada *consiste em que o homem não é sua vida*".⁹ (ZUBIRI, 2012, p. 539, grifo do autor).

Como primeira hipótese, aparentemente o ser humano não é sua vida porque a existência finda, desfalece e a atribuição do nada que o humano é não atinge a conservação dele, o humano, na vida. A vida literalmente expira. Como o ser humano poderia ser sua vida se ela, de forma mundanal, caduca? O que, do ponto de vista do propósito do trabalho, qualifica-se como um comentário brutal, conservando o ser humano no substantivo masculino 'nada'.

A pista que Zubiri nos dá contradiz a filosofia clássica como estado geral de não existência¹⁰ porque esse 'nada' se reveste de consistência e determinação: o ser humano não é sua vida já que ele é nada. As questões sobre este nada abundam. O que seria esse nada no

⁸ "Constituye la primera formulación del problema de la 'reliación', dimensión humana fundamental en la cual se inscribe el problema religioso e incluso la posibilidad del ateísmo".

⁹ "No es el hombre 'nada' porque su vida es caduca, sino que su vida es caduca porque el hombre no-es, es nada. Y esta nada *consiste en que el hombre no es su vida*".

¹⁰ Gracia (2006, p. 71) nos brinda com um exemplo: "[...] a ciência não quer saber nada sobre nada, mas ao não querer saber já o está afirmando, ou pelo menos o pressupõe. Para a ciência, o nada é "o que não há" (was es nicht gibt). E, de fato, o nada não é uma entidade. O nada é não-entidade [...]". "[...] la ciencia no quiere saber nada de la nada, pero en ese su no querer saber ya la está afirmando, o al menos presuponiendo. Para la ciencia, la nada es "lo que no hay" (was es nicht gibt). Y, en efecto, la nada no es un ente. La nada es el no ente [...]".

emergente pensamento zubiriano? O filósofo espanhol responde tal assertiva ao contrastar brevemente o *seu nada* com o *nada* pensado pelo filósofo alemão Martin Heidegger: “Para Heidegger o não-ser, o nada, são as coisas que nos escapam, e que nos arrastam e nos atraem nessa fuga. Para mim não. Antes disso, o nada está em nossa existência com nós mesmos”.¹¹ (ZUBIRI, 2012, p. 540).

Se o nada está na existência, este nada não nega o ser, no sentido de dissolvê-lo. A díade ser e nada enceta a presença de ambos. Zubiri (2012, p. 416, grifo do autor) afirma: “Também não podemos dizer que o nada é não-ser, porque o não-ser implica sempre a presença do ser em relação ao qual se diz o não. O nada seria então algo essencialmente fundado no ser”.¹² Identificar nada e não ser foi avaliado por Zubiri como um equívoco. O filósofo espanhol se dispõe de forma veemente a respeito disso: “Também não podemos dizer que o nada é o *não-ser*, porque o não-ser implica sempre a presença do ser em relação ao qual se diz o *não*. O nada seria então algo essencialmente fundado no ser”.¹³ (ZUBIRI, 2012, p. 418, grifo do autor). Por outro lado, Zubiri repele qualquer possível conjectura do *nada* corresponder ao *não ser*. O nada reporta a presença no ser. Assim, o nada toma um novo posicionamento. Zubiri (2012, p. 419) escreveu: “[...] a posição do nada é a mesma do ser”.¹⁴ Agora, com o não ser dissociado do nada, chegamos a uma definição deste nada apresentada por Zubiri (2012, p. 416, grifo do autor): “O nada é apenas o *não*, não deriva do ser, mas é congênere e coetâneo ao ser”.¹⁵

O nada não é o não ser. Ser e nada estão, para Zubiri, presentes e paralelos. Esta conformidade entre o nada e o ser comprova um paralelismo ou coexistência na diferença, ou seja, tanto um como outro podem ser contrários ao mesmo tempo que estão presentes. Gracia postula (2006, p. 73) que a “[...] diferença aqui significa não apenas distinção, mas também referência, copertencimento”.¹⁶

¹¹ “Para Heidegger el no-ser, la nada, es el huirnos las cosas, y el que nos arrastren y nos atraigan en este huida. Para mí, no. Antes que eso, la nada está en nuestra existencia con nosotros mismos”.

¹² “No podemos decir tampoco que la nada es el *no ser*, porque el no ser implica siempre la presencia del ser respecto del cual se dice el *no*. La nada sería así algo esencialmente fundado sobre el ser”.

¹³ “Tampoco la nada es el no ser. Esta expresión es infeliz. El resultado del no ser depende del ser del que afirma el *no*. Supuesto el ser, la nada se obtiene desde él”.

¹⁴ “[...] la posición de la nada es la misma que la del ser”.

¹⁵ “La nada es sólo el *no*, no deriva del ser, sino que es *congénere* y coetánea del ser”.

¹⁶ “[...] diferencia significa aquí no sólo distinción sino también referencia, copertenencia”.

Aqui há uma especificidade no tratamento zubiriano da questão: “[...] do ponto de vista do ser, a contrariedade do ser e do nada não é uma destruição, mas uma conservação”.¹⁷ (ZUBIRI, 2012, p. 429-430). Ao invés de respostas, a marcha intelectual de Zubiri nos gera novas perguntas: como o ser e o nada se conservam? Ser e nada aparentam, nessa altura da reflexão, estarem guardados em suas diferenças. Cabe ter presente, de princípio, que a motivação eminentemente metodológica de Zubiri preserva a diferença, porém em uma tentativa de unidade na diferença. Para Zubiri (2012, p. 419) “Uma frase infeliz é dizer que ser e nada são uma e a mesma coisa. O acento recai sobre uma e a mesma coisa, e devemos nos perguntar sobre essa unidade”.¹⁸

Como Zubiri estabelece a diferença sobre o ser e o nada, a unidade dos termos intriga por sua aparente dissociação, na qual o filósofo espanhol insiste na sua unidade sistemática. A tendenciosidade em pensar na síntese do nada e ser consiste em um itinerário não percorrido por Zubiri já que o filósofo é propositivo de outra forma. Para Zubiri (2012, p. 421) “Ser e nada não podem ser tomados separadamente. [...] A unidade do ser e do nada não é analítica, nem sintética de duas proposições lógicas, mas é uma unidade real, simplesmente una”.¹⁹ A posição crítica contra um método sintético levanta a seguinte questão: como poderíamos explicar a unidade real entre o ser e o nada? Ser e nada estão mantidos e um não dissolve, desfaz ou anula o outro. Guardados em suas propriedades, seu tratamento sistemático exige pô-los em um lugar mais alto. Como a unidade do ser e do nada não são analíticas, nem sintéticas e a oposição dos polos não é simplesmente superada ou anulada, a exclusão persiste e não é dissolvida ou desvanecida. A unidade não sintética se revolve com um plano mais alto, uma espécie de ascensão a um nível superior. Zubiri (2012, p. 421) resolve a unidade do nada e do ser da seguinte forma:

A unidade entre o ser e o nada é interna. Pertencem-se de tal forma que a maneira de captar sua pertença consiste no fato de que a mente não pode se

¹⁷ “[...] desde el punto de vista del ser, la contrariedad del ser y de la nada no es una destrucción, sino una conservación”.

¹⁸ “Una frase infeliz es el decir que el ser y la nada son una y la misma cosa. El acento recae sobre una y la misma, y hay que preguntarse por esa unidad”.

¹⁹ “El ser y la nada no pueden ser tomados por separado. [...] La unidad del ser y la nada no es analítica, ni sintética de dos proposiciones lógicas, sino es unidad real, simplemente una”.

deter em um ou outro, mas na inquietude interna de duas coisas incompatíveis.²⁰

A incompatibilidade e inquietude interna entre ser e nada garantem sua pertença. O ser ou o nada por si só não teriam como pertença a inquietação, ou seja, apenas a unidade delas ratificaria a tensão que as une. Zubiri (2012, p. 421-422), então, explicita a quadratura da questão, situando-a na ontologia:

Essa inquietude deve ser levada a sério; poder-se-ia pensar que é o que surge na mente ao pensar que não pode ser obtida nem no ser nem no nada. Esta reflexão revela a unidade de ambos. E a unidade é inquietude real e ontológica, não apenas subjetiva.²¹

A inquietude real da mente perante termos inconciliáveis é o modelo explicativo para Zubiri determinar ser e nada em uma possível equiparação. É assumido por Zubiri (2012, p. 433) que “O ser e o nada estão fundados na unidade”.²² Ora, a identidade está na inquietação. Ambos termos, incompatíveis por antonomásia, encontram sua igualdade na desigualdade que sustentam. Não obstante a insistência de Zubiri em determinar a unidade entre ser e nada, ele indica um novo termo que entra em cena: o devir. “A essência do ser e do nada unidos é o devir”.²³ (ZUBIRI, 2012, p. 433). Ser e nada juntos engendram uma essência particular, cuja união é o devir.

Ser e nada é algo que consiste em excluir-se. Se só pode existir no devir, essa existência coloca o problema de sua consistência mútua. Eles têm que ser distintos e, além disso, continuar se repelindo. E a unidade não é *tollere*, mas *conservare*. Conservados ser e nada em contradição, apresentam sua forma mais aguda do problema da subsistência do devir. Eles devem ser conservados pelo devir de tal forma que, além disso, ele se mantenha a si mesmo. Devir é, e por ser mantém o ser e o nada.²⁴ (ZUBIRI, 2012, p. 435).

²⁰ “La unidad entre el ser y la nada es interna. Se pertenecen en forma tal, que la manera de captar su pertenencia consiste en que la mente no puede parar en lo uno o en lo otro, sino que está en la interna inquietud de dos cosas incompatibles”.

²¹ “Esta inquietud hay que tomarla en serio; pudiera pensarse que es la que surge en la mente al pensar que no puede obtenerse ni en el ser ni en la nada. Esta reflexión revela la unidad de ambos. Y la unidad es inquietud real y ontológica, no sólo subjetiva”.

²² “El ser y la nada se fundan en la unidad. Fundamento tiene afinidad con mismidad”.

²³ “La esencia del ser y la nada unidos es el devenir”.

²⁴ “Ser y nada son algo que consiste en excluirse. Si no puede existir más que en el devenir, esta existencia plantea el problema de su mutua consistencia. Tienen que ser distintos y, además, mantenidos repeliéndose. Y la unidad no es *tollere*, sino *conservare*. Conservados ser y nada en contradicción, presenta su forma más aguda del problema

Vemos a partícula *é* conservar o ser e o nada. E essa conservação denomina-se *devoir*. Objetivamente, como podemos explicar isso? Nada e ser, enquanto termos técnicos empregados por Zubiri, se definem por elevação, em que cada conceito mantém seu sentido pelo lugar que ocupa na rede de relações categoriais que, por sua vez, dada a dificuldade de encontrar um fio condutor, são determinadas pelo *devoir*, fluxo permanente que os conserva. Os dois termos, o nada e o ser, não se eliminam ou são removidos, no sentido de *tollere*, mas ficam conservados. A antinomia de sua superação está na inquietação da permanência. Não são superados, mas mantidos em tensão e esse é o *devoir*: o *nada* está na existência humana.

O reverso da afirmação zubiriana, a saber, que o ser humano é sua vida, não cairia em uma aporia, mas em ilusão e equívoco. A substancial emergência da ilusão no ser humano foi contemplada por Zubiri (2012, p. 540, grifo do autor) como segue:

[...] a ilusão é a possibilidade radical e o equívoco mais consubstancial da existência humana. Não é que o homem se equivoque ou forje falsas ilusões na vida, não; não se trata de ilusões, mas de ilusão. O homem não tem o não-ser, ele tem uma existência formal e constitutivamente ilusória. Sua vida não é ele, nunca, nem mesmo quando mais se identificou com ela. A partir daqui começa toda a ilusoriedade da vida [...].²⁵

O ser humano não inventa ou imagina ilusões. A quimera está situada em múltiplas autorias e identificações no transcorrer da existência de um indivíduo que afirmaria que o humano é sua vida. Por isso, a ilusão não encontra no humano o substantivo feminino no plural. Cabe ter presente que a existência é ilusória e a ilusão da vida está em se identificar com ela. Nesse interim, a vida aparenta um fechamento centrípeto: a existência caracteriza-se em rotunda ilusão. Novamente, no trecho acima, Zubiri destaca que o ser humano não é ele, acrescentando a existência como ilusão, inclusive para o indivíduo que acredita que a maior identificação com sua própria vida possa confirmar que o ser humano é ele. No livro *Sobre o problema da filosofia e outros escritos* Zubiri (2002, p. 202, grifo do autor) define que “[...] a ilusão consistirá em tomar por real uma coisa que não o é”.²⁶

de la subsistencia del devenir. Han de ser conservados por el devenir en forma tal que, además, éste se mantenga a sí mismo. El devenir es, y por ser mantiene al ser y a la nada”.

²⁵ “[...] la ilusión es la radical posibilidad y el más consustancial equívoco de la existencia humana. No es que el hombre se equivoque o se forje falsas ilusiones en la vida, no; no se trata de *ilusiones*, sino de *ilusión*. El hombre no tiene el no ser, tiene una existencia formal y constitutivamente ilusoria. Su vida no es él, jamás, ni aun cuando más se identificara con ella. De aquí arranca toda la ilusoriedad de la vida [...]”.

²⁶ “[...] la ilusión consistirá en tomar por real una *cosa* que no lo es”.

Neste percalço, Zubiri (2010, p. 412, grifo do autor) insiste que o ser humano não é sua vida, mas acrescenta um ingrediente novo: “[...] o homem não é sua vida, mas vive *para ser*. Mas ele, seu ser, está, *de algum modo*, para além de sua existência no sentido de ‘vida’”. O ser, literalmente, extrapola a vida.

O filósofo espanhol enceta algo além da existência para qualificar a vida. A vida tem um fim e é justamente esse ‘acabar’ que atesta que o ser humano não é sua vida, conservando-o como nada. Para Zubiri (2012, p. 540-541, grifo do autor) existe “A expressão *fundamental* e radical do **nada** [...]”.²⁷ O filósofo espanhol tenta exemplificar o nada de forma existencial com a expressão ‘não somos nada’. Zubiri (2012, p. 540-541, grifo do autor), asseverou: “[...] esse ‘não somos nada’ que sentimos diante de um moribundo. E isso, não porque a vida acabe, mas porque esse fim põe diante dos olhos de quem o acompanha que ‘o homem não é a sua vida’”.²⁸

O fim de uma vida, testemunhado por todos os que a assistem, reafirma que o ser humano não é sua vida. O filósofo espanhol tenta explicar sua tese através de dois níveis: “Sou um *ente* que é para seu ser. Mas: 1º. Não sou meu ser – se não seria Deus –, nem minha vida”.²⁹ (ZUBIRI, 2012, p. 541, grifo do autor). Se o eu fosse o *ser* ou sua *vida*, seria então Deus. O ente é para o seu ser ao mesmo tempo que não é seu ser. O ente está para o ser mas não o é, caso contrário seria Deus, o que justifica que o ser humano não é sua vida. No próximo nível Zubiri (2012, p. 541, grifo do autor) assinala:

2º. Essa diferença é obra do não-ser. Meu ser para o não ser é possível porque não se segue disso que eu precise de **um magno** ser para forçar meu ser. O homem não é apenas finito porque precisa de coisas, mas porque precisa de algo que o faça ser = Deus, Religião e Niilidade.³⁰

O homem não é seu ser e por consequência não precisa de um outro ser para ser. Ele precisa de algo que o faça ser. Nisso, a diferença está no papel aludido por Zubiri do ser e do não-ser. Se o homem não é seu ser, nem sua vida e essa diferença é uma obra do não ser, o ente é impulsionado para o seu ser por algo que o faça ser, a saber, Deus. O humano precisa de algo

²⁷ “La expresión *fundamental* y radical de la **nada** [...]”.

²⁸ “[...] ese ‘no somos nada’ que sentimos ante un moribundo. Y esto, no porque la vida se acaba, sino porque ese acabar pone ante los ojos de los que le acompañan que el ‘hombre no es su vida’”.

²⁹ “Yo soy un *ente* que es para su ser. Pero: 1º. Yo no soy mi ser – si no sería Dios –, ni mi vida”.

³⁰ “2º. Esta diferencia es la obra del no-ser. Mi ser para no ser es posible porque no se sigue de aquí que *necesite* que **un magno** ser fuerce mi ser. El hombre no sólo es finito porque necesita cosas, sino porque necesita que algo le haga ser = Dios, Religião y Nihilidad”.

que o faça ser, mas o ‘fazer’ ser não está na ordem do ser. Qual o motivo? De acordo com Gracia (2008, p. 60)

[...] a Deus não pode ser aplicado à categoria de 'ser' nem a todos os que dele dependem (por exemplo, a do tempo), mas apenas a de 'realidade'. Em outras palavras, que Deus é uma 'realidade fundadora e fundamental', mas que não 'é', que transcende todas as categorias próprias do ser [...].³¹

O ser humano precisa de Deus que o faça ser. Algo que faça o humano ‘ser’ o remete para Deus. Alcança-se a correspondência entre o ser humano e Deus através de traços paralelos (sinal de igual) que o orientam para Deus. Essa ‘operação’ aparenta conceber Deus como uma exterioridade, isto é, algo que está fora do ser humano. Zubiri (2002, p. 217) contesta a exterioridade como algo fora do humano: a “[...] existência de um mundo exterior não é algo que vem ao homem de fora; pelo contrário, vem de si mesmo”.³² Essa consideração leva à novas nuances sobre quem ou o que está fora, envolvendo o itinerário das pessoas no mundo. De forma inconteste Zubiri (2002, p. 76) alegou: “O 'fora', de fato, não é uma pura correlação formal, uma simples alteridade efetiva, mas implica uma direção determinada: é o mundo que está fora de Deus, mas não Deus fora do mundo”.³³ Poder-se-ia pensar que uma resposta que busque Deus enquanto alteridade absoluta inalcançável ou o ‘Grande Outro’ inatingível orientaria a solução da questão. Contudo, "Não se trata disso; o 'si mesmo' não é um ser 'fechado' em si, mas estar 'aberto' às coisas”.³⁴ (ZUBIRI, 2002, p. 217). Se o ser está aberto para as coisas, o humano também o está para além das coisas. Essa reflexão rompe o encadeamento do humano para a mera existência terrena ou para o exercício de conceituá-la.

Zubiri (2010, p. 414-415) sorrateiramente apresenta a relação do viver e seu apoio, ou seja, no ser humano o

[...] que o impulsiona a viver não significa a tendência ou o apego natural à vida. É algo anterior. É algo em que o homem se apoia para existir, para fazer-se. O homem não só tem de fazer seu ser com as coisas, mas, para isso, encontra-se apoiada *a tergo* em algo, de onde lhe vem a vida mesma.

³¹ “[...] a Dios no se le puede aplicar la categoría de ‘ser’ ni todas las dependientes de él (por ejemplo, la de tiempo), sino sólo la de ‘realidad’. Dicho en otras palabras, que Dios es ‘realidad fundante e fundamental’, pero que no ‘es’, que trasciende todas las categorías propias del ser [...]”.

³² “La existencia de un mundo exterior no es algo que le adviene al hombre desde fuera; al revés, le viene desde sí mismo”.

³³ “El ‘fuera’, en efecto, no es una pura correlación formal, una simple alteridad efectiva, sino que implica una dirección determinada: es el mundo quien está fuera de Dios, pero no Dios fuera del mundo”.

³⁴ “No se trata de esto; el ‘sí mismo’ no es un estar ‘encerrado’ en sí, sino estar ‘abierto’ a las cosas”.

O apoio do qual Zubiri aponta transcende as coisas ou a existência situada na vida. As coisas do mundo são fundamentais, mas por si mesmo o ser humano continua não sendo. Zubiri (2010, p. 415) assegurou: “O homem não só não é nada sem coisas, mas, por si mesmo, não ‘é’. Não lhe basta poder e ter de fazer-se. Necessita da força de estar fazendo-se. Necessita que o façam fazer-se a si mesmo”.

A aparente radicalidade do pensamento de Zubiri retira a partícula ‘é’ de qualquer associação autoafirmativa positiva com o humano. “Sua niilidade ontológica é radical; não só não é nada sem coisas nem fazer algo com elas, mas, por si só, não tem força para estar fazendo-se, para vir a ser”. (ZUBIRI, 2010, p. 415). Em uma palavra, a partícula ‘é’ em definitivo não consiste em uma tentativa para conservar o ser como existente, ou seja, o humano por si mesmo no mundo não ‘é’. Em Zubiri a partícula ‘é’ relacionada ao humano não confere identidade, particularidade ou capacidade inerente para afirmá-lo. Este ‘é’ tem algum sentido quando extrapola o puro permanecer mundanal ou existente. Por isso, categórica e insistentemente Zubiri (2010, p. 434, grifo do autor) volta a escrever:

[...] o homem não é sua existência, senão que a existência é *sua*. O que o homem é não consiste no decurso efetivo de sua vida, mas neste ‘ser seu’. [...] O ‘ser seu’ do homem é algo que, de certo modo, está em suas mãos, ele dispõe dele. O homem assiste ao transcurso de tudo, até de sua própria vida, e sua pessoa ‘é’ além do passar e do permanecer. Em virtude disso, o homem pode modificar o ‘ser seu’ da vida.

A existência não consiste em um simulacro que delimita o humano ou o encerra no seu decurso mundanal, tal como uma espécie de claustro situado na Terra. Ora, Zubiri faz uma distinção retumbante quando escreve que a existência do homem é *sua*. Há um alargamento da concepção humana para além da existência terrena, além do supracitado ‘permanecer’ na própria vida. A existência é *sua*, mas o homem não é sua existência. Zubiri (2010, p. 415, grifo do autor) reiterou: “Não se pode dizer que essa força sejamos nós mesmos. Atados à vida, não é, no entanto, a vida o que nos ata. Sendo o que há de mais nosso, dado que nos faz *ser*, é de certo modo o que há de mais outro, dado que nos *faz ser*”.

Seguindo a reflexão, Zubiri não nega que o ser humano esteja fixado à vida, mas que ela, a vida, não protagoniza tal ligação. O mais próprio que faz cada um ser está em uma intimidade atada ao que há de mais outro. Este mencionado ‘outro’ que faz o humano ‘ser’ qualifica-se como um outro que não carrega prerrogativas opostas ou ulteriores, mas que incide enquanto

alteridade *no* ser. O que há de mais outro acerca-se em proximidade, atando o ser. O que há de mais *nosso*, nosso ser, reverbera em um outro que se faz ‘nosso outro’ que assim nos faz ser. O ser humano, reflete Zubiri (2010, p. 415, grifo do autor), “[...] ao existir, não só se encontra com coisas que ‘há’ e com as quais tem de fazer-se, mas se encontra com que ‘há’ que fazer-se e ‘há’ de *estar* fazendo-se. Além de coisas, ‘há’ também o que faz que haja”.

‘Há’ o que faz que o ser humano haja. Quanto a esse ‘há’, cabem os seguintes questionamentos: ‘O que faz que haja’ seria uma obrigação? Partindo-se de algo que o faça ser, o humano estaria sendo de alguma forma coagido? Zubiri (2010, p. 415, grifo do autor) responde:

Esse fazer que haja existência não se nos patenteia numa simples *obrigação* de ser. A suposta obrigação é consequência de algo mais radical: estamos *obrigados* a existir porque previamente estamos *religados* ao que nos faz existir. Esse vínculo ontológico do ser humano é ‘religação’.

Prestamos bastante atenção aqui: a conexão ao que nos faz existir é ontológica, isto é, remete ao ser, mas a existência radicalmente se apoia na religação, não se amparando em si mesma. Todavia, a supracitada obrigação, em seu caráter simples, também foi analisada por Zubiri (2010, p. 415, grifo do autor): “Na obrigação estamos simplesmente *submetidos* a algo que ou nos é imposto extrinsecamente, ou no inclina intrinsecamente, como tendência constitutiva do que *somos*”.

Contudo, a religação produz novas nuances na obrigação que Zubiri quer comunicar. Primeiro, não há uma exterioridade que nos obriga. “Na religação estamos mais que submetidos; porque nos achamos vinculados a algo que não é extrínseco, senão que, *previamente, nos faz ser.*” (ZUBIRI, 2010, p. 415, grifo do autor).

Não há uma exterioridade que nos vincula. Zubiri sublinha que algo prévio nos faz ser. Logo, “Na religação, pelo contrário, não ‘vamos a’, senão que, previamente, ‘vimos de’”. (ZUBIRI, 2010, p. 415). Toda a suposta separação, mesmo didática, entre existência humana e Deus e sua compreensão de que a existência advém por uma lógica linear Dele, não toca a questão primordial zubiriana. Zubiri (2010, p. 429) expõe:

[...] não é que, de um lado, haja existência humana e, de outro, Deus, e que ‘depois’ se estenda a ponte pela qual ‘suceda’ ser Deus quem faz que haja existência. Não: o modo primário como para o homem ‘há’ (se se quiser empregar a expressão) Deus é o fundamentar mesmo [...].

Definitivamente, a existência humana não se fundamenta nela mesma e tal tentativa recai em ilusória autossuficiência, esfacelada desde seu início. O modo primário da existência não está na existência humana.

3 O nada bidimensional

O alvorecer zubiriano da *relição* conduz a múltiplas investigações. Através de seus escritos Zubiri nos fala da constitutiva indigência do ser humano.³⁵ Na perspectiva humana da qual o pensamento zubiriano se apoia, a existência lhe é enviada.³⁶ O plano abissal zubiriano afirma: “O homem recebe a existência como algo *imposto* a ele. O homem está atado à vida. Mas, [...] atado à vida não significa atado pela vida”. (ZUBIRI, 2010, p. 414, grifo do autor). A vida não ata o ser humano, mas “[...] ‘há’ o que religa, o que constitui a raiz fundamental da existência”. (ZUBIRI, 2010, p. 418). O fundamento não é o ser, mas existe sim um primeiro fundamento. Já na década de 40, no curso ministrado em Barcelona Zubiri (2018, p. 187, grifo do autor) se posicionou quanto a isso: “[...] a relação primária do homem com Deus não é cognitiva; é uma atitude do homem inteiro [...] de uma primeira e simples *relição* do homem ao seu primeiro fundamento”.³⁷ Por isso, na presente pesquisa destacaremos a soberba humana.

O ser humano não se faz e não faz a si mesmo ser. A existência tem um fundamento alhures do fundamentar-se apenas em si mesmo. O posicionamento de Zubiri (2010, p. 418) é o seguinte: “O que nos religa, religa-nos sob essa forma especial que consiste em apoiar-nos fazendo-nos ser. Por isso, nossa existência tem fundamento [...]”. Se a existência humana estivesse no próprio ser o *nada* seria a tônica. Contudo, mesmo este *nada* não seria o fim último.

O nada reporta para ao menos duas dimensões: alerta para a *relição* ou recai na soberba. A possibilidade do humano se perder, fundamentando-se exclusivamente a partir de si mesmo é real. Zubiri (2010, p. 440) insiste nesse ponto: “O homem possui uma vida; e há na vida humana, enquanto tal, a possibilidade de comprazer-se exaustivamente em si mesma”. Essa notável soberba não deixa de conjecturar uma hipótese diagnóstica para nosso tempo, cuja dureza Zubiri

³⁵ “A constitutiva indigência do homem, esse não ser nada sem, com e pelas coisas, é consequência de estar arrojado, dessa sua niilidade ontológica radical”. (ZUBIRI, 2010, p. 411).

³⁶ “O homem é enviado à existência, ou melhor, a existência lhe é enviada”. (ZUBIRI, 2010, p. 414).

³⁷ “[...] la relación primaria del hombre con Dios no es cognoscitiva; es una actitud del hombre entero que nosotros llamamos religión, pero no en el sentido de una religión positiva, sino de una primaria y simple *reliación* del hombre a su primer fundamento”.

(2012, p. 542, grifo do autor) estava vigilante quando escreveu: “A existência atual não está *religada*, mas **desligada**”.³⁸

A referência ‘desligado’ demonstra que este fundamentar-se em si significa um fundamentar-se em nada. Zubiri (2010, p. 439, grifo do autor) a esse respeito nos disse que “[...] a vida *fundamentada* sobre si mesma aparece internamente *desfundamentada*, e, portanto, referida a um fundamento de que se vê privada”.

Ora, Zubiri aponta nesse trecho a ausência de força, direção ou orientação para o humano, que se vê apoiado no nada. E, o sentir esse *nada* fará toda a diferença em apropriá-lo como constituição ontológica ou não. Este conflito existe, reitera Zubiri (2010, p. 437) porque

[...] no ser pessoa está dada a possibilidade ontológica de ‘esquecer’ a religação e, com isso, de perder aparentemente a fundamentalidade da existência. Aparentemente, porque essa perda é tão somente o modo como sente a personalidade aquele que se perdeu na complexidade de sua vida.

A referida complexidade da vida identifica a vida como um absoluto, sem contrafigura alguma. O fundamento da existência se perde e o ser, entorpecido e disperso, paira na complexidade da vida. “E, na medida em que se está dissolvido na complexidade da vida, está-se perto de sentir-se desligado e de identificar seu ser com sua vida”. (ZUBIRI, 2010, p. 438). Neste estar desligado, a pessoa ainda não se sente desligada, ou seja, está desligada sem o saber, porque o sentir-se desligada já assinalaria o desligamento para algo. Concernente a isso, Zubiri (2010, p. 438, grifo do autor) afirmou: “Assim desligada, a pessoa implanta-se em si mesma em sua vida, e a vida adquire caráter absolutamente absoluto. É o que São João chamou, em frase esplêndida, *a soberba da vida*. Por ela, o homem se fundamenta em si mesmo”. Essa soberba monumental, firmada sem profundidade, tendo como base a exclusividade da complexidade da vida, manifesta sua própria dinâmica. Na soberba “[...] o êxito da vida oculta seu próprio fundamento, e o homem se desliga de tudo, implantando-se em si mesmo”. (ZUBIRI, 2010, p. 438).

Tal autossuficiência, afirmação do próprio poder e grandiosidade, levou Zubiri (2010, p. 439) a contundente reflexão: “Na verdade, mais que negar a Deus, o soberbo afirma que ele é Deus, que se basta totalmente a si mesmo”.

Deus de si, ponto centrífugo e centrípeto de tudo o que há, o soberbo apenas pode entrar em contato com sua nulidade, o *seu nada*, através do naufrágio de si e Zubiri (2010, p. 439,

³⁸ “La existencia actual no está *religada*, sino **desligada**”.

grifo do autor) referencia isso abaixo: “[...] não há outro modo de dar-se conta da vaidade, ou desfundamentação da soberba, que o *malogro* de uma existência que se religa a seu puro *factum*. [...] malogro radical de uma vida e de uma pessoa que tentaram substantivar-se”.

Considerações finais

O *nada*, no pensamento de Zubiri da década de 30 até 1944, está cravado na existência. O ser fundado na existência conserva sua realização ou seus supostos êxitos em si mesmo e tal suficiência se autoafirma ilusoriamente. Nessa perspectiva, o ser se desliga de tudo e reforça sua atadura em si, equivocadamente fundando-se no *nada*. Nas palavras de Zubiri (2010, p. 438, grifo do autor).

A existência que se sente desligada é uma existência *ateia*, uma existência que não chegou ao fundo de si mesma. A possibilidade do ateísmo é a possibilidade de sentir-se desligado. E o que torna possível sentir-se desligado é a ‘suficiência’ da pessoa para fazer-se a si mesma oriunda do *êxito* de suas forças para viver. O êxito da vida é o grande criador do ateísmo.

Notem que a declaração do êxito como autoatributo pessoal é o princípio explícito de conservação do ser *no nada*. No entanto, o ser como aquele que *é* afirma a conservação do ser nele mesmo. Neste argumento, podemos peremptoriamente inferir que não há mudança que faça o ser buscar seu fundamento além da sua existência. A possibilidade da religação cairia no automatismo conceptivo do *não ser*. Mas o *não ser* não existe, portanto, não há sequer Deus. Como o ser aqui está desligado e o *não ser* é uma impossibilidade, o ser é autossuficiente. A autossuficiência não muda e essa radicalidade desligada desvaloriza um fundamento que não seja ela mesma.

Diante de tudo isso, o nada é digno de apreço? Zubiri (2010, p. 439, grifo do autor) responde que o “[...] sentir-se desligado é já estar religado”. Ao se sentir desligado, está desligado de algo. Neste sentido, nenhum êxito é *teu* ou *meu*. O possível êxito está na pessoa fazer-se através da religação, *poder* além de qualquer existência que pensa fundar-se em si mesma. Como não há êxito ou poder para viver fundamentada na existência, a insuficiência da pessoa e o reconhecimento da inexistência do êxito pessoal possibilita a existência chegar ao fundo de si mesma ou a religação. Sabemos que muitas outras questões poderiam ser levantadas, entre elas, a partir dessa etapa zubiriana, um estudo sobre a monumental filosofia da graça.

Praxis teologal evangélica

Antonio González*

Comencemos por recordar que, en la Teología latinoamericana de la Liberación, la praxis aparece como una de las dos grandes intuiciones, según Gustavo Gutiérrez; el autor peruano subraya que esas dos intuiciones son la perspectiva del pobre y la primacía de la praxis. Luego, vamos a tratar de decir qué se puede entender por praxis, que es la primera parte de nuestra ponencia.

1 La praxis

En la historia de la Filosofía, simplificando mucho, podemos decir que el primer gran concepto de praxis aparece con Aristóteles. Para el Estagirita la praxis se opone a la producción, es decir, él distingue entre aquellas actividades que tienen su fin en sí mismas y aquellas actividades que tienen su fin fuera de sí.

Tocar una flauta, por ejemplo, es algo que se hace por el gusto de tocar la flauta. El fin de la actividad está en tocar la flauta, está en la actividad misma. A esas actividades, Aristóteles las llama praxis. Mientras que las actividades que tienen un fin fuera de sí mismas, como construir una casa o un barco, actividades que no son propiamente praxis, sino que son lo que se suele traducir como producción, la *poesis*.

Por lo tanto, praxis son solamente las actividades que tienen su fin en sí mismas y la más importante de ellas, para el Estagirita, es la teoría. La teoría es la forma suprema de praxis. Un concepto de praxis muy distinto del que aparece en la Modernidad.

En la Modernidad, pero ya en la Edad Media, la praxis se entiende como contrapuesta a la teoría. Se trata de la distinción ya medieval entre contemplación y acción, entonces la praxis se asocia a la acción y se contrapone a la contemplación. Este lenguaje de teoría y praxis se hace dominante en la Modernidad, lo que podemos ver en autores clásicos modernos, como Kant, y llega hasta nuestros días. Además de esa contraposición, en la praxis propiamente tal se incluye lo que Aristóteles llamaba producción, como podemos ver en el Marxismo – la construcción, el trabajo son praxis.

* Diretor de estudos e publicações da *Fundación Xavier Zubiri* – Madri/ Espanha. Doutor em Filosofia e Teologia.

E-mail: antoniogonzalez@zubiri.net

Por otro lado, podemos decir que la Modernidad también añade un componente subjetivo a la praxis que todavía hoy se hace muy presente, es decir, cuando se habla de praxis se habla de una determinación de un sujeto; se habla de la praxis desde el sujeto. Es el sujeto que determina las acciones, es el origen de las acciones. Eso ha llevado a algunos filósofos, como Habermas, a entender que la Filosofía de la praxis es una Filosofía de la subjetividad, porque se entiende la praxis como una determinación del sujeto: es el sujeto que se enfrenta al mundo y lo cambia.

Lo que acabamos de exponer serían concepciones usuales de la praxis. Pero podemos afirmar que, con el movimiento fenomenológico, con la Filosofía contemporánea, se nos abren otras posibilidades. Justamente aquí está la gran aportación de Zubiri. La Fenomenología propone volver a las cosas mismas; en esa vuelta a las cosas mismas, la Fenomenología practica la reducción. Destacamos que, cuando aparece la reducción fenomenológica en la obra de Husserl, alrededor de 1910, el autor no piensa la reducción como una vuelta hacia la subjetividad, sino una reducción a los actos mismos.

Con eso estamos delante de algo muy importante porque sitúa la praxis en el centro de la Filosofía o como el gran tema de una Filosofía fenomenológica, algo que también nos hubiera dicho el joven Marx, es decir, la praxis como objeto propio de la Filosofía.

En la obra de Zubiri encontramos también la posibilidad, aunque no completamente explicitada, de pensar los actos como actualizaciones de la realidad. La realidad se actualiza y en ella encontramos a las cosas mismas. A la vez encontramos una especie de tensión, o sea, las cosas surgen ante nosotros y ese surgir de las cosas no es, a su vez, una cosa. El surgir de las cosas no es una realidad en el mismo sentido en que lo son las cosas.

Las cosas tienen una alteridad radical, que Zubiri llama realidad. Porque está esa alteridad radical se nos transparentan, se nos transparentan – no nos aparece como una cosa – los actos mismos, el hacer mismo. El hacer mismo tiene una condición muy peculiar: si entendemos los actos como actualización de las cosas o como el surgir de las cosas, nos encontramos que los actos mismos no surgen, no son cosas que pueden ser vistas.

Dicho de otra manera: si la realidad es alteridad, si la realidad es otredad, si la realidad es alteridad radical, los actos, en los que la realidad se actualiza, o sea, la actualización de la realidad no es alteridad, sino inmediatez. Se trata de lo más cercano a nosotros mismos; tan cercano que es invisible. Podemos ver las cosas, pero no vemos el acto de ver de cosas. Los actos son tan inmediatos a nosotros mismos que no se ponen delante de nosotros, como la alteridad radical de las cosas, sino que tienen esa transparencia radical de la praxis.

¿Cómo entender, entonces, los actos? Usando a un concepto zubiriano: la actualización de las cosas. Pero como la palabra actualización contiene la noción misma de acto, tal vez resulta más adecuado usar la expresión aristotélica que dice “los actos son el surgir de las cosas” – *hypárchein tò prāgma*. *Hypárchein* es una palabra hermosa en griego porque se puede traducir literalmente por surgir – *hypo* y *archein*, es decir, regir desde abajo.

Estamos proponiendo otro concepto de praxis que incluye el conjunto de todos los actos en sus diversas estructuraciones. Los actos serían surgir de las cosas y la praxis, el conjunto de los actos. Eso tiene unas consecuencias: desde ese concepto de praxis incluimos la producción, pero incluimos también la teoría.

A la vez, al hablar así de praxis renunciamos a las consideraciones explicativas. Situamos los actos en términos de Filosofía primera, como lo hizo Marx al decir que la Filosofía es Filosofía de la praxis o incluso Descartes que sostuvo que lo más inmediato a nosotros mismos, aquello de que no podemos dudar es el *cogito* que es un acto. Pero lo decimos desde la Fenomenología que nos permite instalar la Filosofía primera en los actos y, por lo tanto, en la praxis, no la instalamos en el sujeto.

De esta manera el término praxis adquiere un significado semejante al que, en otras filosofías, se recubre la expresión vida o la expresión existencia. Se trata de lo más inmediato a nosotros mismos, es aquello de que no podemos dudar. Es el aparecer de todas las cosas, es *physis* (aparecer o surgir) de todas las cosas.

Instalada la Filosofía de praxis como Filosofía primera, evidentemente tendríamos que hablar aún de muchas cosas. Quisiéramos mencionar solamente una que nos parece muy interesante desde el punto de vista de la Antropología contemporánea o, si queremos, desde el punto de vista de la Antropología científica o comparada, cuando los antropólogos se preguntan por la diferencia entre el ser humano y las otras especies de primates superiores – los gorilas, los bonobos, los orangutanes, los chimpancés. ¿Qué es lo propiamente humano? Hay muchas cosas que son parecidas: los sentimientos, la capacidad de distinguir objetos, la capacidad de distinguir relaciones causales entre los objetos, la posibilidad de intervenir en el mundo, la posibilidad de una cierta técnica, que también la encontramos entre los primates superiores, la posibilidad del lenguaje.

Si no es en el lenguaje, si no es los sentimientos o en la técnica, ¿dónde está la diferencia, lo específicamente humano? Hay autores que, desde un punto de vista comparativo y experimental, les llama la atención la posibilidad de que los seres humanos funcionen en términos de un “nosotros”, es decir, hay actos, hay actividades, hay praxis que el ser humano

no puede entender más que una praxis compartida. Como ejemplo, cuando cantamos en un coro o cuando jugamos en un equipo los actos, la actividad no puede entenderse como actos, como actividad en un puro “yo”, sino en un “nosotros”.

Eso sería una diferencia interesante. El ser humano tiene esa capacidad de funcionar en modo “nosotros” que no parece existir de la misma manera en los primates superiores. Ese modo “nosotros” es el que nos permite pasar a las instituciones, que, sí, explicaría la enorme diferencia histórica y después civilizatoria de la humanidad.

No podemos entrar en eso, pero podemos anotar: la praxis permite el “nosotros”. La praxis no es necesariamente “yoica”, no es necesariamente subjetiva en el sentido de la Filosofía moderna, sino la praxis tiene esa dimensión que señala que es posible realizar actos compartidos. En español, por ejemplo, decimos “nos vemos” con una especie de reflexivo. En hebreo existe una forma verbal – el *hitpael* – que sirve para enunciar actos compartidos, que no es un acto “yoico”, no es un acto individual. Se trata de la existencia como posibilidad humana de los actos compartidos como aquello que nos distingue como especie.

2 La religión desde la praxis

¿Qué significa eso para hablar de religión y Teología? Para la religión es otro enfoque de la cuestión religiosa no centrada en la vivencia de lo sagrado, como lo hace la Fenomenología de la religión, sino centrado en las vivencias mismas en su generalidad, es decir, las vivencias como actos, en la cuestión de la fundamentación de esos actos. Es interesante explorar una Filosofía de la religión centrada en el concepto de praxis y la fundamentación de la praxis. ¿Por qué?

Porque aparece la posibilidad de considerar la vivencia de lo sagrado entre otros muchos actos, como los actos rituales o aquellos otros actos que entran en la relación con lo religioso. Tomemos como ejemplo la religión y la violencia o la religión y la política. Al situar la religión en el ámbito de la praxis, de la fundamentación de la praxis se abren otras posibilidades de comprensión de lo religioso que enriquecen una perspectiva puramente centrada en lo sagrado.

Es muy importante, en ese sentido, la experiencia de la retribución. Pareciera que la praxis religiosa entiende, busca la fundamentación de la praxis humana – de la vida humana – en una correspondencia entre la acción y sus resultados. O sea, se trata de entender a lo divino

– en un sentido amplio – como aquellos “poderes” que garantizan la correspondencia entre una acción humana y sus resultados.

El problema es que esa comprensión en la historia de las religiones se vuelve opresivo: aquellos que obtienen buenos resultados es porque han hecho algo bueno y los “poderes” han legitimado sus actos otorgando esos resultados adecuados. Por lo tanto, al que le va bien es porque es bueno, tiene el beneplácito de los dioses. Esa idea religiosa se convierte en una forma poderosísima de legitimación, que ha sido llamado de esquema retributivo.

También en la historia de las religiones aparece la protesta contra el esquema retributivo, la percepción de ese esquema como una rueda infernal de retribuciones, como se dice en la religión de la India. Surge también la búsqueda de distintas técnicas de liberación de esa rueda infernal. No podemos entrar en detalles sobre el tema, pero nos aparecerá la retribución si hablamos de Teología, que es nuestro interés en esta conferencia.

Así como la religión, la Teología puede ser enfocada desde la praxis. Ya decía Duns Scotto que la Teología es ciencia práctica. Pero contemporáneamente la Teología de la Liberación ha sido pionera y puesto por lo menos ese énfasis en la praxis en el inicio de la Teología. ¿De qué praxis estamos hablando? Por supuesto se puede hablar de la praxis social, de la praxis histórica, se puede hablar de la praxis eclesial.

Sin embargo, recordando lo que dice la Carta de Pedro, es decir, por Cristo hemos creído en Dios (2Ped 1,1-2), a la Teología le interesa especialmente la praxis de Jesús, entendida como praxis del Reino de Dios. Hagamos aquí un par de comentarios sobre ese trasfondo en la praxis del Reino, del Reinado de Dios.

3 Reinado de Dios y praxis

El Reinado de Dios no se tiene que entender como un *locus*, por ejemplo, el “otro mundo” o el “futuro”, la “utopía”, sino que hay que entenderlo, en primer lugar, como el “reinar” de Dios, como la actividad del Dios que reina. Eso es lo que permite que a Israel y después a Jesús que ese Reinado es posible en la historia, es posible en el presente ya desde ahora. En español Reino es un concepto más estático y lleva a pensar en un territorio, un lugar, mientras que Reinado es un concepto más dinámico y no lleva a pensar en un lugar, sino más bien en una actividad, en una relación.

¿Cuál es esa relación? Es la relación exclusiva, como es la percepción de Israel; la exclusividad del Reinado de Dios, que consiste precisamente que no hay Reinado cuando el

Pueblo de Israel está en Egipto porque allí reina a otro. La expresión “Reinado de Dios” aparece por primera vez en la Biblia en el cántico de Moisés cuando canta la victoria de Dios sobre Egipto y proclama ahora reina Dios para siempre (Ex 15,18) porque ya no reina el Faraón y porque hay un Pueblo.

Eso quiere decir que el Reinado de Dios es exclusivo y requiere un Pueblo. Además, el Reinado de Dios tiene una connotación inmediata que implica que tampoco reina Moisés, o sea, el Pueblo de Dios es un pueblo sobre el cual Dios reina directamente.

Se pone en cuestión, por lo tanto, los intermediarios; si Dios reina, no hay mucho lugar para la monarquía en Israel, que se va a convertir en un problema tiempos después del relato del libro del Éxodo. Si Dios reina, si Dios es el Señor, el amo, no hay lugar para la esclavitud (Lev 25,44-46). El fundamento para la esclavitud es que “yo” soy el señor, pero el Señor es Dios. Se cuestiona la monarquía, se cuestiona la esclavitud.

Además, si Dios reina, Dios es guerrero – cosa que también aparece en el libro del Éxodo – y pelea las batallas de su Pueblo. Israel no tiene que usar las armas; de hecho, es liberado sin usar una flecha, una lanza porque Dios pelea las batallas de su Pueblo. Es decir, Dios asume los roles de dominación – Señor, Amo, Rey, Guerrero –, pero como el Reinado de Dios es directo y exclusivo el efecto inmediato es un cuestionamiento de los roles de dominación en su Pueblo.

Luego, aparece la idea de un Pueblo de hermanos, de iguales. Surge la idea de un Pueblo donde las tierras vuelven a sus propietarios originales a ciertos años, donde se liberan los esclavos periódicamente, donde hay una serie de medidas para asegurar la no aparición de diferencias sociales extremas. Pero la estructura mental que está por detrás es fundamental: Dios reina directamente sobre su Pueblo, entonces no hay lugares para intermediarios o, por lo menos, ellos quedan cuestionados porque Dios aspira reinar inmediatamente. Eso, además, crea una sociedad de iguales.

Démonos cuenta de que eso es muy distinto de lo que aparece normalmente en la mentalidad religiosa y teológica, por ejemplo, en los mitos que aparece la idea de que, si Dios es rey, los reyes son un reflejo suyo, si Dios es amo, los amos son un reflejo de Dios, si Dios es guerrero, los guerreros son un reflejo de Dios. Eso es cierto, pero fuera de Israel.

En Israel la forma de pensar es distinta e indica que, por ser directo, el Reinado de Dios excluye otros reyes, otros señores, otros amos, otros guerreros. Se trata de un elemento muy importante y diferencia a Israel de los demás Pueblos, pero a la vez se convierte en un problema para la monarquía – para el Estado – y podemos leer la Biblia hebraico como el fracaso de la monarquía – del Estado de Israel, porque Dios reina sin Estado.

En Jesús encontramos a un Dios insurgente porque es un Dios que es acto puro, pero que no aparece entre las cosas. Precisamente en su invisibilidad cuestiona las formas de poder visibles. En él el Reinado asume algunos énfasis que ya estaban en el Antiguo Testamento, pero hay que subrayar que en Jesús el Reinado ha venido, se ha acercado. Dios está reinando, como se puede ver en la praxis del mismo Jesús.

El Reinado de Dios es una praxis y eso significa, en Jesús, que no hay espacio para reyes, señores, amos, guerreros. Tampoco hay espacios para terratenientes, porque Dios es el dueño de la tierra – elemento que ya estaba presente en el Antiguo Testamento, pero se hace presente con frecuencia en el esquema de muchas parábolas de Jesús. Dios no viene a legitimar la posición de los terratenientes, sino que viene a tomar posesión de lo que es suyo y excluir a los terratenientes.

Sin embargo, el trazo principal que el Reinado asume en Jesús es el hecho de que Dios es Padre. Luego, no llaméis a nadie de Padre (Mt 23,9) – la crítica al patriarcado, que es justamente lo contrario que dice la Teología feminista, es decir, si Dios es Padre, los padres quedarían legitimados; se trata justamente de lo contrario, si Dios es Padre, solo él es Padre. En la comunidad de Jesús, de hecho, tendremos cien veces más madres, hermanos, hermanas, casas, campos, pero jamás “padres” (Mc 10,30).

Si Dios se manifiesta en Jesús, si el Reinado de Dios se manifiesta en Jesús, los roles de dominación asumidos por Dios ahora se ejercitan de otra manera, o sea, desde abajo tal como Jesús los ejercita. En Jesús se ve qué significa ser Rey, Mesías, Dueño de la tierra, Señor, Guerrero; los roles de dominación que Dios había asumido en el Antiguo Testamento quedan cuestionados. Debemos decir algo sobre eso.

¿Dónde está Jesús en relación con Dios? Lo primero que hay que decir es que las comunidades cristianas interpretan las experiencias de la resurrección como una entronización mesiánica. Durante el ministerio de Jesús no quedaba muy claro si Jesús era el Mesías. Él mismo era ambiguo a la designación mesiánica porque no aspiraba al poder del rey y entendía al Reino como un Reinado sin intermediarios, como el reinar directo de Dios.

Por otro lado, en la resurrección Jesús ha sido declarado el Mesías como lo dice Pablo. ¿Qué significa ser Mesías? ¿Tendríamos, entonces, un ser intermedio entre Dios y la humanidad? Si ha resucitado, ¿dónde está ese intermediario? ¿Tenemos ahora un Reinado con intermediarios, o mejor, con un intermediario que es Jesús? La afirmación del cristianismo primitiva será que él no es precisamente un intermediario, sino que el Mesiazgo de Jesús, su reinar es el reinar mismo de Dios.

Él no es un intermediario, él está sentado a la diestra del Padre o, como aparece en el libro del Apocalipsis, está sentado en el trono mismo de Dios (Ap 4-5). No hay, por lo tanto, intermediarios. Si Jesús fuera un ser intermedio, todo el mensaje y toda la esperanza del Antiguo Testamento y de Jesús sobre un Reinado directo de Dios estaría negado. Lo interesante es que precisamente no se puede pensar a Jesús como un ser intermedio porque no sería ni divino, ni humano. De hecho, hay que pensar Jesús en la misma divinidad de Dios.

Esa es la razón, a nuestro modo de ver, por la que tan pronto en el ambiente todavía judío a Jesús se le sitúa en el ámbito de la divinidad de Dios. No se le puede pensar como un ser intermedio, no se le puede pensar incluso como otro poder distinto del poder de Dios. Su reinar como Mesías es el reinar mismo de Dios; no son dos Reinos, dos praxis, dos Reinados, sino que se trata de una sola praxis, la praxis de reinar de Dios.

Todo eso tendría consecuencias amplísimas que nos podemos mencionarlas en su totalidad. Pero démonos cuenta de que de aquí surge la Cristología “cristiana”, es decir, la idea de que el reinar de Jesús es el reinar mismo de Dios. Sin embargo, la Filosofía, la mentalidad occidental está acostumbrada a pensar en términos de sustancias o de sujetos. Luego, el tema de la divinidad de Jesús se plantea en la manera como introducimos en la sustancia de Dios a la sustancia de Jesús, como combinamos esas dos sustancias. Pero no es así con la mentalidad hebrea.

En esa mentalidad, que coincide con el planteamiento filosófico que nos hemos propuesto, el centro no es el sujeto, sino la praxis que está llena de densidad ontológica. Lo que, de hecho, tenemos es un acto compartido entre el Padre y Jesús, entre el Reino de Dios y el Mesiazgo de Jesús. Es un mismo reinar.

Las frases estándares en las lenguas indoeuropeas, como el español o el portugués, tienen como pivote el sujeto, que sostiene el verbo y los demás complementos. No es extraño, por lo mismo, que las filosofías occidentales suelen ser filosofías del sujeto o de la sustancia; o de las dos cosas, como en Hegel. Pero en la mentalidad hebrea el centro de las frases, más que el sujeto, es el verbo. Eso lo vemos muchas veces en las traducciones bíblicas “y fue Moisés”, “y dijo Abraham”, “y vino David”.

La frase empieza por el verbo y aquello que nosotros llamamos de sujeto es más bien un complemento suyo. Al mismo tiempo, los sustantivos en hebreo son como verbos petrificados. Tenemos a otra metafísica que es muy interesante para pensar la cuestión de la identidad de Jesús. No se trata de la identidad de sujetos o sustancias, sino una identidad de acto que es el centro de la ontología bíblica.

4 Teología y praxis

No podemos más que insinuar todo eso, es decir, desde aquí se puede repensar los grandes temas de la Teología como la Trinidad, en primer lugar.

Si se quiere pensar a la Trinidad, hay que hablar de un acto tripersonal, como el hecho de que Dios experimenta el abandono de Dios. Eso es lo que dice el mensaje de la cruz: Dios ha experimentado el destino de los supuestamente abandonados por Dios. En ese sentido, el reinar de Dios se nos muestra como un acto de amor: amor del Padre en el amor del Hijo.

Con eso podemos pensar a la Trinidad no como logramos combinar una sustancia y tres sujetos, sino pensarla como un acto, el acto de amar. El acto de reinar de Dios es su acto de amar que se realiza en tres formas. Se realiza como unión – el Espíritu Santo; Dios experimenta el abandono de Dios, pero sigue siendo Dios. El lazo de unión entre el Padre y el Hijo, como ya decían los Medievales, es el Espíritu.

Entendemos al amor como unión, pero también como entrega – el Hijo – y como origen – el Padre. Son tres formas de amor como originación, entrega y unión que corresponden a las tres Personas. En ese sentido, las Personas en Dios son relaciones en Dios, formas de amar de Dios. Como podemos fijarnos, desde la praxis se nos abre una inmensa perspectiva para pensar y repensar a la Trinidad.

En segundo lugar, podemos repensar la Creación. En el lugar de pensarla como una relación causal entre dos sustancias, es decir, la sustancia de Dios como causa eficiente que produce otras sustancias. Podemos pensar la Creación desde el acto puro de Dios, en qué consiste ese acto que en cuanto acto puro termina, libremente, en algo que no es Dios. Un acto en el que Dios permanece como aquél que no surge, pero pone algo que surge, pone el mundo.

Aquí, por ejemplo, se encajan todos los planteamientos de Zubiri sobre la fontanalidad de Dios, o sea, Dios como fuente. Es una metáfora distinta de la Creación que no recurre a la causalidad eficiente. Zubiri algunas veces la llama causalidad fontanal; en el Neoplatonismo, por otro lado, eso se llamaba causalidad formal.

No habría mucho más que hablar, pero hagamos una consideración interesante. El llamado Neoplatonismo tiene en sus orígenes a un judío, a Filón de Alejandría, contemporáneo de Pablo. Ese Neoplatonismo inspira a la Filosofía judía medieval, por ejemplo, el pensamiento de Maimónides que piensa así a la Creación, desde la fontanalidad de Dios a pesar de todo su Aristotelismo. El Neoplatonismo, al menos en ese aspecto de pensar a Dios como fuente, no

solo está presente en la Mística cristiana, sino que es el modo como la Filosofía judía pensó la Creación.

Lamentablemente, en otra parte de la Filosofía occidental, esa fontanalidad de Dios no se pudo pensar porque se entendió que la causa formal implicaba panteísmo. Luego, se pensó la Creación más en términos de causalidad eficiente. Pero pensar la Creación desde la praxis es pensarla desde el acto puro que es Dios, un acto que termina en cosa, en algo que no es Dios.

Finalmente, podemos repensar la Encarnación desde la praxis, algo que ya hemos estado hablando. En lugar de pensarla en términos de dos sustancias – la sustancia divina y la sustancia humana (*ousiae*, como decían los griegos) – que se unen en cuanto que poseídas por un sujeto – la segunda Persona de la Trinidad, podemos pensarla en las categorías que nos hemos propuesto. Pensar la Encarnación en términos de sustancias y sujetos ha sido muy usual en la tradición filosófica occidental, pero podemos pensarla desde las experiencias del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Habría que tomar la Encarnación como el acto de Dios de hacerse hombre, hacerse carne. Estaríamos, por lo tanto, ante un acto que es divino y humano a la vez, porque es un acto de hacerse hombre. Una manera de pensar la Encarnación, que infelizmente no la podemos desarrollar por completo aquí, la plena divinidad porque es el acto de Dios y la plena humanidad porque es un hacerse hombre. Con una ventaja que al pensar de esa manera no estamos ante un acto puntual, es decir ante la sola concepción de Jesús, sino que el hacerse hombre de Dios abarca toda la vida de Jesús.

Luego, en la Cristología es posible insertar la praxis de Jesús; su praxis pertenece al núcleo de la Cristología. Jesús caminaba por Galilea, abrazaba a los niños, sanaba a los enfermos, se cansaba, lloraba, eso todo es la praxis misma de Dios. En la Cristología no es posible olvidar el Mesiazgo de Jesús. Así como en Filosofía se habla del olvido del ser, en Teología hay que hablar del olvido del Mesiazgo de Jesús, de su carácter de Mesías.

¿Qué es el Mesiazgo? Es el acto de reinar, es lo que hace el Mesías; se trata de un reinar muy especial, como ya lo hemos mencionado, pero es el acto de reinar de Dios. Entonces, en el núcleo de la Cristología entraría, de esta manera, la praxis de Jesús. A la vez, esa praxis pertenece a la autodefinition misma de Dios, es decir, son los roles de dominación ahora transformados desde dentro.

La praxis de Jesús corresponde al hacerse hombre de Dios como acto de Dios. Ese sería otro tema que nos llevaría muy lejos en nuestras reflexiones, pero solo tenemos que destacar que desde la praxis de Jesús es posible repensar los grandes temas de la Teología o, mejor dicho,

desde su praxis estamos obligados a repensar los grandes temas de la Teología. Sobre todo, cuando tenemos presente a la praxis no solo como algo que hace un sujeto, sino la praxis desde su densidad metafísica que hemos obtenido filosóficamente y de la base bíblica, incluso de las estructuras de la Metafísica hebrea.

5 Praxis evangélica

Todavía nos queda hablar algo de lo evangélico, al fin estamos reflexionando sobre una praxis teológica evangélica. ¿Qué quiere decir evangélico? Claramente no estamos hablando de denominaciones protestantes o de los consejos evangélicos, especialmente en el mundo católico cuando se refiere a la vida religiosa.

Estamos hablando desde sus raíces, es decir, como buenas nuevas que no dicen lo que tenemos que hacer. Una buena nueva que nos dijera lo que tenemos que hacer sería, de hecho, una mala noticia, no sería una buena noticia. Las buenas nuevas comienzan por lo que Dios ha hecho. Entonces, todo lo que hemos dicho ha sido hablar de lo que Dios ha hecho, ha sido hablar del Reinado de Dios, ha sido hablar de la praxis de Jesús. No se trata de lo que nosotros tenemos que hacer.

Esto tiene una dimensión profunda porque toca al núcleo mismo de nuestra praxis, es lo que decíamos antes. El ser humano religioso para fundamentar su vida apela a esos poderes que garantizan una correspondencia entre la acción y sus resultados. Todo poder histórico, todo poder humano es de ese tipo: el poder político, el poder económico, el poder militar, el poder financiero, incluso el poder religioso.

Todos esos poderes afirman que si uno hace tales cosas va a conseguir esos resultados; además se afirma a sí mismo como poder porque es el que garantiza a uno que si hace esas cosas, va a obtener esos resultados. Esta es la lógica retributiva que legitima los poderes de este mundo, pero a la vez es una lógica opresiva, es decir, hace que uno pase toda la vida tratando de producir resultados. En último término llega a ser una lógica esclavizadora en su voluntad de autojustificación.

La buena noticia es que esa lógica retributiva ha sido anulada en Jesús. Si Dios estaba en Cristo, si Jesús se ha identificado con Dios, si Jesús pertenece al acto puro de Dios, entonces Dios estaba en la cruz reconciliando el mundo consigo. Dios estaba en la cruz destruyendo la lógica retributiva porque al supuesto poder garante, que tenía que garantizar que a los buenos les va bien y a los malos les va mal y, por lo tanto, a los que les va bien son buenos y a los que

les va mal son malos, le fue mal. Él estaba en la cruz crucificado, luego la lógica retributiva queda anulada desde su interior.

Entonces, ¿qué sucede en la cruz? Lo dice la Carta a los Colosenses: él destruyó el acta de los decretos que había contra nosotros, destruyó la lógica retributiva en la cruz e inmediatamente hizo pasarse derrotados los poderes de este mundo, los exhibió porque exhibió su lógica interna que es la lógica retributiva, la lógica de la autojustificación (Col 2,14-15).

De esta manera se ve la conexión directa entre las buenas noticias del Evangelio, lo que Dios ha hecho, con lo que Dios ha hecho con la liberación de la praxis humana a través del cuestionamiento de todos los poderes. Con eso podemos volver a la praxis de Jesús y afirmar que fue libre de retribución: la llegada del Reinado de Dios es gratis, no se basa en nuestros méritos.

Jesús cuestiona la retribución continuamente: somos siervos inútiles (Lc 10,17). Insiste que no podemos gloriarnos de un sistema sacrificial que se basa en méritos y en retribuciones como el sistema del templo por él mismo cuestionado. Enseña que el perdón es la ruptura de la retribución, incluyendo el perdón de las deudas que al fin corresponden a una estructura de retribución. Renuncia a la violencia y al Estado, que es el poder que puede decir que, si uno no hace tales cosas, va a ser castigado; en ese sentido, el Estado es el monopolio de la violencia coactiva que funciona, dice Pablo, como vengador.

Tampoco acepta la retribución de invitación a banquetes, insiste que sus discípulos no deben invitar a quienes les pueden retribuir la invitación (Lc 12,14). Jesús cambia la idea de justicia: todos reciben lo mismo, aunque hayan trabajado más o menos (Mt 20,1-16), enseña con eso la igualdad, la no retribución es lo que posibilita una radical igualdad. Del mismo modo podemos hablar de sus maneras de resistir a Roma. La no retribución atraviesa la praxis de Jesús.

¿Qué es esa no retribución? Es la praxis abundante, generosa, que no mira los resultados, que no devuelve mal por mal, sino que devuelve bien por mal. ¿Qué es, entonces? La gracia. Es la praxis sobreabundante que vemos en Jesús, eso es lo que queremos decir con lo evangélico, con la praxis evangélica de Jesús: la buena noticia de la gracia liberadora que destruye todo intento de autojustificación. Esa buena noticia es la que nos justifica gratuitamente, como diría Pablo, que nos libera de la lógica retributiva.

No es un mérito nuestro, no se trata de algo que podamos hacer a base de meditaciones o esfuerzos ascéticos, como a veces se ha intentado, sino la gracia es ruptura con la lógica cárnica y, en definitiva, es Dios mismo en nosotros. Por lo tanto, solo podemos pensar la gracia

como obra del Espíritu Santo en nosotros, que no es otra cosa, sino la radical liberación. Ya no vivimos nosotros mismos, sino Dios vive en nosotros; es él que nos permite vivir la vida abundancia de la gracia.

Conclusión

Con eso, hemos tratado de dar una perspectiva general de praxis teologal evangélica. Seguro hay muchas cosas que no han quedado del todo claras, lo que es inevitable porque ha sido un recorrido muy rápido. Sin embargo, por lo menos, lo que hemos presentado nos muestra que la perspectiva de la praxis está llena de posibilidades para hacer Teología de maneras nuevas.

Decíamos que la Teología de la Liberación es la perspectiva del pobre, ahora también podemos decir porqué. Dios se nos ha mostrado como el cuestionador de todos los poderes, porque todos ellos se basan en la lógica retributiva. Se nos ha mostrado como el Dios que reina directamente, que cuestiona todo intermediario; se nos ha mostrado como el insurgente. Tal vez sea una muy buena expresión para hablar de Dios, la mejor traducción de su nombre, es decir, Dios como el que está, pero que no es cosa, que no se puede cosificar, pero, aunque no se le puede cosificar, está presente como insurgente, como el que cuestiona todos los poderes.

¿Quién es el pobre? Es aquel que está limitado a la hora de auto justificarse, de auto fundamentar su vida, de presentar grandes resultados, sea por su pobre económica o de otros tipos. Las buenas noticias del Evangelio son que la praxis de Dios en Jesús destruye los poderes y crea la aspiración de igualdad y de justicia. Pero se trata de una igualdad y una justicia que empiezan ya desde ahora; no es una igualdad y una justicia que tienen que esperar a que las personas correctas estén en las posiciones políticas correctas. Ya desde ahora es posible vivir de otra manera, ya desde ahora el Reino es posible.

Annales Zubirianus

II Colóquio Filosófico-teológico

Xavier Zubiri: Interfaces

Anais – Textos completos

Comunicações de pesquisa

Grupo de pesquisa “Teologia Litúrgica e Inteligência Senciente”

Faculdade de Teologia

PUC-SP

2022

A Igreja Povo de Deus e os desdobramentos de sua vocação

*Church People of God and
the development of her vocation*

*Guilherme Franco Octaviano**

José Aguiar Nobre†

Resumo: Inspirado pela celebração dos 70 anos da criação da Diocese de Santo André (SP), o presente texto visa abordar a realidade do Povo de Deus a partir da eclesiologia do Concílio Vaticano II e os desdobramentos da sua missão. A partir de alguns aspectos, abordar-se-á as dimensões da ação eclesial nas quais se manifesta esta figura da Igreja, dotada do Espírito Santo e dos meios aptos para sua unidade visível e ação social (cf. *Lumen Gentium*, n. 9). Tudo isso animado pelo empenho de resgatar, promover e viver a sinodalidade, “que exprime a estrutura operativa da comunhão na Igreja em todos os seus níveis” (CIPOLLINI, 2022, p. 45).

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; Ação eclesial; Sinodalidade; Comunhão.

Abstract: Inspired by the celebration of the 70th anniversary of the creation of the Diocese of Santo André, the present text aims at approaching to the reality of People of God according to the Ecclesiology of II Vatican Council and the developments of its mission. From some aspects the text will deal with the dimensions of ecclesial action in which the figure of this Church can be seen, endowed with the Holy Spirit and the means to her visible unity and social action (*Lumen Gentium*, n. 9). All this animated by the effort to recover, promote and live the Sinodality “that expresses the operative structure of communion in the Church on all her levels” (CIPOLLINI, 2022, p. 45).

Key words: II Vatican Council; Ecclesial action; Sinodality; Communion.

1 Povo de Deus

* Mestrando em Teologia (PUC-SP). Bacharel em Filosofia (UNIFAI) e em Teologia (PUC-SP). Sacerdote incardinado na Diocese de Santo André/SP. Exerce os ofícios de Pároco e de coordenação da Comissão Diocesana de Liturgia.

E-mail: guilherme.138@gmail.com

† Doutor em Teologia (PUCRJ); Doutor em Filosofia (UFPR). Mestre em Educação (PUC-Campinas). Docente da Faculdade de Teologia na Graduação e Pós-Graduação.

E-mail: nobre.jose@gmail.com

Deus escolhe para si um povo, destinado à realização do projeto salvífico de Deus. A dimensão coletiva do judeu-cristianismo se relaciona com a fé, a vida e a salvação. Para o judeu-cristianismo, as bases da fé são eventos históricos (criação, encarnação, revelação, escatologia). E tudo isso diz respeito à comunidade, pois a fé é comunitária. O indivíduo não se isola, mas se insere em várias instâncias de participação. A *Lumen Gentium* afirma que Deus não quis salvar indivíduos, mas quis salvar um povo (cf. n. 9). Ora, “Deus quis entrar em uma dinâmica popular, na dinâmica de um povo” (*Gaudete et Exsultate*, n. 6). A noção de “povo” é histórica e familiar. A noção do “povo eleito” não exclui os outros povos, mas se coloca a serviço deles como sinal de salvação. A Igreja do Novo Testamento está prefigurada no Israel do Antigo. Ao se falar de Igreja, fala-se em “Povo de Deus”, assim como se fala de Israel. É uma transferência de o que se fala para Israel ao novo povo. O povo do Senhor é o *laós*, enquanto os outros povos são *ethné*. O laós de Deus é formado por parentes e expressa a ideia de comunhão de vida e destino. Os nômades viam Deus como Pai. Dessa ideia surgem as alianças, unidade entre um e outro, fazendo com que Deus caminhe com seu povo onde quer que esteja – Deus conduz o povo e o povo conduz a Deus. E várias alianças foram feitas: Adão, Abraão, Moisés, Davi, Jesus. Elas não são excludentes, mas são modos de Deus renovar seu agir em diferentes etapas da História. Israel entende a eleição e a Terra Prometida como exclusividade. Isso vigorou por muito tempo no Cristianismo.

A primeira configuração histórica do povo ocorreu quando da chegada à Terra Prometida e se dava pela anfictionia das doze tribos (cf. Js 13-19). Assim como ela, o novo povo tem doze Apóstolos (cf. Mt 3,13-19). Esse número simbólico indica totalidade. As primeiras comunidades cristãs eram grupos pequenos e familiares, reunindo-se nas casas. Formar Igreja é formar pequenos grupos. Antes de qualquer organização estatal, as tribos eram comunidades de fé simplesmente. No Antigo Testamento há formas de compreensão do povo de Deus que serão relidas e repassadas para o novo povo de Deus, no Novo Testamento.

A expressão “Povo de Deus” foi resgatada pelo Concílio Vaticano II e alude a uma presença concreta de um povo no mundo. Esse povo não é definido por língua e etnia, mas pelo batismo. O termo retoma o sentido de *ekklesia*, que é o fundamento estrutural do cristianismo, valorizando o âmbito comunitário da fé cristã. A base teológica do “povo de Deus” faz parte de seu desígnio, quando o Senhor escolhe para si um povo que recebe a missão de estar a serviço dos outros povos, como sinal de salvação e “como preparação e figura daquela aliança nova e perfeita, que haveria de ser selada em Cristo” (*Lumen Gentium*, n. 9). A eleição está sempre arraigada à missão. A tradição do Antigo Testamento deixa clara a missão do povo eleito:

“todos me conhecerão, dos menores aos maiores” (Jr 31,34). A grande conquista do Antigo Testamento é a compreensão de que o Deus Criador é também o Deus da Israel, Libertador, do Êxodo. O chamado de Abraão tem vistas à universalidade. Os profetas denunciam o não cumprimento da Aliança, pois o povo deturpou o sentido da eleição. Jesus, em sua ação e pregação, chama a atenção para isso. Na tradição do Novo Testamento é clara a ideia de herança, ou seja, a missão outrora dada a Israel agora é estendida para a Igreja, o povo messiânico, para que, em Cristo, todos os povos tenham vida. Ela “se situa nessa perspectiva como realização definitiva da reunificação do Israel, povo de Deus” (PIÉ-NINOT, 1998, p. 32). A Igreja é continuadora do Antigo Testamento enquanto herda a promessa, os dons e a missão de Israel. Mas ao mesmo tempo ela é descontinuada, porque o povo agora não mais se distingue como etnia, mas pelo batismo, pois todos são um em Cristo, um “edifício espiritual”, como diz a *Lumen Gentium* (cf. n.10). Esse novo povo organiza-se 87 concretamente na sociedade e na história.

O Concílio Vaticano II conseguiu unir herança do Antigo Testamento e universalidade da salvação, concretizando historicamente o messianismo de Jesus. Num primeiro esquema conciliar, a expressão “Povo de Deus” não existia, mas, sim, a diferenciação entre hierarquia e laicato. Somente depois esse termo foi usado, em substituição da concepção de sociedade perfeita, envolvendo todos os membros da Igreja, cujo ponto de união é o Batismo (cf. FLORISTAN, 1999, p. 168-169). Existe, porém, o mesmo perigo da deturpação do sentido do povo de Deus, como, por exemplo, o eurocentrismo, o medievalismo, a conservação dos valores e normas da cristandade.

2 As dimensões do Povo de Deus

A partir da noção de “Povo de Deus” regatada pelo Concílio e abordada brevemente neste texto, percebe-se que todos os que, pelo Batismo, recebem a adoção de filhos e filhas de Deus possuem uma missão específica, participando da missão do Cristo, “quando lhe dá testemunho vivo, especialmente por uma vida de fé e caridade, e quando oferece a Deus o sacrifício de louvor” (*Lumen Gentium*, n. 12). A abrangência da vocação do Povo de Deus pode ser abordada a partir de quatro aspectos: a celebração, a caminhada, a partilha e o anúncio. Não há, aqui, a intenção de esgotar esses aspectos, mas, a partir deles, levantar alguns pontos de reflexão, sobretudo na prática pastoral.

2.1 Povo de Deus que celebra

A liturgia, ação pertencente à Igreja, é uma dimensão de suma importância que manifesta a vocação do Povo de Deus, que é chamado a continuar a obra salvadora de Cristo por meio das ações litúrgicas e dos sacramentos. A liturgia não pertence a um grupo específico, mas a todo o corpo eclesial. Celebrar é tornar especial e presente o Mistério Pascal de Cristo, atualizando sua fonte de significação e buscando santificar a vida de todo o povo fiel. O Concílio Vaticano II afirmou que

Como Cristo foi enviado pelo Pai, assim também ele enviou os apóstolos, cheios do Espírito Santo, não só porque, pregando o Evangelho a todos os homens anunciassem que o Filho de Deus com a sua morte e ressurreição nos livrou do poder de satanás e da morte e nos transferiu para o Reino do Pai, mas também para que levassem a efeito, por meio do sacrifício e dos sacramentos, sobre os quais gira toda a vida litúrgica, a obra de salvação que anunciavam. Assim pelo batismo os homens são inseridos no mistério pascal de Cristo (...). Do mesmo modo, toda vez que come a ceia do Senhor, anunciam a sua morte até que venha (*Sacrosanctum Concilium*, n. 6).

De fato, o Batismo é o que faz nascer a vocação de Povo de Deus no conjunto dos fiéis, convocados pelo Senhor, por Cristo, totalmente presente nas ações litúrgicas, pela ação do Espírito Santo. Assim, a liturgia é a fonte e o ponto alto da ação da Igreja (cf. *Sacrosanctum Concilium*, n.10). O Povo de Deus, que celebra, é chamado a cultivar em sua vida o que recebem pela fé, e isso faz com que a liturgia tenha um papel preponderante na vivência da missão e da cultura e espiritualidade do acolhimento. Ela é a relação íntima dos cristãos católicos com Jesus Cristo e seu Espírito. Por isso, “é impossível que a vida se transforme em culto espiritual agradável ao Pai sem a comunhão com Cristo e seu Espírito por meio da liturgia” (CASTELLANO, 2008, p. 73).

Partindo da Carta Apostólica do Papa Francisco, *Desiderio Desideravi*, sobre a formação litúrgica do povo de Deus, é preciso resgatar o sentido da Liturgia, que é o caminho pelo qual a Igreja se encontra com seu Senhor. Por ela, a Igreja é realmente Igreja. É desejo de nossa Igreja o desejo do papa: “convidar toda a Igreja para redescobrir, custodiar e viver a verdade e a força da Celebração cristã” (*Desiderio Desideravi*, n. 16). Em tempos de “cultura do espetáculo”, em que as aparências e os caracteres estéticos ficam em primeiro plano – unido a toda corrente tradicionalista presente na Igreja – o conceito de liturgia vem sendo deturpado, reduzido, instrumentalizado e, além disso, muitas vezes, na prática pastoral, a liturgia deixa de ser fonte de vida e passa a ser um problema a ser resolvido. Isso se verifica com facilidade a

partir do crescimento de grupos que associam o fim da liturgia à validade dos ritos, a partir de uma compreensão legalista da realização deles.

Por uma reta compreensão da celebração cristã, é possível superar o que o papa chama de “mundanismo espiritual”, baseado no resgate do pelagianismo e do gnosticismo. É preciso, portanto, cuidar da *ars celebrandi*. Partindo do princípio que toda a comunidade celebra, é missão de todos os batizados e batizadas a atenção com a celebração. “Reunir-se, o caminhar em procissão, o sentar-se, o levantar-se, o ajoelhar-se, o cantar, o silenciar, o aclamar, o olhar e o escutar (...), não se trata de ter de seguir uma etiqueta litúrgica: é antes uma ‘disciplina’” (*Desiderio Desideravi*, n. 51).

Ao pensar em redescobrir o sentido da liturgia, a partir do que a *Sacrosanctum Concilium* afirma, não se deve buscar um esteticismo ritual e um apego rubricista. Do mesmo modo, não se pode conceber a reforma litúrgica como o precedente para uma banalidade desleixada ou mera superficialidade. A busca do povo de Deus deve ser pelo cuidado com todos os aspectos, como espaço celebrativo, tempo litúrgico, gestos, palavras, vestimentas, cantos, e na atenção aos ritos, mas somente isso não é suficiente.

O Papa Francisco ressalta que há, no sujeito contemporâneo, a perda da capacidade de se confrontar com a ação simbólica, tão presente na liturgia. Por isso, caiu-se no erro de explicar conceitualmente todos os símbolos e de criar tradições novas, que nada têm a ver com o sentido dos sacramentos. Atualmente, nas reuniões e formações das pastorais litúrgicas, a liturgia é vista não como fonte da vida e da missão da Igreja, mas como um problema a ser resolvido, resumido pelo que se pode ou não se pode realizar. O fulcro da questão é eclesiológico. Certamente, a consciência da Igreja como Povo de Deus, Corpo de Cristo, Templo do Espírito Santo, pela qual, por meio do Batismo, se vive a comunhão e a participação, também está comprometida pela concepção de outros cenários de Igreja que não estão em comunhão com a eclesiologia conciliar. Como expressão da Igreja, se não há uma reta compreensão do seu eu-ecclesial, não haverá, conseqüentemente, uma reta compreensão do sentido da celebração cristã.

2.2 Povo de Deus que caminha

Além de celebrar, o Povo de Deus é chamado a manifestar o agir de Deus em favor de todo o gênero humano. E aí reside a importância do acolhimento como prática pastoral, e também pela criação de uma cultura vocacional, a partir da qual todos possam sentir o chamado de Deus e discernir com sabedoria, bem como o incremento do trabalho missionário no contexto urbano,

com o fim de chegar a todos. É uma dimensão prática, condição indispensável para que o povo, esperando sempre no Senhor, caminhe sem se cansar (cf. Is 40,31).

As Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil afirmam que

Nossas comunidades precisam ser lugar do olhar, do abraço e do afeto: olhar o outro e ver nele um irmão, imagem de Deus; acolhê-lo e perceber nele alguém que partilha de um destino comum. A este propósito, nos exorta o Apóstolo São Paulo: “que o amor fraterno vos una uns aos outros, com terna afeição, estimando-vos reciprocamente” (Rm 12,10). Em nossas comunidades, a afetividade, a empatia, a ternura com o irmão devem ser as marcas desta casa da fraternidade, que promove o que o Papa Francisco chama de “revolução da ternura” (DGAE 2019-2023, n. 134).

A Diocese de Santo André realizou, em 2018, um Sínodo Diocesano, vislumbrando já a importância da sinodalidade, tão abordada nos últimos tempos. O I Sínodo Diocesano fez com que a Igreja em Santo André exercitasse em si o carisma do acolhimento. Mais do que o serviço de uma “Pastoral da Acolhida”, a missão e o anúncio da Palavra só acontecem de forma eficaz se os agentes de pastoral são imbuídos de uma espiritualidade e cultivam uma cultura de acolhimento. Segundo a Constituição Sinodal,

a extensão da acolhida se faz a tantos quantos Deus ama, aos quais é nossa missão acolher. Mas a quem ele ama? Ele ama a todos que criou em seu amor. Deste modo nossa acolhida deve ser a todos (...). Faz-se urgente gerar no interior de nossas comunidades tanto a cultura como a espiritualidade do acolhimento” (n. 230-231).

Partindo deste princípio, o Povo de Deus precisa buscar um aspecto fundamental e prático na ação pastoral das comunidades: ao se pensar em “acolhida”, a tendência é pensar naqueles que chegam, mas não se acolhe verdadeiramente quem chega se não se acolhe, antes, aqueles que já estão. É sabido que em nossas comunidades, assim como em todo o mundo, há conflitos, mas que, à luz da fé, devem ser superados. “É preciso procurar identificar bem os problemas que uma sociedade atravessa, para aceitar que existem diferentes maneiras de encarar as dificuldades e resolvê-las” (*Fratelli Tutti*, n. 228). Nesse sentido, é preciso alertar a todos sobre a necessidade de haver, nas comunidades cristãs, mais espaço para o acolhimento e a comunhão entre seus membros, para que a acolhida não seja algo superficial. Hoje há, nas comunidades cristãs, um grande número de casais em situação irregular, casais em segunda união, neófitos, homossexuais e pessoas em diversas situações, que não podem mais ser deixadas à margem.

Ainda há numa paróquia, por exemplo, divisão e rivalidade entre comunidades, ferindo a noção de paróquia como uma comunidade de comunidades; ainda há numa pastoral, falta de aceitação do papel dos coordenadores, revelando a falta de noção sobre o verdadeiro sentido da comunhão e participação; ainda há, na Igreja como um todo, a falta de um diálogo intra-ecclesial. São muitas correntes, tendências e linhas, mas “o diálogo sinodal implica coragem tanto no falar quanto no escutar” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *A Sinodalidade na Vida e na Missão da Igreja*, n.111).

2.3 Povo de Deus que partilha

O Povo de Deus não é Povo de Deus somente quando celebra a fé ou quando exercita o diálogo no ambiente comunitário e intra-ecclesial. Faz parte também a ação dos batizados no mundo, em diálogo com a sociedade e com abertura para acolher e agir junto às necessidades dos povos e dos tempos. Nesse sentido, a partilha é um dos aspectos que compõem a missão da Igreja, concretizada na prática da caridade, sobretudo pelas Pastorais Sociais e o Setor Família.

A Igreja também recorda a advertência do Apóstolo que, animando os fiéis à caridade, os exorta a terem os mesmos sentimentos de Cristo Jesus (...). E porque os discípulos devem imitar e testemunhar sempre a caridade e a humildade de Cristo, a mãe Igreja rejubila por encontrar em seu seio homens e mulheres que seguem mais de perto a aniquilação do Salvador e a manifestam mais claramente, abraçando a pobreza, com a liberdade dos filhos de Deus, e renunciando à sua vontade própria (*Lumen Gentium*, n. 42).

Realçando, além da pobreza, a realidade e os desafios da família, bem para o futuro da Igreja e do mundo, a Igreja precisa oferecer a todos apoio e aconselhamento sobre o amor, a superação dos conflitos na família e a educação dos filhos, que vão, certamente, resultar na construção de um mundo melhor e mais fraterno.

O medo do compromisso, que aflige boa parte das pessoas atualmente, faz com que elas também não se sintam mais responsáveis umas pelas outras, sobretudo no tocante à dignidade de cada um. Além disso, “transpõe-se para as relações afetivas o que acontece com os objetos e o meio ambiente: tudo é descartável, cada um usa e joga fora, gasta e rompe, aproveita e espreme enquanto serve; depois, adeus” (*Amoris Laetitia*, n. 39).

Sugere-se, portanto, que o Povo de Deus atinja níveis práticos da vida familiar, suas alegrias e dificuldades, sua relação com a vida eclesial, o modo como a família pode se engajar na promoção e uma cultura do acolhimento, sobretudo dos mais pobres e necessitados.

2.4 Povo de Deus que anuncia

Assim como Jesus Cristo anunciou o Reino de Deus, por gestos e palavras, a Igreja anuncia e aponta para esse Reino, e em sua ação pastoral, sobretudo a Comissão Pastoral para a Animação Bíblico-catequética, a Pastoral das Comunicações e o Setor Juventude, a missão vai ter como base a centralidade do anúncio da Palavra na ação evangelizadora. A Igreja existe para evangelizar, e a noção do Povo de Deus está totalmente arraigada ao anúncio da Palavra. É preciso evidenciar esta dimensão, da animação bíblica da vida e da pastoral.

Os carismas, dons do Espírito Santo que a Igreja continuamente recebe, devem sempre estar a serviço da ação evangelizadora. “Um sinal claro da autenticidade de um carisma é a sua eclesialidade, a sua capacidade de se integrar harmoniosamente na vida do povo santo de Deus para o bem de todos” (*Evangelii Gaudium*, n. 130). Para que o anúncio aconteça – anúncio da Palavra – sem ser reduzido ou instrumentalizado por determinadas correntes ou ideologias, é preciso superar o particularismo e exercitar o sentimento de pertença a uma comunidade local. Os bispos do Brasil nos recordam que

Assiste-se, também, ao aparecimento de cristãos que formam grupos fechados em seus ideais, sem comunhão com a diocese e resistentes ao diálogo com o mundo. Multiplicam-se associações pequenas de interesses religiosos particulares. Geralmente são pessoas que promovem certo fundamentalismo católico (CNBB, Doc. 100, n. 34).

A falta do sentimento de pertença à comunidade local afeta demais o conceito e a missão da Igreja-Povo de Deus. Percebe-se uma crescente busca dos fiéis por determinados grupos católicos, impulsionados pelas mídias sociais, que resulta em não acolhimento da mensagem do pastor local, mas adesão à mensagem de outros pastores. Noutras palavras, o pastor anuncia, mas nem todos acolhem. A formação pode alertar sobre este contexto, que atinge todas as camadas da sociedade e todas as faixas etárias, e oferecer pistas sobre como superar este contexto desafiador.

À guisa de conclusão

Após quase 60 anos da abertura e realização do Concílio Vaticano II, e a partir de uma realidade concreta de uma Igreja Particular, é preciso ainda muito esforço para que a vocação

do Povo de Deus seja compreendida e vivida no seio eclesial. Sendo caracterizado pelo Batismo, que une todas as pessoas no sacerdócio comum, do mesmo modo como a descendência de Abraão reunia o povo da Antiga Aliança, o Povo de Deus, que caracteriza a Igreja, tem uma vocação específica e uma missão que se desdobra de uma maneira muito abrangente, seja na Igreja, seja no seu papel de ser sinal de salvação para todo o gênero humano.

A partir dos aspectos da celebração, da partilha, da caminhada e do anúncio, que envolvem a Liturgia, a caridade, a vida e vocação da família no plano de Deus, a catequese, a animação vocacional, os meios de comunicação e o trabalho junto às juventudes, pode-se resgatar alguns pontos fundamentais do papel da Igreja no mundo. Atentos à cultura hodierna, e às correntes que vão ganhando corpo e espaço na sociedade, é preciso lançar um olhar mais atento para tudo que pode deturpar a autoconsciência da Igreja, como, por exemplo, o mundanismo espiritual, a dificuldade de acolhida e relacionamentos humanos, os desafios que atingem a família e as demais instituições e a falta do sentimento de pertença e do desejo do comprometimento, para que, juntos, possamos encontrar soluções e caminhos novos, a partir dos quais a missão da Igreja será mais eficaz.

Que, com esse pequeno contributo, seja possível fomentar o diálogo, a análise e o debate acerca de tais realidades, para que toda a bagagem de conteúdo dos documentos conciliares seja realmente aplicada e vivida pelos sujeitos eclesiais.

Referências

CASTELLANO, Jesús. **Liturgia e Vida Espiritual**: teologia, celebração, experiência. Trad. Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2008 (Coleção liturgia fundamental).

CIPOLLINI, Pedro Carlos. **Por uma Igreja sinodal**: sinodalidade- tarefa de todos. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2022.

CNBB. **Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia** – a conversão pastoral da paróquia. Doc. 100. Brasília: Edições CNBB, 2014.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A Sinodalidade na Vida e na Missão da Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2021.

CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962- 1965)**. São Paulo: Paulus, 1997.

FLORISTAN, Casiano. **La Iglesia: comunidad de creyentes**. Salamanca: Sigueme, 1999.

FRANCISCO. **Carta Apostólica Desiderio Desideravi**, sobre a formação litúrgica do povo de Deus. Brasília: Edições CNBB, 2022.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**, sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate**: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia**. São Paulo: Loyola, 2016.

PIÉ-NINOT, Salvador. **Introdução à Eclesiologia**. Trad. João Paixão Netto. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2012 (Coleção IDT).

A novidade filosófica sobre a noção de realidade e sua relevância para a teologia contemporânea

*The philosophical news on the notion of reality and
its relevance to contemporary theology*

*João José Bezerra**

Resumo: O presente artigo tem como objetivo refletir o sentir como momento primordial do processo senciente no pensamento do filósofo Xavier Zubiri em sua trilogia filosófica *Inteligência Senciente* e a sua relevância para a teologia contemporânea. Na primeira parte da sua trilogia na qual trata sobre a *Inteligência e Realidade* dispomos de uma reflexão oportuna do autor sobre o sentir animal como momento primordial da apreensão senciente. Aqui procuraremos analisar os momentos essenciais e a estrutura formal do sentir como processos senciente para a construção da sua noção de realidade o que, por sua vez, torna-se um novo ponto de partida para a teologia que tem como objeto realidades ou as estruturas das realidades humanas como “locus” do agir de Deus. Partindo do “puro” sentir animal até o momento da formalização daquilo que foi sentido em apreensão primordial como constituição da realidade na qual Deus e o homem estão implantados.

Palavras-chave: Apreensão; Estrutura; Impressão; Formalidade; Sentir.

Abstract: This article aims to reflect on feeling as a primordial moment of the sentient process in the thinking of philosopher Xavier Zubiri in his philosophical work *Trilogia Intelligence Sentiente* and its relevance to contemporary theology. In the first part of his trilogy, which deals with *Intelligence and Reality*, we have a timely reflection by the author on animal feeling as a primordial moment of sentient apprehension. Here we will try to analyze the essential moments and the formal structure of feeling as sentient processes which, in turn, becomes a new starting point for theology whose object is realities or the structures of human realities as the “locus” of God's action. Starting from the “pure” feeling animal until the moment of formalization of what was felt in primordial apprehension as the constitution of reality in which God and man are implanted.

Key Words: Apprehension; Structure; Impression; Formality; Feeling.

1 Sentir e Inteligir como momento unitário e indizível

* Mestre pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP. Professor titular de Teologia Litúrgica e Sacramentos da Iniciação Cristã: Batismo e Confirmação na Faculdade de Teologia João Paulo II – FAJOPA. Mestre em Teologia Dogmática-Sacramentária pelo Pontifício Instituto Litúrgico Sant'Anselmo em Roma. Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP.

E-mail: padrejoajose@hotmail.com

Xavier Zubiri em sua trilogia senciente propõe um estudo apurado e aprofundado do da intelecção humana. Nesse estudo busca compreender mais a fundo o que se trata formalmente a constituição do inteligir e do sentir. Na primeira parte da sua obra *Inteligência e Realidade* ao tratar a intelecção como ato da apreensão falando da dimensão intelectual e do sentir e suas distinções vai afirmar:

Os dois aspectos se distinguem neste caso não como tipos, mas como modos diferentes de apreensão. Para determinar, pois, a índole do inteligir, é preciso analisar antes de tudo, a diferença entre o inteligir e o sentir como diferença modal *dentro* da apreensão de um mesmo objeto: por exemplo a cor. (ZUBIRI, 2011, p. 8, grifo do autor).

Para Zubiri, no ato de apreensão de uma “coisa”¹ temos presente ao mesmo tempo o sentir e o inteligir como modos diferentes da intelecção em um único ato de apreensão. Para ele, o inteligir e o sentir são modos diferentes da apreensão. Poderíamos, sendo assim, dizer que no momento da apreensão o sentir apreende uma “coisa” de um modo diferente do momento do inteligir. Determinar essa diferença entre esses dois momentos e entendê-los como um único ato da intelecção é de fundamental importância para Zubiri. Por isso, vai trilhar o percurso árduo de definir e determinar a estrutura formal desses dois momentos: é o que vai possibilitar estabelecer não somente uma distinção entre esses dois modos de apreensão, mas ao mesmo tempo determinar qual é o ato próprio de cada um na intelecção humana. Ao tratar desse caráter unitário e indizível Flórez vai pontuar que o programa de Zubiri é explicar a inteligência como inteligência senciente:

Assim, aqui chegamos desta forma ao ponto de partida da filosofia de Zubiri, cujo programa de pesquisa é explicar a inteligência entendida como inteligência senciente (FLÓREZ, 1998, p. 21. trad. nossa).²

Para ele, a inteligência não é algo separado do sentir humano, mas um só ato inseparável por meio da qual se pode chegar ao conhecimento de uma “coisa” como de fato ela é em si mesma. Flórez ao tratar sobre a metafísica zubiriana e aristotélica, vai dizer que a inteligência senciente é o meio *diáfano* (transparente) pelo qual se chega imediatamente ao conhecimento

¹ Zubiri estabelece uma clara distinção daquilo que ele vai considerar como “coisa”, termo que será corrente em toda a sua trilogia senciente.

² Así pues, he aquí que llegamos de esta forma al punto de partida de la filosofía de Zubiri, cuyo programa de investigación es el de explicar la inteligencia entendida como inteligencia sentiente.

das coisas. A inteligência senciente é um ato da intelecção que se dá de modo imediato e intenso na medida em que se apreende de modo unitário uma coisa real. Uma determinada coisa real é apreendida sencientemente pelo simples fato de ser real e de “estar presente” na inteligência. Fica claro que as coisas reais não são determinadas pelo que eu posso conceituar ou afirmar sobre elas, mas sim pelo fato de estarem presente e somente por este motivo posso sentir as mesmas, conceituar ou afirmar algo. É o que Zubiri vai pontuar ao exemplificar falando que a apreensão sensível e a apreensão intelectual possuem o mesmo objeto: “Eu sinto a cor e inteliço também o que é essa cor”. (ZUBIRI, 2011, p. 8). Não são dois atos separados como se pensava a filosofia clássica, mas um único ato, ou seja, ao mesmo tempo que sinto também inteliço o que essa cor é de fato. Para Zubiri, o conhecimento de algo em realidade depende desses dois momentos unitários. Somente a partir da unidade desses dois momentos e dos seus momentos estruturais e constitutivos que se pode dizer algo sobre alguma coisa.

Na sua investigação filosófica Zubiri busca compreender essa estrutura interna em seus momentos essenciais e constitutivos. Sobre os três momentos essenciais do sentir enquanto processo, Zubiri vai afirmar: “Por conseguinte, sentir é um processo. Esse processo senciente é *estritamente unitário*: consiste na unidade intrínseca e radical, na unidade indissolúvel de seus três momentos, de suscitação, de modificação tônica e de resposta”. (ZUBIRI, 2011, p. 13, grifo do autor). Para nosso autor, essa unidade constitui o específico da animalidade, ou seja, é um processo que é comum a todos os animais. No entanto, o animal, sente alguma coisa porque “algo” o suscita, algo provoca uma mudança tônica e uma resposta ao mesmo tempo. Apesar de parecer meio que “embaraçoso” em um primeiro olhar é preciso entender o sentir como um processo unitário e indissolúvel porque o sentir é ao mesmo tempo em um só ato suscitação, modificação e resposta.

Ruiz, buscando uma distinção em entre o sentir e o sentimento nos dá indicações sutis também para entender de um modo mais profundo o sentir enquanto tal nos animais e seus momentos constitutivos:

Sentir é um processo que tem a sua vez três momentos essenciais: momento suscitação, enquanto desencadeador de uma ação; momento de modificação tônica, na qual uma estrutura é alterada; e finalmente o momento da resposta, o que é um momento de ação: ação que pode até consistir em não fazer nada. Este processo de sentir não é apenas uma atividade fisiológica, mas é o processo que constitui a vida de uma certa maneira todo o animal, e do homem em boa parte. (RUIZ, 1998, p. 39).³

³ “El sentir es un proceso que tiene a su vez tres momentos esenciales: momento de suscitación, en cuanto desencadenante de una acción; momento de modificación tónica, en el que se altera una estructura; y, finalmente,

Para Ruiz, o sentir é um processo que constitui a vida inteira do animal, e os três momentos essenciais caracterizam a totalidade da vida do animal ou o que ele vai chamar de faculdades ou aberturas para ser mais. Por isso, se pode dizer que o sentir animal resume a vida inteira do animal e como ele reage de frente a “algo” que se pode conhecer. Ruiz vai caracterizar esse sentir da animalidade presente no homem como uma peculiaridade que lhe é própria ou o que ele define como um *afan* do homem para conhecer algo ou para situar-se no mundo. Esse situar-se no mundo implica a totalidade do animal inteiro. Por esta via do pensamento de Ruiz acerca do sentir e do sentimento, podemos definir melhor o que se pode entender por esses momentos essenciais.

Este desejo de saber torna-se paixão, isto é: desejo intenso e contínuo, que responde à nossa confirmação como seres pensantes que abrem o caminho. As faculdades que acontecem a um ser são aberturas para possibilidades de ser mais; Assim, por exemplo: o fato de certos sentidos serem dados em um animal, possibilitam o movimento locomotor e outra forma de reunir alimentos e estar no mundo. No homem, o que chamamos de inteligência, dá poder para ser mais; isto é percebido pelo artista com especial clareza: “A paixão pelo conhecimento (e devemos acrescentar: e a da justiça) é inerente ao artista completo”. (RUIZ, 1998, p. 39).⁴

Vale a pena destacar o que diz Ruiz sobre essas faculdades que acontecem a um determinado ser. Os certos sentidos dados a um determinado animal são abertura de possibilidades para serem mais. Sendo, assim, o momento de suscitação, de modificação tônica presente nos animais ou animal homem⁵ são possibilidades de abertura para ser mais. Por sua vez, o animal homem diferente dos outros animais possui um poder a mais de perceber aquilo que foi sentido com maior clareza em relação aos outros animais. Esse poder que vai ser chamado inteligência. Zubiri aposta alto em afirmar que o sentir ou apreensão é comum

el momento de respuesta, que es un momento accional: acción que incluso puede consistir en no hacer nada. Este proceso del sentir no es tan sólo una actividad fisiológica, sino que es el proceso que constituye la vida en cierto modo entera del animal, y del hombre en buena parte”.

⁴ “Este afán por conocer llega a ser pasión, es decir: deseo intenso y continuo, que responde a nuestra conformación como seres pensantes abridores de camino. Las facultades que acontecen a un ser son aperturas a posibilidades de ser más; así, por ejemplo: el que se den determinados sentidos en un animal, posibilitan al movimiento locomotivo y otra manera de allegarse alimentos y de estar en el mundo. En el hombre, lo que llamamos inteligencia, facultades de ser más; esto lo percibe el artista con especial nitidez: “La pasión del conocimiento (y deberíamos poder añadir: y la de la justicia) está ínsita en el artista completo”.

⁵ Essa terminologia será corrente em suas obras para equiparar o homem às faculdades dos animais, mas ao mesmo tempo para distingui-lo do ponto de vista do seu processo intelectual.

tanto ao homem como ao animal, porém, o modo de impressão é distinto entre os dois. Zubiri vai dizer:

Como a apreensão sensível é comum ao homem e ao animal, parece que determinar a apreensão intelectual partindo da apreensão sensível seria partir do animal como fundamento da inteligência humana. Mas não se trata de partir do animal como fundamento, mas tão somente de esclarecer a inteligência humana contrastando-a com o “puro” sentir animal. (ZUBIRI, 2011, p. 8-9).

Tanto os animais como o animal homem possuem um elemento comum que não os distingue, mas os iguala em natureza, porém, o *afan* do homem e o desejo de situar-se no mundo o distingue de todos os outros. Da mesma forma, tanto nos animais como no animal homem estão presentes os elementos constitutivos do sentir como a suscitação a modificação tônica. Porém, o homem possui uma impressão completamente distinta da mesma coisa sentida e é justamente essa característica que dá ao homem o poder de ser mais. A impressão o que homem tem das coisas sentidas é diferente da impressão que um outro animal tem da mesma coisa. Para entendermos melhor essa questão, Ruiz nos ajuda afirmando o seguinte sobre o sentir como momento primordial da impressão.

Primeiramente apreendemos como simples apreensão em uma captação do presente: uma compreensão no que estou me dando conta do que é capturado e no primeiro momento do sentir. É importante destacar esta imaculada captação no sentir, fundamento de toda elaboração subsequente. Alexandre alude a esta primeira nudez de sentir: “O poeta que canta para a lua não canta para a lua: cante para a lua impressa na pupila humana”. (RUIZ, 1998, p. 39).⁶

Vejam como Ruiz coloca o sentir como momento primordial e fundamento da impressão. Só posso ter a impressão daquilo que é capturado no momento primordial do sentir. Como podemos ver é um momento e condição fundamental. Só posso ter a impressão de alguma coisa se essa me foi capturada pelo sentidos. Sem essa condição primordial, não se pode ter a impressão dessa coisa capturada e nem mesmo os momentos subsequentes: o que Zubiri posteriormente vai chamar de formalização. O sentir senciente vai da impressão que se imprime nas faculdades para a formalização. Do momento formal da impressão para o momento da formalidade dessa coisa formal que foi captada no momento primordial do sentir. É justamente

⁶ “Primeramente apreendemos como aprehensión simple en una captación de lo presente: una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado y en el primer momento del sentir. Es importante destacar esta prístina captación en el sentir, fundamento de toda elaboración posterior. Alexandre alude a esta primera desnudez del sentir: “El poeta que canta a la luna no canta a la luna: canta a la luna impresa en la pupila humana”.

nesse ponto de convergência entre o momento da impressão, o formalmente captado pelo sentir e o seu momento de formalização que podemos estabelecer a unidade intrínseca da impressão como um momento estrutural do sentir. Como já falamos anteriormente, a impressão é um momento determinante para a elaboração subsequente. Sendo assim, podemos individualizar a impressão e sua conexão nesse momento primordial. Zubiri afirma:

Perguntamo-nos, pois, em que consiste a estrutura da apreensão, precisa e formalmente enquanto senciente. Pois bem, a apreensão sensível consiste formalmente em ser apreensão *impressiva*. Aqui esta o formalmente constitutivo do sentir: impressão. (ZUBIRI, 2011a, p. 14).

O sentir consiste formalmente em ser a apreensão *impressiva*. Para que possamos entender melhor essa relação intrínseca e o puro sentir animal coloquemos como exemplo o animal homem e os outros animais. Os animais podem sentir o fogo como quente, como luminosidade, etc e ao mesmo tempo nessa impressão que o fogo pode imprimir no animal medo, curiosidade, sensação térmica agradável ou não. No homem o fogo já pode imprimir as mesmas impressões dentre tantas outras, como por exemplo, perceber o ambiente iluminado e quente, sua funcionalidade culinária de cozimento, sua própria luminosidade. Por isso, a impressão não só determina e é o fundamento do sentir, mas determina os seus três momentos essenciais e constitutivos. Calvente vai dizer:

Zubiri parte da raiz senciente da apreensão: a atualização como impressão, comum ao animal e ao homem. A impressão exhibe como processo do sentir três momentos na apreensão: excitação, modificação tônica e resposta. No momento da excitação, podemos, por sua vez, descobrir três componentes estruturais: o momento de afeto, o da alteridade e da força de imposição dessa alteridade na apreensão. (CALVENTE, 1999, p. 79).⁷

É preciso notar que Calvente nos ajuda a entender bem o que é a impressão. Quando algo é imprimido no sentir temos três momentos particulares: excitação, modificação tônica e resposta. Por excitação Zubiri entende um momento de resposta ou um ato funcional propriamente as reações do animal como fugir, atacar, ficar parado; já a modificação tônica que é determinada pela suscitação trata-se de um momento endógeno do animais ou suas reações instintivas. Todo

⁷ “Zubiri parte de la raíz sentiente de la aprehensión: la actualización como impresión, 8 común al animal y al hombre. La impresión exhibe como proceso de sentir tres momentos en el aprehensor: suscitación, modificación tónica y respuesta.⁹ Dentro del momento de suscitación podemos a su vez descubrir tres componentes estructurales: el momento de afección, el de alteridad y el de fuerza de imposición de esa alteridad en la aprehensión”.

o tônus vital do animal fica alterado, como por exemplo, quando este se depara com uma presa, uma situação de perigo ou de necessidade de alimentar-se. O momento de resposta pode ser variada de acordo com aquilo que foi suscitado e provocou uma determinada modificação tônica, como por exemplo, a apreensão de uma presa. Por sua vez, dentro do momento de excitação temos três momentos constitutivos: afecção, alteridade e força de imposição. Espinosa nos ajuda a entender melhor esses elementos constitutivos no momento do sentir em três aspectos fundamentais.

1º A impressão é antes de tudo afeição do senciente pelo que se sente. As cores, os sons, a temperatura interna do animal, etc. [Essas qualidades são exemplos de notas], elas afetam o senciente. 2ª Impressão é a apresentação de outra coisa na afeição. É alteridade no afeto. Este 'outro' é o que chamei e continuarei a chamar de nota. Aqui, nota não designa um tipo de sinal indicador como o substantivo nota significava etimologicamente em latim, mas é um particípio, o que é 'noto' (gnoto) em oposição ao que é desconhecido, desde que toda alusão ao conhecer seja eliminada (seria antes o *cognitum*), como saber (que deu origem à noção e à notícia). Você tem que prestar atenção apenas para ser meramente *noto*. Assim, para uma toupeira não há nota cromática; mas para os animais com sentido visual, cor é algo noto. 3º É a força de imposição com que a nota presente na afeição se impõe ao senciente. É exatamente o que o próprio processo de sentir provoca. Em geral, é mais um conjunto de notas do que uma nota isolada. (ESPINOZA, 2001, p. 40).⁸

Espinosa sintetiza de uma forma impar o que é a estrutura formal do sentir que é constituída de seus três elementos. A impressão é antes de tudo afeição pelo que se sente. Aquilo que é sentido imprimi uma certa afeição no apreensor, é o momento em que o senciente “padece” a impressão. Ruiz diz algo mais sobre esse momento: “Este desejo de saber torna-se paixão, isto é: desejo intenso e contínuo, que responde nossa conformação como seres pensantes que abrem o caminho”. (RUIZ, 1998, p. 39).⁹ Essa afeição por assim dizer, não se confunde com o sentimento, mas com um desejo, uma paixão intensa e contínua em ir mais além daquela

⁸ “1º La impresión es ante todo afección del sentiente por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal, etc. [estas cualidades son ejemplos de notas], afectan al sentiente. 2º Impresión es la presentación de algo otro en afección. Es alteridad en afección. A esto ‘otro’ es a lo que he llamado y continuaré llamando nota. Aquí nota no designa una especie de signo indicador como significó etimológicamente en latín el sustantivo nota, sino que es un participio, lo que está ‘noto’ (gnoto) por oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (esto sería más bien lo *cognitum*), como el saber (que dio origen hp a noción y noticia). Hay que atender tan sólo a ser meramente noto. Así, para un topo no hay una nota cromática; pero para los animales con sentido visual el color es algo noto... 3º Es la fuerza de imposición con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. Es justo lo que suscita el proceso mismo del sentir. En general se trata más de un conjunto de notas que de una nota aislada”.

⁹ “Este afán por conocer llega a ser pasión, es decir: deseo intenso y continuo, que responde a nuestra conformación como seres pensantes abridores de camino”.

impressão que já foi dada. Esse desejo intenso e contínuo se abre aos diferentes modos de impressão. O outro aspecto importante da impressão é o outro, a nota que é notada. Esse outro imprime a impressão de um outro distinto e totalmente independente estabelecendo uma certa independência em relação. O momento da força de imposição é determinada pelo modo como a nota de algo se impõe ao sentiente. Por fim, podemos dizer que o momento de impressão é a estrutura interna da suscitação e que, por sua vez, desencadeia um processo sentiente. Zubiri sintetizando vai dizer a esse respeito:

Definitivamente, a impressão sensível é uma impressão que afeta o sentiente tornando-lhe presente o que impressiona, isto é, uma nota, em formalidade de independência com um conteúdo próprio tanto elementar (uma só nota) quanto complexo (uma constelação de notas). (ZUBIRI, 2011, p. 20).

2 Interface filosófica e teológica no pensamento zubiriano: um desafio a ser abraçado

Do ponto de vista da teologia contemporânea, a novidade filosófica de Zubiri é um marco e um novo viés para a reflexão teológica até então prisioneira dos modelos clássicos escolásticos que tem como ponto de referência a filosofia platônica, aristotélica e a filosofia moderna que tem como ponto de referência Kant, Husserl e Heidegger. A novidade zubiriana consiste justamente em abandonar todas as categorias filosóficas anteriores e criar as suas com conceitos próprios, não somente a sua noção de realidade como vemos acima, mas os conceitos forjados acerca dos momentos estruturais do processo intelectual sentiente em oposição aos conceitos clássicos a inteligência concipiente, conceito próprio da filosofia clássica moderna.

Interessante o que nos diz Aquino acerca dessa possível interface entre os conceitos filosóficos de Zubiri e a teologia contemporânea e como ela pode se servir dos conceitos zubirianos para ampliar e aprofundar sua reflexão em todas as áreas:

Da parte da teologia, não se pode esquecer que ela se constitui em um saber radical ou fundamental, isto é, um saber que se volta para as raízes ou para os fundamentos da realidade que procura entender, qual seja, a presença e a ação salvífica de Deus na história ou a realização histórica do reinado de Deus. Um modo de saber fundamentalmente filosófico, é um modo de saber entre outros. É o que Zubiri chama de razão ou conhecimento: um saber que busca conhecer em profundidade, em sua estrutura fundamental. (AQUINO, 2018, p. 32).

Zubiri oferece para a teologia de “mão beijada” uma via do conhecimento ou uma via teológica para um conhecimento mais radical e aprofundado da estrutura das realidades

humanas em sua constituição estrutural mais radical e o que se pode conhecer e afirmar sobre a mesma. Tanto o objeto da teologia que é Deus como a dimensão teologal do homem tem como ponto de partida a realidade já que a realidade pessoal do homem e a realidade divina estão implantadas na realidade de um modo peculiar (ÁQUINO, 2018, p. 68). Por isso, a filosofia e os conceitos zubirianos podem ser como um farol para a teologia contemporânea. Outro motivo que evoca essa interface é o fato que Zubiri em determinados momentos se ocupou também com a própria teologia fazendo-o assim um teólogo de interfaces. Aquino afirma:

O problema de Deus na vida humana ou o problema teologal do homem é um aspecto fundamental e decisivo da filosofia de Xavier Zubiri. Um dos pontos básicos de seu pensamento é a insistência em “mostrar que existe um problema universal de Deus”, ao qual se pode responder positiva (teísmo), negativa (ateísmo) ou suspensivamente (agnosticismo). E isso, além de ser um assunto com o qual ele se ocupou ao longo da sua vida, é um aspecto essencial e constitutivo de sua reflexão filosófica. (AQUINO, 2018, p. 63).

Por isso, o modo peculiar de Zubiri considerar a realidade como algo sentido e inteligido pode oferecer a teologia contemporânea um novo horizonte. Para ele somente através dos diversos modos do sentir intelectual em seus diversos desdobramentos intelectivos podemos ter uma noção mais real e fidedigna do que a realidade é em si mesma. Isso indica que em cada um dos momentos estruturais do processo senciente intelectual, muito mais que tomada de consciência, termo caro da teologia contemporânea, passa a ser um conhecimento de fato da realidade na qual o homem está implantado. Acredito que a proposta zubiriana vem ao encontro dos anseios de tantos teólogos ao longo da marcha da história, principalmente, em contexto latino-americano como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, e os jesuítas como Juan Luis Segundo e Jon Sobrino que sempre tentaram “fugir” de uma reflexão teológica que tratam a dimensão teologal de Deus, do homem e da realidade de forma meramente intelectual deixando de lado toda a dimensão do sentir. Zubiri recupera o todo a partir de um visão unitária. O homem vive, sente e entende cada uma dessas realidades e a si mesmo de uma forma direta, imediata e unitária. (ZUBIRI, 2011, p. 208).

Referências

AQUINO, Junior Francisco de. **Teologia e Filosofia: problemas de fronteira**. São Paulo: Paulinas, 2018.

CALVENTE, Martín Ruiz. El Urfaktum del la intelección sentiente segun Xavier Zubiri: el noema es alter qua realitas. **The Xavier Zubiri Review**, Washington, DC, v.2, p 79-82, 1999. Disponível em: < <http://www.zubiri.org/general/xzreview/1999/ruiz1999.htm>>. Acesso em 02 de Setembro. 2021.

ESPINOSA, Ricardo A. Lolas. El logos nominal constructo em el pensamiento de Xavier Zubiri. **The Xavier Zubiri Review**, Washington, DC, v.3, p 121-133, 2001. Disponível em: < <http://www.zubiri.org/general/xzreview/2000/pdf/lolas2000.pdf> >. Acesso em 02 de Setembro. 2021.

FLÓREZ, Miguel Cirilo. Razón e Inteligencia en Zubiri. **The Xavier Zubiri Review**, Washington, DC, v.1, p 17-21, 1998. Disponível em: < <http://www.zubiri.org/general/xzreview/1998/xzreview1998photo.pdf>>. Acesso em 02 Setembro. 2021.

RUIZ, Basilio Rojo. Sentires, sentido y poesia en Xavier Zubiri. **The Xavier Zubiri Review**, Washington, DC, v.1, p 39-47, 1998. Disponível em: < <http://www.zubiri.org/general/xzreview/1998/sentires.html>>. Acesso em 02 de Setembro. 2021.

ZUBIRI, Xavier. **Inteligência e Realidade**. Tradução de Carlos Noug . São Paulo:   Realiza es, 2011.

Ateísmo histórico: Deus, religião e a pessoa **em X. Zubiri**

Historical atheism: God, reconnection, and the person
in X. Zubiri

*José Fernández Tejada**
Marcílio Monteiro de Santana†

Se eu não acreditasse em Deus era um desesperado.

[Ariano Suassuna]

Resumo: Esta comunicação objetiva refletir sobre a seguinte inquietação radical de muitos indivíduos humanos: como ser pessoa? É uma questão importante na filosofia zubiriana. Parece preocupante que a modernidade tenha se inclinado para a niilidade, pretendendo substituir Deus pelo homem, como propõe o ateísmo. Nesta proposta percebe-se um anseio humano irrealizável de superar sua própria humanidade. Ao se colocar como centro do universo, o ser humano acaba por ficar sem Mundo, sem Deus e, também, sem o próprio homem. O existencialismo, enfatizando a pura existência como característica humana, lança o homem no mundo de indeterminações, resultando na soberba da vida. O conceito de absoluto de Hegel foi a máxima expressão desse fenômeno, radicalmente subjetivo. Xavier Zubiri enfrentou tal tema, oferecendo a realidade como fundamento do existir. Portanto, resgata o mais intrínseco do humano; que, por sua ligação à natureza e a Deus, não se satisfaz, nem enquanto mera natureza, nem enquanto ser autodivinizado. A religião a si próprio é o grande problema humano, uma vez que possibilita a reconexão ao que somos e ao que devemos ser. Em contraposição, a soberba da vida nos torna desligados do fundamental, além de artificiais e desesperados. Assim o problema da religião propõe a religião como âmbito de realização pessoal e realidade aberta. Por esta razão, ansiamos ser pessoa, caracterizada por uma estrutura senciente, pensante e intelectiva; cabendo-lhe apropriar-se sencientemente por decisão da melhor possibilidade de si mesmo. Deste modo: compete realizar-se continuamente, em contraste com aquelas entidades cuja natureza é fechada.

Palavras-chave: Ateísmo histórico; soberba da vida; religião; pessoa; Zubiri.

Abstract: This communication aims to reflect on the following radical restlessness of many human individuals: how to be a person? Is an important question in Zubirian philosophy. It seems worrying that modernity has leaned towards nothing, intending to replace God by man,

* Doutor em filosofia – UGF.

E-mail: joseftejada.39@gmail.com

† Mestre em filosofia – UNICAP.

E-mail: craziuster@gmail.com

as atheism proposes. In this proposal we perceive an unrealizable human yearning to overcome his own humanity. By placing itself as the center of the universe, the human being ends up without world, without God and also without man himself. Existentialism, emphasizing pure existence as a human characteristic, throws man into the world of indetermination, resulting in the pride of life. Hegel's concept of absolute was the ultimate expression of this radically subjective phenomenon. Xavier Zubiri faced this theme, offering reality as the foundation of existence. Therefore, it rescues the most intrinsic of the human; which, by its religation to nature and to God, is not satisfied, neither as mere nature, nor as being self-ivinizied. Religation to oneself is the great human problem, since it enables religation to who we are and what we should be. In contrast, the pride of life makes us disconnected from the fundamental, artificial and desperate. Thus the problem of religation proposes religion as a field of personal fulfillment and open reality. For this reason, we yearn to be a person, with his sentient, thinking and intellectual structure; it is up to him to appropriate himself consciously by decision of the best possibility of himself. In this way: it is incumbent to be realized continuously, in contrast to those entities whose nature is closed.

Key words: Historical atheism; pride of life; religation; person; Zubiri.

Introdução: o problema do homem e o problema de Deus

Poderíamos sintetizar este trabalho desta forma: o homem descobriu-se no meio da riqueza e variabilidade da natureza, através do animismo, das religiões politeístas até elaborar o monoteísmo. Percebeu-se como algo finito, porém transcendente. Os gregos problematizaram essa questão de forma mais racional, considerando a natureza, o homem, a história e Deus. Mas na modernidade o homem excedeu-se, constituindo a inteligência, os argumentos e a razão conceptiva como ídolos.

Hoje o entusiasmo tecnológico e as promessas transumanistas podem estar em vias de encarar os humanos como meras máquinas manipuláveis; além de, através de um processo radical de secularização, questionar radicalmente a noção e a experiência do divino.

Dividiremos este artigo nos seguintes três partes: primeiro, proporemos uma breve caracterização do ateísmo histórico enquanto soberba da vida; segundo, explicitaremos a noção de religação, enquanto resposta de Zubiri ao problema do ateísmo, e, terceiro, demonstraremos a relação intrínseca entre a religação e a realidade estreitamente pessoal.

Nosso objetivo será demonstrar a tese zubiriana de que a formação da personalidade humana (pessoalidade) só é possível em razão de sua natureza teologal. Em outras palavras: o humano se realiza pelo fato de a realidade do seu ser se dar em Deus.

1 Ateísmo histórico: a soberba da vida

Poderemos ser genuinamente humanos sem expectativa de vida e personalidade humanas? Podemos afirmar legitimamente a dignidade humana se negarmos a instância do divino, que constitui a experiência humana? Para Zubiri, o ser humano encontra-se em uma condição espiritual ímpar de solidão, em razão do uso equivocado da razão, alienado de Deus e de si mesmo. Nesta expectativa, o homem, como um Ícaro do mito grego, tenta voar através das nuvens do modernismo, do iluminismo, do pragmatismo, do consumismo; simultaneamente, desafiando Deus e construindo-se com os poderes dele. Por conseguinte, surge uma religiosidade em muitas de suas expressões insuficiente e descomprometida com a realidade e personalidade humanas. Tal situação conduz a existência humana para a periferia, caracterizada por pesar, fixação no passado, vazio, tecnicidade e fuga (ZUBIRI, 2010, p.67).

Pois, fizemos de nossa capacidade de raciocinar, desvincilhada da realidade, uma ferramenta humana de mera manipulação instrumental para viver nossa história pessoal e social. A responsabilidade do exercício da razão se tornou precária, em razão da separação da realidade última (Deus). A negação de Deus afirmada pelo ateísmo histórico, que se relaciona com a negação do humano, não impede que o problema de Deus se coloque radicalmente ao ser humano. Para Zubiri, sua época vivia substancialmente o problema de Deus (ZUBIRI, 2010, p.383-4). Em razão disto, propôs uma abordagem estritamente filosófica do problema de Deus associado à realização da pessoa humana.

Para Zubiri, o homem não está implantado em si mesmo. Ele está entre as coisas, com as quais tem “comércio”, conforme falaram os gregos, embora delas se distinga, pois enquanto *substantividade pessoal*, constitui-se de um tipo de realidade aberta e dinâmica. Nesse comércio com as coisas esquecemo-nos de nós mesmos, tendo em vista apenas o produto desta relação. São as coisas que tem comércio com as pessoas ou as pessoas com as coisas? Nestas condições, o homem, no âmbito de sua própria história, engana-se a si mesmo, rejeita sua relação com o divino e coloca-se como realidade autossuficiente e autônoma. Zubiri chama tal engano de *pecado histórico*, o que caracteriza a soberba da vida.

Vejamos o raciocínio de Zubiri frente a essas questões levantadas sobre a vida, a pessoa e o ateísmo. A humanidade sempre quis viver plenamente dentro das possibilidades de cada época. Podemos dizer que ela se preocupou em viver, por vezes, em detrimento da convivência pessoal. Deu-se muita ênfase ao progresso, todavia sem a devida valorização da pessoa humana. Continuou justificando a guerra e as revoluções, tendo como consequência a morte de muitas pessoas; destruindo países em prol da defesa de ideologias materialistas. Tudo isto tendo em

vista o sucesso nas relações de poder geopolítico, resultando na lamentável reificação e instrumentalização da vida humana.

Assim chega-se à situação problemática, decorrente de uma existência atea desligada e autossuficiente, e que faz o ser humano fundamento de si mesmo. O êxito pessoal acaba produzindo a ruptura entre o humano e o divino, incorrendo na pretensiosa absolutização da vida e no endeusamento humano, caracterizado pela revolta da negação. Contudo, não se dá conta de que a possibilidade da posição atea depende da realidade de Deus (ZUBIRI, 2010, p. 438-439): “o ateu de uma forma ou de outra faz de si um Deus. O ateísmo não é possível sem um Deus. O ateísmo só é possível no âmbito da deidade aberto pela religião”. Consequentemente, o ateísmo experimenta de forma precária o puro fato de existir.

2 Resposta de Zubiri: a religião

Certamente Zubiri viveu essa situação que se acelerou no século XX. Posicionou-se como pessoa, filósofo e religioso de forma radical e sistemática, quer dizer, buscando o apoio dessa situação de provisionalidade centrífuga do homem. Não gastou o tempo, palavras e escritos repetindo formas filosóficas concipientes: afirmação e juízo, silogismos e lógicas, o ente, o eu penso, os conceitos formais e objetivos, a consciência, e até a compreensão do ser. E nem deu exagerada importância ao sem número de tentativas, porque todas elas caíam no mesmo problema: realismo, o idealismo e materialismo mostraram-se ingênuos.

Houve um desvio continuado da subjetividade iniciado por Aristóteles, quando tentou entender o ser, como essência da substância (*hipokeimenon*). Foi na década de 1930 que Zubiri enfrentou a concepção aristotélica da essência e da substância. Além disso tratou do problema da natureza e da história, com o fim de abordar a relação humana com Deus; tendo em vista a reverter a situação de desvios e de decadências subjetivistas.

O problema de Deus é levantado pelo homem desde tempos remotos, com o fim de entender tais problemas através de mistérios, ritos, principalmente buscando uma explicação expressa mentalmente. Certamente, não foi possível provar inequívoca e racionalmente a existência divina, ou porque a filosofia considerou várias vezes que eram insuficientes às provas racionais apresentadas, ou porque não havia possibilidade de qualquer demonstração racional definitiva, apesar, por exemplo, de Santo Tomás de Aquino propor as cinco provas da existência de Deus. Restavam, portanto, pelo menos duas alternativas: a atitude atea ou a defesa do

sentimento religioso, fonte das crenças teístas a despeito da impossibilidade de demonstração racional (ZUBIRI, 2010, p.405).

Assim, para Zubiri, o problema de Deus relacionar-se-ia ao problema do homem, fazendo com que aquele, enquanto possibilidade filosófica consista “em descobrir a dimensão humana no interior da qual esta questão há de suscitar-se, ou melhor, já está suscitada” (ZUBIRI, 2010, p. 409).

Zubiri, a partir do método da descrição fenomenológica, consagrado pela física quântica, parte de dentro do real para fora; quer dizer: de dentro do que é o ser humano manifestado nas propriedades e qualidades humanas. Essa experiência máxima cria as condições para pensar e medir a melhor realização humana. O homem ao experimentar o que é e o poder fazer, tem a oportunidade de realizar sua personalidade em todas as suas infinitas riquezas por intermédio da religação.

O problema de Deus é para Zubiri, antes de mais, um problema do homem, em que se apoia essa primordial experiência. Porque, “a posição do homem no universo, o sentido da vida, de seus afazeres e de sua história são internamente afetados pela atitude do homem diante desse problema de Deus” (ZUBIRI, 2012, p.383). A experiência de si e a experiência de Deus andam juntas. Por quê? A religação se dá com a realidade humana e com a “realidade profunda” que é “Deus”. Contudo, a concepção zubiriana do divino procura evitar a confusão terminológica em torno do vocábulo e do conceito de Deus, ao tratar dos limites da via intelectual de abordagem da questão teológica (ZUBIRI, 2010, p.384).

Na experiência humana, por mais que “sintamos” Deus, como realidade última, como “a mais distante de todas as realidades” (ZUBIRI, 2010, p.385), também a sentimos como mais próxima dessa nossa radical experiência. O homem e Deus são, assim, reais pelo que são inseparáveis na existência. A realidade humana é relativo-absoluta e Deus é realidade absoluto-relativa. O homem alicerça-se sobre uma realidade fundamental (Deus), e Deus se manifesta de forma diferente em todas as religiões, como formando parte da humanidade.

Surge aqui um problema metafísico, que diz respeito a distinção entre a teorização sobre Deus e a fruição de Deus. Não se pode estabelecer uma identidade entre a especulação sobre Deus e o acesso a Deus. A razão da não-identidade está no fato de a especulação não ser o primeiro meio de acesso a Deus. Uma vez que, para Zubiri, “quando a razão especulativa se põe a especular e teorizar acerca de Deus, os homens já estavam vertidos com antecipação *intelectual* para Deus” (ZUBIRI, 2010, p.391, grifo do autor). Podemos, portanto, afirmar que em Zubiri há um questionamento da razão especulativa, enquanto via metafísica de acesso

primeiro a Deus. Nem mesmo a metafísica aristotélica logrou êxito em teorizar sobre o aceder aos deuses gregos (ZUBIRI, 2010, p.392).

Entretanto, “o homem não só tem uma ideia de Deus, mas necessita justificar a afirmação de sua realidade” (ZUBIRI, 2010, p.396). Tal justificação, porém é posterior à apreensão intelectual de Deus de contorno não-demonstrativa. Então, a religião é este encontro do humano consigo mesmo e com Deus. Em outras palavras: é a condição de possibilidade da experiência humana; não circunscrita a uma origem, mas a um fundamento. Desse modo, seria tarefa da inteligência *mostrar* tal fundamento (ZUBIRI, 2010, p.397). O homem, pela religião com sua ultimidade, “força a inteligência humana a um estágio ulterior sobre o que é a realidade” (ZUBIRI, 2010, p.398).

Como Zubiri chega a essa conclusão? Tomando como ponto de partida a análise da existência humana. Assim leva em consideração a capacidade humana de executar atos, por intermédio dos quais se atualiza qualitativamente o humano em seu caráter último e distintivo (ZUBIRI, 2010, p.396). Essa ultimidade é o desafio de todo pensamento e de toda filosofia.

Desse modo, Deus é a *realidade plenária*, sem a qual a pessoa humana não pode realizar suas possibilidades ontológicas. Deste modo, a realidade humana depende radicalmente da realidade-fundamento [Deus] para florescer integralmente. Logo, o ateísmo não pode ser a condição primária do humano; mas, pelo contrário, o reflexo de uma espécie de esquecimento ou rejeição daquilo que nos define essencialmente. Em outras palavras: o ateísmo seria uma espécie de desvio ontológico, porque ser uma negação da estrutura ontológica da pessoa humana caracterizada constitutivamente por estar em Deus. Assim sendo, o ateísmo decorre do esquecimento da religião ontológica integrante da existência humana. Dessa atitude de negação emerge uma espécie de existência ateia caracterizada pela sensação de desligamento, superficialidade de vida e revolta espiritual (ZUBIRI, 2010, p.437-438).

3 A religião e a atualização da realidade estritamente pessoal

É de sublinhar que Zubiri teve essas intuições já na década de 1930 na sua etapa fenomenológica. O título do primeiro livro *Natureza, História, Deus* já evidencia a preocupação com a natureza teologal do humano, que nos remete ao problema filosófico de Deus.

Quando Zubiri investigava tal questão, decidiu escrever, em 1959, o livro *El hombre, realidad personal*. Mas ao fazer algumas anotações deixou-o de lado e começou a investigar sobre a fundamentação da religião humana, escrevendo sua obra *Sobre la esencia*. Ele busca

a resposta à pergunta sobre o que está por trás do ser, quer dizer, da consciência, da substância, do sujeito. Sua resposta está na metafísica da realidade sintetizada nesse último texto de sua lavra, completado pela Trilogia da *Inteligência senciente*.

Em *Sobre la esencia* nos apresenta o *homem como realidade pessoal*. Lembremos como Zubiri realiza sua investigação sobre a realidade, a qual compreende como anterior ao ser, porque a existência é depois da realidade. Ele propõe o fundamento que faltava para seu livro *Sobre la persona*, começando por distinguir *coisas-sentido* e *coisas-realidade* para analisar o começo de sua proposta; porque a fenomenologia e o existencialismo fundamentaram a pessoa na consciência e na compreensão do ser. E o fizeram através de representações, como se a pessoa não fosse caracterizada por presença e ser (atualidade).

Então, diante da busca radical levantada, depois de distinguir entre *coisas-sentido* e *coisas-realidade*, demonstra que a realidade não é substância (*hipokeimenon*, *sujeito*), mas *substantividade* não artificial (sistema de notas) dela. Nessa busca distingue a realidade fechada (as coisas) da realidade aberta (a pessoa). Assim o homem antes de ser sujeito ou consciência é "animal de realidades", que deve apropriar-se voluntariamente por decisão suas possibilidades. Entretanto, essas possibilidades devem ser tanto aceitas quanto escolhidas pela pessoa que levará a termo a apropriação (ZUBIRI, 2020, p.159-60).

Esta decisão que o homem sempre deve tomar diante das circunstâncias, tendo em vista sua própria realização, não vem da substância como subjetualidade (*hipokeimenon*), mas da essência (realidade) como substantividade. Aqui deve-se ter em mente a distinção estabelecida por Zubiri entre ambas, sendo a substantividade a base da subjetualidade, do *sujeito-de* (ZUBIRI, 2020, p.160). Desta forma a substantividade singular ou individual possui, enquanto pessoalidade e realidade moral, propriedades que se distinguem pelo fato de serem próprias e adquiridas por apropriação. Assim sendo, tal substantividade não difere do "sistema mesmo de notas constitucionais enquanto clausurado e total" (ZUBIRI, 2020, p.160-163).

Somente no homem – e isso por sua inteligência - assistimos à constituição plenária e formal de uma estrita substantividade individual: é a "inteligização" da animalidade. Pela inteligência, o homem enfrenta-se com o meio e consigo mesmo como 'realidades' – nisto consiste formalmente a inteligência - e na sua virtude se possui a si mesmo como realidade formalmente 'própria'" (ZUBIRI, 2020, p.173).

Deste modo, o fundamento da pessoa não está na substância subjetual, senão na sua substantividade ou sistema de notas. O homem tem umas notas constitucionais que o realizam

como gente e pessoa, o que o faz um “animal de realidades”. A essa estrutura de notas suficientes para constituir a pessoa Zubiri chama de *personidade*. Não ao estilo de matéria e forma de Aristóteles, onde os acidentes são necessários para a aventura da vida e do pensar. Acidentes que, como já falamos, podemos atribuir de qualquer forma ao ser humano. Portanto, da perspectiva zubiriana, a formação da personalidade humana se daria a partir da modulação da “estrutura real da pessoa”, por meio das condições caracterológicas. Tal modulação acabaria por estabelecer a preeminência de alguns traços pessoais em relação as demais; podendo também estabilizá-las.

As condições de caráter pertencem à estrutura real da pessoa, porém pressupõem essa estrutura e se limitam a modulá-la em suas propriedades ou notas, dando a umas prioridades sobre outras ou conferindo-lhes maior estabilidade, etc. É a formação da personalidade. (ZUBIRI, 2020, p.198).

É verdade que podemos falar de “propriedades” materiais e formais dos homens, porém só podemos falar assim porque todas as coisas têm essa condição de poder-se modalizar, ou podemos referir-nos a algo que nos é dado (ele chama de fundamento). A pessoa humana não é mero fruto das explicações científicas; contudo, elas devem estar em consonância tanto com a realidade das coisas quanto com a realidade humana. A elaboração de explicação e teoria sempre deveriam atender ao apelo do real, jamais o contrariando, porque a “realidade é inapelável”.

Entretanto, a realidade humana se pertence “formal e reduplicativamente”, uma vez que esse autopertencimento ocorre a partir da posse de si mesmo. Em outras palavras: tornamo-nos pessoas através do apoderamento de si, que nos faz ir além da mera fruição da ocorrência cronológica da vida.

No ato segundo, este possuir-se é justo a vida. Viver é possuir-se, e possuir-se é pertencer-se a si mesmo em respeito formal e explícito de realidade. A vida como transcurso é mero “argumento” da vida, porém não é o viver mesmo. Na vida o homem se possui a si mesmo transcorrentemente; porém este transcurso é vida somente porque é possessão de si mesmo. Tomado o possuir-se como caráter do ato primeiro, este modo de ser seu é justo o que constitui a pessoa (ZUBIRI, 2020, p.504).

Como a pessoa, que é uma realidade aberta, deve elaborar sua personalidade? Pela sua estrutura mental o homem está vertido desde si mesmo em abertura, conquanto exercite sencientemente sua inteligência. Isto é, sua abertura pessoal se realiza por impressão, não por

mera compreensão, consciência ou juízos. Contudo, não significa que inteligência e sentir sejam instâncias inconciliáveis, pelo contrário, ambas coexistem estruturalmente na personalidade humana. Apesar disso na ordem da apreensão da realidade, a inteligência opera sencientemente, uma vez que o sentir é imprescindível ao processo intelectual e à elaboração da personalidade.

Não se trata, pois, nem de que a intelecção seja um ato ulterior ao sentir, nem de que a intelecção consista em dar ao sentido uma forma objetiva, distinta da subjetiva que teria no sentir (Kant), mas que, em seu exercício, a intelecção é em si mesma senciente, e o sentir é intelectual, e que, em sua estrutura essencial constitutiva, inteligência e sentir constituem uma estrutura básica. Pode dar-se, e se dá de fato, sentir sem intelecção, porém a recíproca não é certa: toda intelecção é ultimamente senciente. Por isso o homem é “animal de realidades”; e disso resulta que o homem é “animal pessoal”. O homem vai elaborando sua personalidade em distensão e protensão precisamente porque estruturalmente já é personidade, e o é animalmente (ZUBIRI, 2020, p.507).

Considerações finais.

A partir das intuições filosóficas de Zubiri, procuramos tratar da questão do ateísmo histórico. Uma vez que, da perspectiva zubiriana, o problema do homem e problema de Deus estão intrinsecamente relacionados, tal questão reveste-se de grande importância. Entretanto, nossa motivação não foi combativa, mas propositiva, uma vez que reconhecemos ser a atitude ateia uma das respostas possíveis ao problema de Deus.

Na primeira parte deste artigo, propusemos uma caracterização do ateísmo histórico enquanto "soberba da vida". Constatamos que no pensamento zubiriano a atitude ateia acaba sendo um desvio ontológico resultante da autossuficiência humana.

Na segunda parte, procuramos expor como Zubiri responde à questão ateísta, propondo a noção de religação ontológica. Tal religação pressupõe que a pessoa humana atualiza suas possibilidades ontológicas em razão de estar em Deus, que é a condição de possibilidade da realidade e da realização humana.

Na terceira parte, tivemos por objetivo demonstrar como a noção zubiriana de religação ontológica do humano para com Deus encontra-se associada à característica fundamental que nos define: a pessoalidade humana. O homem tem uma estrutura de vida, humana e pessoal, que se atualiza pela ação, à medida que toma consciência de sua religação com o fundamento do real, o qual é Deus.

Portanto, o ateísmo não pode ser a condição primária do ser humano, tendo em vista que o florescimento humano depende da relação com Deus, enquanto realidade última e fundante.

Vale dizer: a pessoa humana é constitutivamente estruturada a partir da conexão ontológica com o divino, cabendo-lhe atualizar suas potencialidades através de sua intelecção do real e de sua ação.

Referências

CONILL SANCHO, Jesús. **Zubiri treinta años después**. ABC 9-nov-2013.

GRACIA GUILLÉN, Diego. **Zubiri: treinta años después**. Anales de la Real Academia de Ciencias Médicas y Políticas. ISSN 0210-4121, No. 91, 2014, p. 525-556. Sesión 13-3-014. Dialnet. Unrrijoa.

ZUBIRI, Xavier. **Natureza, História, Deus**. São Paulo: É realizações, 2010.

_____. **Sobre la esencia**. Madrid: Alianza Editorial, 2020.

A vivência da espiritualidade cristã em tempos de contradição à luz do realismo zubiriano

*The experience of Christian spirituality in contradiction time
considering Zubirian realism*

*Rodrigo José Arnoso Santos**

Resumo: A Igreja presente no mundo contemporâneo é chamada a exercer uma importante tarefa de evangelização. Inúmeras são as formas de se realizar tal serviço, porém neste nosso trabalho queremos indicar o caminho da vivência de uma espiritualidade que nasce a partir da *lex orandi*, experimentada pela comunidade eclesial. A Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, que trata da vida litúrgica da Igreja, exorta a comunidade cristã a encontrar na liturgia uma fonte de espiritualidade, para a vivência autêntica do seguimento de Cristo. Este importante documento eclesial, nos ajuda a entender que os gestos, palavras e os sinais sensíveis da liturgia são caminhos que nos ajudam a viver uma espiritualidade, que nasce a partir da realidade em que nos encontramos inseridos. Desse modo, celebramos a fé a partir de contextos concretos, que nos despertam para um compromisso com a transformação de todas as realidades, que não estejam em sintonia com os princípios evangélicos. Por isso, nos deixando guiar pelo conceito de realidade que encontramos na obra do pensador espanhol Xavier Zubiri, o que intentamos é propor uma reflexão que nos ajude a pensar uma espiritualidade litúrgica, capaz de engendrar relações de fraternidade. Em um mundo marcado por tantas realidades que destroem às páginas dos evangelhos, indicamos, sem presunção os caminhos do diálogo e do encontro entre as pessoas, como uma realidade possível e pertinente para a construção de uma cultura pautada pela fraternidade e respeito às diferenças.

Palavras-chave: Diálogo; Espiritualidade; Igreja; Liturgia; Realidade.

Abstract: The Church present in the contemporary world is called to carry out an important task of evangelization. There are countless ways to carry out such a service, but in this work we want to indicate the path of living a spirituality, which is born from the *lex orandi*, experienced by the ecclesial community. The Conciliar Constitution *Sacrosanctum Concilium*, which deals with the liturgical life of the Church, exhorts the Christian community to find in the liturgy a source of spirituality, for the authentic experience of following Christ. This important ecclesial document helps us to understand that the gestures, words and sensitive signs of the liturgy are paths that help us to live a spirituality that is born from the reality in which we find ourselves inserted. In this way, we celebrate faith based on concrete contexts, which awaken us to a commitment to the transformation of all realities, which are not in line with evangelical principles. In a world marked by so many realities that destroy the pages of the

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-SP e membro do Grupo de Pesquisa Liturgia e Inteligência Senciente. Mestre em Sagrada Liturgia pelo Pontifício Instituto Litúrgico di Roma, Ateneu Sant' Anselmo. Leciona nas áreas de Teologia Sacramental e Liturgia no ITESP - Instituto São Paulo de Estudos Superiores e no Centro Universitário Salesiano de São Paulo – Instituto Pio XI.

E-mail: rja.santos@itespteologia.com.br

gospels, we indicate, without presumption, the paths of dialogue and encounter between people, as a possible and relevant reality for the construction of a culture guided by fraternity and respect for differences.

Keywords: Dialogue; Church; Spirituality; Liturgy; Reality.

Introdução

A Igreja presente no mundo contemporâneo, marcado por substanciaosas transformações é sempre chamada à luz do Espírito Santo, a rever e a reprojeter a sua ação missionária. Como nos afirma a *Evangelii Gaudium* 52:

A humanidade vive neste momento um desenvolvimento histórico que podemos ver nos progressos que se produz em diversos campos. Se deve louvar os sucessos que contribuem ao bem-estar das pessoas, por exemplo no âmbito da saúde, da educação e da comunicação. Não podemos, todavia, esquecer que a maior parte dos homens e mulheres do nosso tempo vivem uma precariedade cotidiana funesta.

As muitas perguntas que se colocam a fé, faz com que a comunidade eclesial busque sempre novas formas de se fazer chegar a todos a mensagem do Evangelho, que se atualiza em meio aos contextos concretos que ela atinge. Toda a missão da Igreja, se realiza sob a força do Espírito Santo, que busca sempre tirar a comunidade eclesial de sua zona de conforto, a fim de que ela não perca o seu profetismo, diante da salutar tarefa de fazer acontecer o Reino de Deus. “O Espírito Santo é aquele que faz estremecer as estruturas que toca nos lugares mais profundos nossos. O Espírito vem como gesto de Deus que refunda a casa (cf. At 2,1-12). Ele é o sismógrafo do presente” (TOLENTINO, 2016, p. 49). Por isso, o humano é chamado a uma vida segundo o Espírito.

São muitos os modos que a Igreja se utiliza para alimentar a sua vida espiritual, porém, a que desejamos colocar em evidência neste nosso trabalho é a via da liturgia. A vida litúrgica da Igreja, deve ser expressão da *Ecclesia orans*, que peregrinando neste mundo, caminha dia a dia para um encontro definitivo com o Senhor. Na liturgia o Mistério Pascal é recordado e atualizado. Por intermédio dela, a Igreja encontra-se com o mistério que sustenta o seu fundamento e a envia para o trabalho de edificar um mundo novo. Por isso,

afirmar, com a constituição dogmática *Sacrosanctum Concilium*, que a liturgia é cume e fonte da ação da Igreja significa ao mesmo tempo, tomar consciência de que a liturgia é também cume e fonte do agir ético de cada comunidade

cristã e de cada fiel individualmente, chamado pela própria liturgia a não esquecer os irmãos que estão em necessidade e todos aqueles que vivem situações de injustiça (BOSELLI, 2017, p. 164).

No caminho de reflexão, que por ora desejamos construir, nos impomos como tarefa, tendo diante dos olhos o realismo zubiriano, o pensar a vivência da espiritualidade cristã em tempos de contradição. A fé não é algo que nos anestesia, mas que nos coloca as mais pertinentes questões, a fim de que as respostas dadas as mesmas, possam ser geradoras de novos tempos, que indicam uma abertura ao Espírito, que tudo transforma. Pois, “é o Espírito Santo que nos leva; é ele que repousa como um fogo sobre cada um; é ele que atea o incêndio capaz de iluminar a história” (TOLENTINO, 2016, p. 49).

1 A espiritualidade cristã em tempos de contradições

Os discípulos de Jesus são chamados a viverem e testemunharem a fé em contextos concretos, onde muitas situações como a fome, a corrupção, a violência contra a pessoa, o trabalho escravo, as necropolíticas entre outras situações procuram ocultar a presença do Reino de Deus, que engendra a possibilidade da construção de novos tempos. Todavia, esta nova sociedade se dá a partir da vivência de uma utopia, que se faz necessária para que continuemos a caminhar. A fim de tocarmos o chão da história humana, *locus* onde Deus se revela e por meio do seu Espírito, continua a exortar a comunidade dos seguidores do seu Filho a permanecer fiel no serviço do anúncio-testemunho, que torna possível a concretização plena do seu Reino.

A Igreja deve lembrar hoje que seu anúncio cristão “não coincide exatamente com a proclamação de uma religião”, já que é uma mensagem de quem “não conhece outra coisa senão Jesus Cristo, e este crucificado” (1Cor 2,2). É uma mensagem de que não pretende impor, uma “ideologia religiosa”, mas convida o ser humano a colocar-se diante do Crucificado para decidir-se entre a responsabilidade ou a indiferença, a solicitude para com o sofredor e abandonado, para decidir-se entre acolhida ou fuga (PAGOLA, 2016, p. 53).

A busca pela construção do Reino, encontra as suas mais profundas raízes nas páginas dos evangelhos, que convidam a pessoa de fé a superar as mais variadas situações que contradizem a boa notícia que o cristão, pertencendo, pelo batismo a uma comunidade eclesial, é chamado a fazer ecoar pelas veredas do mundo. Deste ponto podemos já afirmar, que a vida cristã é construída por uma espiritualidade que tem como norte o mandamento do amor. Este

mandamento nos ajuda a entender a relação liturgia e pobres. Em uma de suas catequeses Bento XVI afirmou:

O amor pelos pobres e liturgia divina caminham juntos, o amor pelos pobres é liturgia. Os dois horizontes estão presentes em cada liturgia celebrada e vivenciada na Igreja, que por sua natureza se opõe à separação entre o culto e a vida, entre a fé e as obras, entre oração e a caridade pelos irmãos (BOSELLI, 2016, p. 171).

O Espírito é aquele que ilumina, dinamiza e motiva a comunidade eclesial a viver segundo os ensinamentos de Cristo. É ele a força motriz de toda a Igreja, que estando presente no mundo contemporâneo é chamada a continuar os passos de Jesus. A levar vida, onde ela é espezinhada e vedada a todos os homens e mulheres, que com Deus são convocados a continuarem a sua criação. Se o Espírito é a força animadora de toda a comunidade eclesial é possível afirmar que os discípulos de Jesus são animados por uma espiritualidade trinitária, que exige do cristão a vivência de experiências de conversão. “O mais urgente na Igreja hoje é a conversão a Jesus Cristo e ao seu Evangelho. Reconhecer nosso pecado e nossas incoerências, sem distrair-nos com triunfalismos vazios e passageiros” (PAGOLA, 2020, p. 65).

Através da Trindade somos admitidos a vida cristã, após mergulhamos na fonte batismal, que tão sabiamente foi definida por Santo Ambrósio como o útero fecundo da Igreja, local onde ela gera novos filhos para a fé em Cristo. A espiritualidade é para os cristãos, o caminho a ser percorrido com o escopo de se atingir o Reino.

A estrada que nos conduz ao encontro de novos tempos, nos faz deparar com muitas situações concretas, que nos fazem questionar cotidianamente, se de fato estamos vivendo os valores evangélicos, em vista de adentrarmos com os nossos antigos irmãos na fé, na terra onde corre leite e mel. Aqui temos o retrato de uma Igreja que caminha com os homens e mulheres de nosso tempo.

Até a realização do Reino – Esse caminhar com os homens e mulheres de hoje não é um caminhar cego sem meta. Ele se orienta para o Reino de Deus. Não nos esqueçamos de que nestes momentos, antes de ser instância moral e lugar de culto, a Igreja do Ressuscitado tem “responsabilidade da esperança” (J. Moltmann), pois é chamada a colocar no meio do mundo a esperança última a que está chamado todo ser humano (PAGOLA, 2020, p. 67).

A caminhada cristã se faz em meio as contradições da vida. Por isso, a Igreja nos oferece uma espiritualidade, que nos indica um norte, isto é, de onde partimos e onde devemos chegar.

Diante disto, podemos asseverar que a espiritualidade cristã não nos tira da realidade, mas nos faz inteligí-la e nos desperta para o papel que devemos exercer dentro dela. Neste ponto somos despertados a percepção de que as contradições, com as quais os cristãos se deparam na vivência da fé, não devem anestesiá-los, mas despertá-los para um pensar caminhos e ao mesmo tempo propô-los em vista de testemunhar uma busca cada vez mais saudável da vivência da fé. Pois, “a Igreja é, certamente, lugar de salvação, isto é, a comunidade onde se pode fazer a experiência da salvação que Deus oferece em Jesus Cristo” (PAGOLA, 2020, p. 68).

Na vivência da fé, segundo a espiritualidade cristã, somos exortados a nos revestirmos de um olhar de esperança, o qual nos lança na inquietante busca, por caminhos salutareos de realização do Reino, mesmo que ideias contrárias ao evangelho, tentem nos abduzir com propostas, que nos tiram da realidade. A espiritualidade cristã só tem sentido quando, em meio as contradições alimentadas por uma sociedade que exclui, ela se ergue como profecia. Se apresenta como caminho possível para a construção de novos tempos. “A autenticidade da fé é reconhecível nos fiéis que a vivem. A verdade cristã não se impõe porque o magistério da Igreja a prescreve. O Evangelho atrai quando ele se inscreve na vida das pessoas que passam a testemunhá-lo” (PAGOLA, 2020, p. 69).

2 A liturgia como fonte de espiritualidade

O Concílio Vaticano II promoveu uma verdadeira virada copernicana na vida litúrgica, pastoral, teológica e espiritual da Igreja presente no mundo contemporâneo. Após quatrocentos anos do Concílio de Trento, onde a Igreja buscou defender-se das críticas dos reformadores, em relação as práticas cristãs, surge com força um movimento que pedia por mudanças nos modos de pensar a comunidade eclesial, de celebrar o Mistério Pascal e de construir a Teologia que fundamentava as suas práticas. O Vaticano II,

talvez numa tentativa de limitar seu alcance – como um concílio exclusivamente pastoral, mas precisamente porque se preocupou, antes de tudo, em renovar o anúncio do Evangelho; foi um concílio eminentemente teológico, e até mesmo um concílio cristológico importante (BÉGUERRIE; BEZANÇON, 2016, p. 43).

Por um ato de coragem e ousadia o papa João XXIII, convoca um Concílio, com a finalidade de motivar no seio da Igreja uma onda de reflexões com o intuito de renovar a sua ação missionária no mundo. O Vaticano II nasce como um apelo do Espírito, a uma Igreja que

precisava se abrir ao diálogo, a fim de ser questionada em suas certezas, com o escopo de aprofundar as suas bases. Neste tempo o mundo passava por crises e a Igreja, por meio da sua espiritualidade tinha por tarefa auxiliar a comunidade cristã a pensar. “O homem moderno em crise necessita conhecer uma Igreja que saiba acolher, escutar e acompanhar” (PAGOLA, 2020, p. 67).

A Igreja começou o seu processo de renovação refletindo sobre à sua vida litúrgica. A Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, foi o primeiro documento deste tempo novo que se descortinava para a comunidade eclesial. As linhas deste documento testemunham os anseios de uma Igreja que avaliou o seu modo de celebrar a liturgia, para prospectar ações litúrgicas capazes de promoverem uma verdadeira participação ativa, consciente, frutuosa e plena de todos os cristãos. Todo este movimento de renovação da vida litúrgica da Igreja, teve como pano de fundo, conduzir os membros da comunidade eclesial a uma consciência de que na liturgia os discípulos de Cristo devem encontrar uma salutar e inesgotável fonte de espiritualidade. Pois, a liturgia é “esta potência inaudita de um rio de vida na humanidade de Cristo ressuscitado” (CORBON, 2003, p. 52).

Para atingir este escopo, foi necessário que a Igreja fizesse à luz das Sagradas Escrituras, da Tradição e do Magistério eclesial a reforma e a renovação de sua *lex orandi*. A Igreja desde as suas primeiras horas pensou os seus *ritus et preces*. A história da liturgia registra momentos de avanços e retrocessos no modo da comunidade aproximar-se e celebrar o Mistério Pascal, onde à Igreja deve chegar e partir para a sua missão de anunciadora do Reino. “Jesus Cristo não é simplesmente uma verdade histórica em que acreditar, ou um exemplo moral a imitar, mas é o sacramento, o mistério a ser celebrado” (GRILLO, 2017, p. 44).

No processo de renovação e reforma da liturgia, um importante elemento a se considerar e que contribuiu para conduzir à comunidade cristã à consciência de que nas ações litúrgicas a Igreja deve encontrar a fonte da sua espiritualidade, foi o resgate da sua tarefa mistagógica. Através de *ritus et preces* o homem que celebra é conduzido ao coração do mistério. Desse modo, cada sinal, símbolo, palavra ou gestos na liturgia tem por escopo fazer com que a pessoa se deixe revestir do mistério celebrado e atualizado pela ação ritual. “A liturgia é o cume e a fonte primeira da fé, pois nela estão guardados todos os elementos constitutivos da fé cristã” (MARINI, 2018, p. 33)

A espiritualidade cristã é aquilo que motiva e alimenta a vida daqueles que vivem a experiência do discipulado de Jesus, através da pluralidade dos ministérios e ligados a um único corpo, por intermédio do sacramento do Batismo. Como nos ensina o próprio Vaticano II, a

vida espiritual da comunidade eclesial não se esgota na liturgia. Existem outros caminhos, como a piedade popular que auxilia no desenvolvimento e crescimento espiritual dos cristãos. Todavia, aqui reconhecemos o singular valor que a liturgia assume no processo formativo da vida cristã, pois ela através de sinais, palavras e gestos mistagógicamente conduz aquele que celebra ao coração do Mistério Pascal, que se atualiza em cada encontro celebrativo da comunidade. “As nossas celebrações são momentos nos quais como homens de desejo atingimos gratuitamente a água da vida (Cf. Ap 22,17)” (CORBON, 2003, p. 120).

Aquele que se aproxima do mistério, o faz de uma forma senciente. Nos aproximamos da realidade do mistério e por ele somos envolvidos através dos nossos sentidos. O pensador espanhol e estudioso da inteligência senciente Xavier Zubiri recorda: a realidade não é apreendida sencientemente de um só modo, mas de vários, e especialmente (para o nosso problema) desse modo de sentir que é sentir realidade em ‘para’ [hacia] (2011a, p. 133). Na ação litúrgica escutamos, tocamos, nos alimentamos, somos envolvidos pelo Mistério Pascal. Ele alimenta a nossa vida de fé e nos faz dar passos no processo do desenvolvimento de uma vida cristã consciente, plena e frutuosa. “Na liturgia o homem concentra o olhar, não em si, mas em Deus” (GUARDINI, 2017, p. 72).

A liturgia como fonte de espiritualidade é um frutuoso caminho, por intermédio do qual crescemos na consciência dos princípios que devemos viver como discípulos de Cristo. Por isso, precisamos registrar que as ações litúrgicas da Igreja não podem nos fazer viver como pessoas anestesiadas, apáticas ou fora da realidade. É papel delas nos lançar no campo do mundo, no qual entre muitas outras coisas somos chamados a viver a fé como profecia de novos tempos. “A liturgia é encarnada: se volta ao homem todo e toca os seus sentidos. É toda a pessoa, alma e corpo que é santificado por Deus, e é com todo o seu ser que a pessoa celebra e dá glória a Deus” (DESTHIEUX, 2017, p. 192).

Nas ações litúrgicas vivenciadas pela comunidade cristã devemos ser despertados, para ações que assumem como escopo banir as realidades que espezinham as páginas do evangelho, em vista da concretização plena do Reino de Deus. Fazer acontecer este Reino, não significa ocultar a diversidade, mas é viver a criatividade inspirada pelo Espírito, que nos convida a fazer florescer o novo, nas diferenças.

Diante da urgente necessidade de encontrarmos caminhos para melhor vivermos a liturgia como fonte de espiritualidade, o que por hora nos impomos é uma visita ao pensamento filosófico de Zubiri, mesmo que de modo sumário, com o escopo de em diálogo com este pensador, encontrarmos um caminho, que nos ajude a compreender as ações litúrgicas como

fonte e ápice de toda a vida cristã. Somos convidados a buscar as coisas do alto, mas sem sairmos da realidade, pois é nela que o mistério se revela e se atualiza.

3 O realismo zubiriano como um caminho para se repensar a vivência da espiritualidade cristã

A espiritualidade cristã tem como base a vida mesma de Cristo. Nele todos os membros da comunidade eclesial são chamados a se espelharem para viverem uma existência em sintonia com os valores evangélicos. Uma vida segundo a vida de Cristo, não é um contrapor-se ao mundo, mas é a explicitação de uma existência que se opõe as muitas atitudes humanas que espezinham a vida ou que criam um certo distanciamento entre fé e vida. O realismo crítico zubiriano, que deu origem ao conceito de inteligência senciente, nos ajuda a pensar um caminho de superação pelo hiato criado entre fé e vida. Como já apontamos acima, o homem que celebra, aproxima-se do mistério a partir da realidade e dos sentidos. A realidade é inteligida e sentida por ele. Por isso, Zubiri assevera: “inteligir é um modo de sentir, e sentir é, no homem, um modo de inteligir” (ZUBIRI, 201a, p. liv).

As páginas do Novo Testamento em muitas partes procuram ressaltar que Jesus passou pela vida das pessoas fazendo o bem, isto é, dando visibilidade aos que eram anônimos, reintegrando os que foram legados a marginalidade, acolhendo os que eram tidos como impuros. Estas e outras atitudes de Jesus tinham como fundamento a sua própria identidade, que encontramos descrita em Lc 4,16-18. Ele é o Filho de Deus revestido do Espírito, para anunciar o ano da graça do Senhor. Jesus entende, sente a realidade, para propor a sua transformação. Ele não buscou explicar as razões por exemplo de uma situação de enfermidade, mas sentiu a realidade da enfermidade, para propor um caminho de saída. A partir de Zubiri (2011b, p. 25) pode se afirmar: “o sentir humano é um sentir intelectual, é radicalmente impressão, é algo dado fisicamente”. Deste ponto, podemos afirmar que toda espiritualidade cristã nasce a partir da realidade. Pois a ação de Jesus é motivada por um estar no mundo, a fim de transformar as situações de morte, em realidades de vida. Por isso, o Espírito que anima o Filho de Deus é aquele que nos chama a superar todas as situações de indiferença, que coloca em xeque a concretização do Reino. Em Jesus “não há sentir e entender, mas tão somente intelecção senciente, intelecção impressiva do real enquanto real” (ZUBIRI, 2011b, p. 26). Três são os modos de apreensão da realidade, isto é, o primordial que se desdobra em outros dois modos: o de logos e o de razão.

A fé cristã deve ser vivida a partir da realidade onde os cristãos encontram-se inseridos. A realidade que nos cerca hoje, a partir do contexto latino-americano, sabemos que é marcada por muitas situações que não se encontram em sintonia com o evangelho. A miséria, a fome, a discriminação racial, o analfabetismo, as situações precárias de moradia, o descaso sanitário, entre outras situações, se apresentam à fé cristã como desafios a serem superados à luz de uma evangélica opção pelos mais abandonados e empobrecidos. Isto se dá, pois o cristianismo não se vive a partir de ideias, mas da apreensão da realidade que é o Cristo, fundamento primeiro da fé cristã celebrada e atualizada em cada ação litúrgica. Valeriano dos Santos Costa afirma: “celebrar é, pois, um processo de apreensão da realidade que como foi dito, se baseia na apreensão primordial e nos remete ao logos, enquanto movimento, e à razão enquanto marcha em busca da presença de Deus, que nos quer por inteiros” (2017, p. 214)

Estas situações reais clamam por mudanças substanciais, isto é, que testemunhem a presença transformadora do cristianismo no mundo. Pois a fé cristã não deve nos levar a viver apartados da realidade, mas nela inseridos e a partir dela pensar a nossa vida, para transformamos o real. Pois pela fé e celebração, “em Deus somos retidos e lançados nas profundezas do seu amor, pois nele nos movemos e existimos” (COSTA, 2017, p. 214).

A espiritualidade cristã vivida a partir da realidade, chama a nossa atenção para um compromisso concreto com a transformação das situações que procuram ofuscar a força do evangelho. O Cristo, que é o fundamento de toda a espiritualidade cristã, convoca toda a comunidade eclesial a uma experiência discipular. O discípulo no cristianismo, não é aquele que deseja ser maior do que o seu mestre, mas é alguém que aprendendo do mestre, com criatividade deseja anunciá-lo e comunicá-lo, segundo uma vida no Espírito, força motriz de toda a Igreja. Por isso, “celebrar é ato fundado na apreensão primordial de realidade e não, em si, ato afirmativo do pensamento, ou momento declarativo do que apreendemos primordialmente” (COSTA, 2017, p. 215).

O realismo crítico zubiriano nos ajuda a apreender à realidade e a inteligir porque ela fica impressa no homem, que é um animal de realidades. A realidade apreendida dá o que pensar. Desse modo, no contexto latino-americano o método ver, julgar e agir à luz do pensamento zubiriano nos ajuda a inteligir os caminhos da vivência de uma espiritualidade da libertação, isto é, que tomando o homem na sua integralidade, procura promover à luz da obra missionária de Cristo, uma integração da pessoa na sociedade, banindo do nosso meio as atitudes que ferem o sentido profundo do ser cristão. Pois como afirmará Zubiri “as coisas dão o que pensar” (ZUBIRI, 2011c, p. 24).

4 Um caminho que se descortina

O pontificado do Papa Francisco tem motivado, através de variados caminhos a busca por uma vida cristã em sintonia com o Evangelho. Tal insistência nasce do princípio de que não podemos viver a fé indiferentes à realidade que nos cerca. A fé deve ser vivida dentro de um tempo e contexto que sempre colocam aos membros da comunidade eclesial perguntas que devem nos fazer pensar respostas a partir das atitudes de encontro, escuta e discernimento. E “o pensar, pois não é algo primário; é consecutivo a inteligência primária” (ZUBIRI, 2011c, p. 70).

Um primeiro elemento que se impõe para a construção de uma espiritualidade verdadeiramente cristã está no deixar-se encontrar pela Trindade. Sabemos que Deus se revela a todos como ele é Uno e Trino e este mistério perpassa toda a história e por conseguinte a realidade onde fazemos a experiência de sermos redimidos e conduzidos ao amor do Pai. Nos últimos tempos vem se impondo ao cristão à necessidade de se construir uma espiritualidade do encontro, nas suas mais diversas facetas. O primeiro encontro é com o Deus Uno e Trino, que nos estimula a sairmos das nossas zonas de conforto, em vista de uma existência mais livre. Um segundo encontro seria com aqueles que nos cercam, evangelicamente chamados de nossos próximos. Neste encontro seremos interpelados pela intersubjetividade, pelo *alter*, que nos conduzirá ao confronto com a diversidade, que nos ajuda a pensar um outro possível modo de viver.

Dentro desta busca por uma espiritualidade do encontro ainda devemos falar do encontro conosco mesmo, como modo de inteligirmos qual é o escopo do nosso existir, isto é, o significado de estarmos neste mundo. E por último devemos falar do encontro com o cosmo. Hoje muito se afirma sobre a necessidade de pensarmos seriamente uma ecoespiritualidade. O encontro do humano com a casa comum pode produzir um processo relacional saudável ou um processo nocivo. Hoje mais do que nunca, faz-se necessário pensarmos relações, que nos ajudem a inteligir que a nossa relação com o cosmo, deve resgatar a nossa vocação de cocriadores, isto é, de pessoas chamadas a cuidar do criado, que Deus nos oferece gratuitamente.

Uma outra busca que se faz necessária no campo da espiritualidade cristã é aquela que nasce de uma atenta escuta, que nos exercita como povo de Deus, para a constante construção de uma Igreja capaz de dialogar. Escutar significa auscultar atentamente. A espiritualidade

cristã, nos convoca para auscultarmos o mistério que envolve a nossa existência. Tal escuta nos coloca em contato íntimo com aquele outro, a realidade plena que denominamos Deus.

Ainda nos cabe fazer referência a uma espiritualidade cristã, que nos ajuda a experimentar processos de discernimentos. As ações humanas que contradizem a fé cristã, devem nos conduzir a uma experiência de conversão. Existem alguns discursos no mundo contemporâneo, proferidos por cristãos que não se coadunam com a espiritualidade cristã. Podemos elencar aqui alguns temas, que nos ajudam a entender tal afirmação: o estímulo a violência, o armamento da população, a pena de morte entre outros temas endossados por alguns que se afirmam discípulos de Jesus Cristo, mas na verdade contribuem apenas para abafar a presença do Reino. A espiritualidade verdadeiramente cristã promove um discernimento, que nos ajuda a separar, dentro da realidade, o joio do trigo. Pois, “o encontro com Deus na liturgia precisa munir-se de elementos sacramentais que proporcionem uma apreensão da realidade, fruto de uma impressão de realidade que retenha a pessoa e a remeta ao Transcendente” (COSTA, 2017, p. 225).

A liturgia apresentada como uma fonte fulcral de espiritualidade cristã, deve motivar em nós um encontro verdadeiro com Deus. O que certamente fara surgir uma autêntica vida espiritual. Que nos ajudará, envolvidos na realidade vencer toda passividade, que nos impede de buscar de modo autêntico o Reino de Deus.

Conclusão

A vivência da espiritualidade cristã em tempos de contradição nos convida a uma mudança de mentalidade. Tal mudança pode ser definida como um processo de conversão pastoral. Por isso, se a nossa vida espiritual de fato nos conduz a optarmos verdadeiramente por Cristo, a nossa presença no mundo como homens e mulheres de fé, nos faz buscar a superação dos caminhos que nos fazem míopes diante das escolhas que devemos fazer como discípulos de Cristo, em vista do Reino.

O discipulado de Cristo exige do cristão um posicionamento diante de todas as situações que o interpela. A realidade dá sempre o que pensar. E como seguidores de Cristo, a realidade sempre deve nos ajudar a pensar como alcançamos o Reino de Deus. Este Reino não é uma ideia ou palavra vazia, mas uma realidade que todos somos chamados a acolher na fé.

Em tempos hodiernos faz-se urgente em vista da superação de um antigo hiato que estabelece um distanciamento entre fé e vida, a busca por uma espiritualidade, que alicerçada

em Cristo, nos faça ser fermento na sociedade. Semeadores de paz, profetas de esperança, promotores de vida e construtores de novos tempos. Homens e mulheres que encontram na liturgia uma fonte de espiritualidade.

Referências

BÉGUERIE, Philippe; BEZANÇON, Jean- Noël. **A missa de Paulo VI**. Retorno ao coração da Tradição. São Paulo: Paulus, 2016.

BOSELLI, Goffredo. **O sentido espiritual da liturgia**. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2017.

CORBON, Jean. **Liturgia alla sorgente**. Magnano: QIQAJON, 2003.

COSTA, Valeriano dos Santos. Inteligência senciente e liturgia. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo: PUC-SP, n. 90, 209-233, jul./dez. 2017.

DESTHIEUX, Pascal. **Vivere il silenzio nella liturgia**. 1. Ed. Cinisello Balsamo, 2017.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

GUARDINI, Romano. **O Espírito da Liturgia**. 2. ed. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017.

GRILLO, Andrea. **Ritos que educam: os sete sacramentos**. 1. ed. Brasília: CNBB, 2017.

MARINI, Piero. **Presidir a celebração da Eucaristia: ars celebrandi**. Brasília: Edições CNNB, 2018.

PAGOLA, José Antônio. **Anunciar Deus hoje como boa notícia**. Petrópolis: Vozes, 2020.

TOLENTINO, José. **A mística do instante: o tempo e a promessa**. São Paulo: Paulinas, 2016.

ZUBIRI, Xavier. **Inteligência e Realidade**. São Paulo: É Realizações, 2011a.

_____. **Inteligência e Logos**. São Paulo: É Realizações, 2011b.

_____. **Inteligência e Razão**. São Paulo: É Realizações, 2011c.

Religião como fundamento da realidade em Zubiri

Religion as the foundation of reality

in Zubiri

*Sergio Ricardo Macedo Braga**

Resumo: Xavier Zubiri (1898-1983), filósofo e teólogo basco, ultrapassando uma ideia de realidade baseada em conceitos, cria uma filosofia da **inteligência senciente**, ou seja, para ele existe uma interação entre inteligência e realidade. No pensamento de Zubiri, a metafísica não pode ser uma lógica predicativa e nem uma fuga do mundo físico para um mundo conceitual, mas antes, uma objetivação da coisa real com vínculo transcendental ligando-se sempre ao que é atualmente real, ou seja, aquilo que a coisa é, porém sempre real enquanto realidade. Para isto, Zubiri desenvolve uma estrutura da realidade buscando um vínculo entre objeto e sujeito, generalizando este fenômeno como uma ligação entre realidade e inteligência, que ele chama de religação ou religião no seu sentido primário, formando uma hierarquia bem definida entre estas duas instâncias do real. Neste ponto, ficamos sabendo que a realidade que nos afeta é sempre a de um momento anterior, concluindo que esta realidade se atualiza num fluxo contínuo e, no indivíduo, se atualiza no momento que percebe algo desta realidade. Entretanto, este processo não se interrompe neste ponto. A partir daí, o indivíduo seria impulsionado para as redes de significados mais profundos tanto pelo ambiente entorno como pelas suas inclinações individuais, sendo estas as nossas tendências constitutivas daquilo que somos, ou seja, a nossa própria estrutura ontológica. Desta forma, vamos constituindo as nossas redes de significados, que tanto podem ter como resposta uma crença religiosa, no sentido de Cícero, ou seja, uma resposta em termos de crença em divindades ou manifestações esotéricas, mas também, pode ocorrer em termos de uma racionalidade intramundana, onde espiritualidade é entendida como a busca de valores sociais ou comunais como a filosofia, a política ou a arte.

Palavras-chave: Inteligência senciente; Realidade; Religião; Religação; Zubiri.

Abstract: Xavier Zubiri (1898-1983), Basque philosopher and theologian, surpassing an idea of reality based on concepts, creat a philosophy of **sentient intelligence**, that is, for him there is an interaction between intelligence and reality. In Zubiri's thought, metaphysics cannot be a predicative logic or an escape from the physical world to a conceptual world, but rather an objectification of the real thing with a transcendental bond, always linking itself to what is actually real, that is, that which that the thing is, but always real as reality. For this, Zubiri develops a structure of reality seeking a link between object and subject, generalizing this phenomenon as a link between reality and intelligence, which he calls reconnection or religion in its primary sense, forming a well-defined hierarchy between these two instances of the real.

* Especialista em Matemática e Estatística pela UFLA; Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília e em Teologia pela FAECAD. Atualmente é Professor de Teologia Sistemática e Filosofia no IBADERJ-Seminário Teológico.

At this point, we learn that the reality that affects us is always that of a previous moment, concluding that this reality is updated in a continuous flow and, in the individual, is updated at the moment that he perceives something of this reality. However, this process does not stop at this point. From there, the individual would be driven to the networks of deeper meanings both by the surrounding environment and by their individual inclinations, these being our constitutive tendencies of what we are, that is, our own ontological structure. In this way, we constitute our networks of meanings, which can either have as a response a religious belief, in the sense of Cicero, that is, a response in terms of belief in deities or esoteric manifestations, but also, it can occur in terms of an intramundane rationality, where spirituality is understood as the pursuit of social or communal values such as philosophy, politics or art.

Keyword: Reality; Religion; Religion; Sentient intelligence; Zubiri.

Introdução

Xavier Zubiri, estudioso de formação teológica e filosófica, toma como tema de pesquisa a questão da realidade. Através de três obras que se tornaram o eixo do seu pensamento: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944); *Sobre La Esencia* (1962) e sua trilogia da inteligência (*Inteligencia y Realidade, Inteligencia y Logos e Inteligencia y Razon*) publicadas a partir de 1980, todas traduzidas para o português, com exceção da segunda obra, Zubiri dirá que a impressão do sensível não é mera afecção subjetiva, mas também um momento de alteridade e outro de força de imposição (Bello, 2010, p. 12). Além disso, nos ensina que existe um elemento de ligação entre o sensível e a inteligência que ele chama de religação, tomando o termo latino *relegere*, no sentido próprio de religião, mas dando a este termo uma nova definição, qual seja, vínculo do real. Neste sentido, o ensino de Zubiri vai demonstrando que religião não é um mero sentimento ou assentimento, mas o vínculo que nos faz ser por imposição desta realidade ao qual ninguém consegue escapar. Apesar disso, Zubiri defende que esta imposição ainda não nos leva diretamente para uma revelação de Deus, aqui tomado como elemento totalizante, mas para a nossa própria deidade. Nesta, fundamentamos os nossos significados, que tanto pode se tornar um acesso a Deus como uma negação dele. Neste trabalho, procuramos demonstrar, em Zubiri, como vai se estabelecendo esta relação entre Realidade, Religião e Deus e qual o processo intelectual que ocorre no interior do sujeito, vindo a se tornar aquilo que Zubiri chama de estrutura ontológica do homem (ZUBIRI, 2010, p. 415).

1 Relação entre Realidade, Religião e Deus em Zubiri

A questão da realidade, dentro da filosofia, é abordada segundo duas perspectivas. Grosso modo, no idealismo, não existem coisas reais que sejam independentes do sujeito. Neste caso, o indivíduo viveria fechado dentro de si mesmo, sem ter acesso ao mundo exterior que, desta maneira, seria incognoscível. Já no realismo, existe o mundo exterior, a partir de um fato evidente, qual seja, a interioridade do sujeito, além de um racionalismo que defende a existência de princípios lógicos como a causalidade e a indução. Apesar de sua aparência imediata, é necessário afirmar que este realismo é insuficiente, posto que não vê motivo bastante para duvidar da percepção externa, visto que se baseia no simples fato de uma suposta evidência de que há algo externo ao homem, sendo por isto chamado de realismo ingênuo. Tanto o idealismo como o realismo ingênuo envolvem um suposto que lhes é comum: a existência ou inexistência do mundo exterior é um fato ou demonstrado, ou imediato, ou indemonstrado, ou indemonstrável (ZUBIRI, 2010, p. 406). Já para o realismo crítico, tanto quanto para outras vertentes do idealismo, a existência de algo exterior é acrescentada a existência do indivíduo, ou seja, existem os indivíduos e as coisas. Para o realismo crítico, o indivíduo é o que é, necessitando lançar mão de um mundo exterior de modo a poder explicar suas próprias dificuldades internas. Desta maneira, o realismo parte de dois pressupostos:

"1- Que a existência do mundo exterior é um fato."

"2- Que é um fato acrescentado aos fatos de consciência." (ZUBIRI, 2010, p. 406).

Para Zubiri, estes dois pressupostos seriam discutíveis, havendo espaço para se questionar tanto a existência de um mundo exterior como algo acrescentado, quanto o ser esta realidade exterior um simples fato, no sentido de sua existência ser independente do sujeito. Nesse ponto de vista, este pensador defende que o sujeito consiste em um indivíduo que está aberto às coisas, e, portanto, a realidade exterior não é um simples fato, sendo antes parte da estrutura ontológica formal do sujeito. Assim, a existência de algo fora, segundo este pensamento, não está baseada no simples princípio da causalidade ou de uma contradição lógica, mas numa espécie de contrassenso da existência humana. Diz Zubiri: "A existência de um mundo exterior não é algo que advém do homem de fora; ao contrário: vem-lhe de si mesmo" (2010, p. 407).

Apesar da aparente semelhança com o idealismo, este "de si mesmo" é um estar aberto às coisas. No idealismo, ao contrário, é um estar encerrado em si mesmo. Ao se falar em abertura, precisamos compreender exatamente a possibilidade de que haja coisas externas ao sujeito que adentrem nele como percepção das coisas. Assim, o problema da realidade não consiste mais de fatos nem acréscimos, porém de um constitutivo formal, sendo, portanto, uma

necessidade do ser humano enquanto tal. Esta realidade como tal é a própria existência humana, que consiste estar entre as coisas fazendo-se a si mesma, no sentido de se constituir como indivíduo ou sendo arrastado por elas. Este “estar entre as coisas” é o que impulsiona a existência, estimulando a possibilidade de viver. O que impulsiona o viver não é o apego natural à vida. É algo mais profundo. É aquilo que nos faz ser, e, portanto, se constitui no que o homem se apoia para existir, fazendo-se. Como nos diz Zubiri: “... o homem, ao existir, não só se encontra com coisas que ‘há’ e com as quais têm de fazer-se, mas se encontra com que ‘há’ que fazer-se e ‘há’ de estar fazendo-se. Além de coisas, ‘há’ também o que faz que haja” (2010, p. 415).

Esta relação entre fazer e existir não é uma evidência de uma simples obrigação de ser. Isto que entendemos como obrigação é consequência de algo mais radical, qual seja, estamos previamente religados com aquilo que nos faz existir. Aqui, portanto, o que há é um vínculo ontológico do ser humano que se chama religação. Nesta religação estamos submetidos a algo que nos é imposto extrinsecamente, ou aquilo que nos inclina intrinsecamente, sendo esta uma tendência constitutiva do que somos. Esta religação para nós é como um vínculo a algo que nos faz ser. Religação aqui não é um movimento de dentro para fora, mas antes, de fora para dentro (ZUBIRI, 2010, p. 415). Esta religação, que vem do termo latino *religio* ou religião¹ em sentido primário, seria aqui uma dimensão formalmente constitutiva da existência. Neste sentido, religião se torna como fundamento da realidade sendo, neste caso, o vínculo entre o objeto e a busca de significado como algo que impulsiona, nos empurrando em direção à transcendência das coisas. Isto ocorre porque existimos, ou seja, o indivíduo *ex-siste*, no sentido de estar fora das coisas. Portanto, em Zubiri, existir é transcender, no sentido de viver (2010, p. 412). Assim, podemos dizer que existir é estar com as coisas, com os outros e com nós mesmos. Desta maneira, este ‘com’ pertence ao homem, não sendo um simples acréscimo. Tudo está envolvido na peculiaridade do ‘com’. Nas palavras de Zubiri: “A religação não é algo que afete exclusivamente o homem, diferentemente, e separadamente, das demais coisas, mas juntamente com todas elas” (2010, p. 416). No sujeito, a religação é uma atualização formal onde tudo se mostra, incluindo o universo material, onde todas as coisas aparecem no paradigma da fundamentalidade última. Portanto, para Zubiri, o sujeito formal da religação é a natureza personalizada (2010, p. 417) no indivíduo. Assim, para ele a religião não é uma propriedade e nem uma necessidade, mas uma dimensão formal do indivíduo, ou seja, religião não é um

¹ Em Cícero, no século I AEC, *religio* tem sentido de uma disposição subjetiva. Em Lactâncio, assume um caráter de relacionamento entre Deus e o homem. Para Zubiri, é fundamento da Realidade.

simples consentimento e nem um puro conhecer, mas uma atualização do ser religado ao sujeito. Neste sentido, religião passa a mostrar-se como fundamento para ser.

Nesta abertura defendida aqui, a realidade das coisas se torna possível, sendo que, se há religião, certamente haverá algo que religa. Este elemento de religação é conhecido na tradição ocidental como Deus, que vem a ser aquilo ao qual estamos religados por inteiro. Observe que em Atos 17.28², o Apóstolo Paulo defende esta tese a partir da filosofia grega. Apesar disso, num autêntico paradoxo, este elemento de religação não nos é evidente e nem imediatamente demonstrável. O que conseguimos alcançar de imediato é a nossa própria deidade. Na busca de seus significados, o indivíduo se vê forçado a racionalizar a sua percepção de Deus como realidade. Porém, isto não é possível por simples intuição e, por isto, tem para grande parte dos indivíduos um aspecto de irracionalidade. Entretanto, a razão se vê forçada a se colocar, numa tentativa de justificar a realidade ou não de Deus, porque isto está instalado na estrutura ontológica da individualidade no âmbito da sua deidade. Neste caso, a deidade funciona em correlação com a religação. Na religação encontramos o nosso fundamento. A deidade é o fundante como tal. Para Zubiri, toda tentativa de negar a realidade fundante, como no caso do ateísmo, é metafisicamente impossível sem o âmbito da deidade. Neste sentido, o ateísmo seria uma negação da deidade (2010, p. 418). Por isto, o atributo primário da deidade é a fundamentalidade. Sendo assim, todo discurso sobre Deus, inclusive a sua negação, já propõe em si que o descobrimos ou o elidimos a partir da nossa própria dimensão religada.

Desta forma, na perspectiva zubiriana, quando tratamos de religião e seus termos correlatos como conceitos filosóficos, a primeira questão que deve ser colocada é o da possibilidade da busca da realidade a partir do indivíduo, sabendo que esta busca só se completa quando o sujeito alcança o seu significado de vida. Caponigri³ nos diz que a resposta de Zubiri para este problema foi o desenvolvimento teórico da **inteligência senciente** (CAPONIGRI, 2014, p. 60, grifo nosso), enquanto descrição do primeiro acesso do homem à realidade

2 Implicações epistemológicas do conceito de religião como fundamento do real

² Na passagem “porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos” seria uma citação da obra “Cretica”, do poeta Epimênides (600 AEC). Já na passagem “Pois somos também sua geração”, seria citação dos poetas Cleanto (331- 233 AEC) na sua obra “Hino a Zeus” e Arato (315 - 240 AEC) no poema “Fenômenos”.

³ Este texto é a introdução à edição inglesa de *On Essence*, publicada por *The Catholic University of America Press*, Washington, D.C., 1980.

Dentro desta perspectiva, podemos considerar a religião não somente como algo primariamente experimentado pelo indivíduo, mas também historicamente condicionado. Entretanto, segundo Pintor-Ramos (2014, p.80), interpretando Zubiri, esta religião reside na racionalidade. Para este autor, o funcionamento básico da razão pode ser dividido em três fases. Na primeira temos o início da atividade da razão que ocorre a partir da análise do dado. Esta análise ultrapassa o fato, sendo que a razão o toma como uma sugestão de caminho ou impulso. A sugestão, por sua vez, jamais é única, mas oferece inúmeras possibilidades aos quais a razão possa escolher. Apesar desta escolha não ser determinada, isto é, raramente há uma lucidez completa no sentido da escolha, não é, porém, arbitrária, ou seja, o dado funciona como um sistema de referência para o processo em andamento. O que impõe a transcendentalidade do dado é aquilo que o ultrapassa, ou seja, a forma do dado. Apesar disso, o fundamento do dado é um elemento que deve ser buscado pela razão, apesar de nem sempre ser encontrado, e isto faz com que a razão seja um intelecto que sempre busca. Este momento exige que a razão se separe e se ponha a caminho do desconhecido. Apesar desta busca não acrescentar conteúdo ao dado, é usado como uma rampa de lançamento, um elemento que impulsiona a razão na direção do desconhecido, servindo como elemento de referência.

Na segunda fase ocorre o distanciamento do dado. Aqui, não há caminho previamente traçado que venha a facilitar a descoberta pela razão. A busca é solitária. Entre diferentes direções, a razão deverá escolher uma via que se concretiza, que será razoavelmente proveitosa, mas que será sempre limitada em relação ao real. Esta escolha, porém, é fruto da liberdade. Ainda segundo Pintor-Ramos (2014, p 81), para Zubiri ‘a essência da razão é liberdade’. Isto não significa que seja uma escolha arbitrária, mas no sentido de que a realidade nos obriga a ser livres. Neste ponto, a razão precisa de um método que possa proporcionar a elaboração de um esboço, sendo este uma aproximação do que poderia ser o fundamento sugerido pelo sistema de referência. Este esboço é uma criação livre, mas, de alguma forma, deve incidir sobre as características do dado que gerou o sistema de referência. Este esboço e este caminho não configuram a verdade plena, mas está aberto a um movimento de verdade que satisfaz as exigências do dado.

Na terceira fase é encerrado o caminho da razão. Depois de elaborado o esboço e respeitadas às exigências das lógicas internas, fica faltando mostrar que a razão encontrou o que busca. Isto exige uma prova que não é uma mera inspeção do esboço e muito menos de análise interna de mecanismos racionais, mas da orientação do esboço para o dado, de uma forma que o esboço possa, de alguma maneira, refletir o dado. Aqui é necessário dizer que não

se trata de uma demonstração, dando ao processo racional uma existência autônoma, onde a conclusão se segue as premissas. Pintor-Ramos (2014, p.82) nos diz que isto pode ocorrer principalmente no campo das ciências formais. Entretanto, de uma maneira geral, a prova não se trata de uma demonstração. Aqui, a verdade racional coincide, em maior ou menor grau, com as exigências do dado, sem jamais se esgotar. Por isto, a linguagem mais apropriada é que se trata de uma ‘adequação’ que pode sempre ser aperfeiçoada. Por isto é que podemos dizer que a verdade racional é sempre histórica. O que temos é um conceito de razoabilidade, sem jamais excluir outros caminhos. É lógico que no confronto de ideias podem ocorrer caminhos razoavelmente válidos e, neste caso, a prova deve mostrar que uma é mais razoável do que a outra. O objeto da razão não está dado e nem pode ser alcançado, mas devemos concordar com soluções que enriqueçam a realidade e a vida, de modo que isto será sempre o mais razoável. Este processo certamente diz respeito não somente às questões de crença e religiosidade, mas a cada uma das experiências humanas. A este processo de conhecer podemos chamar de *noese*. Neste sentido, os estudos nesta área são, via de regra, voltados para o campo do *nous*, ou seja, como a busca de significado pode ser captado e fundamentado por uma via intuitiva, em oposição ao pensamento calcado na ciência e no discurso. Acompanhando aqui a classificação dada por Freitas (2017b, p.97), podemos dizer que a primeira fase do processo noético é a espiritualidade, ou seja, trata-se de um movimento subjetivo através do qual o indivíduo se lança além da sua própria experiência fenomênica (FREITAS, 2017a, p.100). Já na segunda fase podemos chamar de religiosidade, onde o indivíduo busca elaborar respostas para a sua busca de sentido sendo que, na nossa compreensão, o caráter da resposta pode ser religiosa ou não, sendo, entretanto, a expressão da sua própria religiosidade. A terceira fase do processo noético podemos chamar de religião, no sentido de um sistema de respostas ou doutrina que foi considerado “adequado” pelo indivíduo. Desta forma, podemos dizer que, dentro da Psicologia da Religião, por exemplo, cada uma destas fases possui um caráter específico. Autores como Jackson e Fullford (1997, p.65) e Caroline Brett (2002, p.353) tem defendido um aprofundamento epistemológico da questão, não somente sob uma perspectiva exclusivamente clínica, mas também dentro dos parâmetros da filosofia da mente. Entretanto, precisamos lembrar que esta busca de significados não trata jamais de uma resposta definitiva, no sentido de um sistema acabado, mas trata-se, antes, de um processo que pode sempre ser aperfeiçoado. Ou seja, estamos falando de um sistema aberto na sua essência.

Conclusão

Assim, vimos que o termo religião e seus correlatos em Zubiri, é pautado no sentido de buscar compreender de que forma o indivíduo vê a realidade a partir de seu sistema de impressões, mas sem descuidar dos aspectos intuitivos e racionais deste processo. Para isto, torna-se necessário partir de uma compreensão abstrata da realidade, evitando as reduções que defendem a realidade focada exclusivamente no indivíduo, no objeto ou no dado. É preciso compreender a realidade como algo complexo, que atinge o indivíduo a partir das suas impressões e intelecções, sem desconsiderar a existência própria do objeto, ou seja, não considerando a sua existência a partir do momento que o sujeito o percebe, mas identificando este como um momento de atualização, ou seja, o tempo que o objeto é modificado pela percepção do sujeito, sendo esta atualização a concretização da religação do indivíduo, em e nas coisas reais. Apesar disso, a religação em si não nos abre um caminho direto para Deus, mas, na verdade, nos direciona para nossa própria deidade que é a ‘força do real’ (GRACIA, 2014, p. 31). Esta deidade nada mais é do que a busca de um fundamento de realidade situado na relação do sujeito com Deus (SOUZA, 2020, p. 207). Este vínculo que ocorre entre a realidade e sua transcendência, ainda não é um encontro com Deus diretamente, mas um caráter fundante que se mostra para o indivíduo como um todo real. Porém, esta abertura não trata de uma consciência moral, ou um sentimento, ou experiência psicológica ou mesmo uma estrutura social como se estes fossem os determinantes da religação, mas, pelo contrário, estes aspectos revelam a realidade suscitada na religação de cada indivíduo em seu caráter fundante (ZUBIRI, 2010, p. 397).

Portanto, a religação nos conduz a uma experiência essencialmente humana sendo, ainda, sua dimensão fundante. É nesta relação fundante que o indivíduo extrai, positiva ou negativamente, uma semelhança divina ou sua dessemelhança. Portanto, o fato desta relação não se encontra em uma aceitação ou recusa conceitual da existência divina, mas de uma semelhança ou dessemelhança do fundamento fundado no indivíduo (GRACIA, 2014, p. 31), que ocorre no exercício da vida, sendo elaborado a partir de sua própria realidade. Visto desta maneira, o problema de Deus é a questão da simples existência humana. Nas palavras de Zubiri: “A religação não é senão o caráter pessoal absoluto da realidade humana atualizado nos atos que executa” (2010, p. 397). Neste sentido, o indivíduo religado na sua própria essência realiza algo que lhe é próprio, de forma absoluta. Quando assim se manifesta, o indivíduo encontra os seus próprios fundamentos naquilo que Zubiri (2010, p. 397) chama de deidade. Ainda nos resta esclarecer, como se apresenta, na visão zubiriana, a questão de Deus, já que, no seu

desenvolvimento teórico, a deidade ainda não deve ser um encontro com Deus. Segundo Souza (2020, p. 211) é necessário dizer que para Zubiri o problema de Deus não é uma questão científica, mas intelectual. Devido ao seu caráter de abertura, o indivíduo encontra-se implantado na realidade. Além disto, nesta dinâmica religada, o indivíduo está necessariamente lançado para aquilo que funda o real, qual seja, Deus, pois nele vivemos e existimos sendo, portanto, o fundamento da realidade. Porém, apesar de fundado nele, não há um encontro imediato, havendo antes, uma entrega que se caracteriza por um mostrar a sua própria realidade. É na transcendência das coisas reais que se abre a possibilidade deste encontro (TEIXEIRA, 2000, p. 156). Ainda segundo Teixeira (2000, p. 160) esta transcendência começa na religação, onde somos conduzidos pelo poder do real. Mas, ser conduzido ao real significa ser conduzido pelo seu fundamento, que é Deus. É neste fundamento, envolvendo o indivíduo, onde ocorre uma *pré-tensão* nos levando até este fundamento. Em seguida, somos arrastados pelo poder do real nas coisas, ou seja, pelo próprio fundamento. É neste arrastamento, em que somos formalmente constituídos, que ocorre o momento de tensão, especificamente humano, com que vamos até Deus. Diz-nos Teixeira: “... religados ao poder real nas coisas, Deus arrasta-nos nelas para Ele precisamente ao estar nas próprias coisas” (2000, p. 160). Desta forma ocorre a transcendência, entendida aqui como um movimento que determina cada coisa pela presença de seu fundamento nela. Ainda nas palavras de Teixeira:

estes três conceitos, articulados entre si, constituem a essência teologal⁴ da religação, a qual consiste neste acesso incoado que configura a acessibilidade de Deus nas coisas e sobretudo em nós mesmos. E isto envolve todo o homem, saiba-o ou não. Pois todo o homem está, incoativamente, acendendo a Deus (2000, p. 161).

Referências

BELLO, Joathas. **Prefácio**. In: ZUBIRI, Xavier. **Natureza, História, Deus**, 4ª edição. São Paulo: É Realizações, 2010.

BENVENISTE, Émile. **Le Vocabulaire Des Institutions Indo-Européennes; Povoir, Droit, Religion**. Paris, Les Édition de Minuit, 1969, 2 vol.

⁴ “É preciso distinguir em Zubiri a questão teológica da teologal. Para ele, teológico diz respeito a Deus mesmo, tendo por suposta a sua realidade, sendo constitutivamente teocêntrico. Já teologal diz respeito a uma estrita estrutura humana acessível a uma análise imediata, mostrando através do indivíduo, de maneira formal e constitutiva, o problema da realidade divina” (TEIXEIRA, 2000, p. 150-151).

BRETT, Caroline. “**The Application of Nondual Epistemology to Anomalous Experience in Psychosis.**” *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 9 no. 4, 2002, p. 353-358. Project Muse.

CAPONIGRI, Robert. A Propósito de Sobre a Essência: O Realismo de Xavier Zubiri. In: SECRETAN, PHILIBERT (Org). **Introdução ao Pensamento de Xavier Zubiri**. São Paulo: É Realizações, 2014. pp. 57-62.

FREITAS, Marta; VILELA, Paula. **Leitura Fenomenológica da Realidade**. Revista Phenomenological Studies, XXXIII (1): 95-107, jan-abr, 2017b.

FREITAS, Marta. **Psicologia Religiosa, psicologia da religião**. Pistis&Praxis. Curitiba, v. 9, n. 1, 89-107, jan/abr de 2017.

FULLFORD, K. W. M. & JACKSON, Mike (1997). **Spiritual Experience and Psychopathology**. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 4 (1): p.41-65.

PINTOR-RAMOS, Antonio. **Uma filosofia da religião cristã**. In: SECRETAN, Philibert (org.). **INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE XAVIER ZUBIRI**, Coleção FILOSOFIA ATUAL. São Paulo: É REALIZAÇÕES, 2014, pp. 79-82.

SOUZA, V. C.; GOTO, T. A. **Deus Senciente: o lugar de Xavier Zubiri na filosofia da religião**. In: Revista Estudos de Religião, v. 34, n. 2, 199-223, mai-ago, 2020.

TEIXEIRA, J. A. P. **O acesso do homem a Deus em Xavier Zubiri**. In: Revista Didascália, XXX (2000), p. 149-191.

ZUBIRI, Xavier. **Natureza, História, Deus**. São Paulo: É REALIZAÇÕES, 2010.

Da verdade religiosa à religião verdadeira em Zubiri

*From the religious truth to the true religion
in Zubiri*

Thiago Guagliardo Klohn*

Resumo: O presente artigo é um fragmento, aqui adaptado, da dissertação de mestrado do autor intitulada *Religião, ética e paz: uma análise do fenômeno religioso a partir da tolerância em Voltaire*, que busca responder se a religião é um elemento harmonizador das tensões e conflitos humanos ou uma justificativa para a violência, intolerância e segregação. Este exceto, porém, demonstra parte dessa investigação maior feita não de uma perspectiva teológica, mas filosófica, sobre o aspecto humanístico no fenômeno religioso enquanto elemento fundamental para validar o que seria, por assim dizer, uma “religião verdadeira”. Aquele estudo, de caráter bibliográfico e polifônico, parte dos protestos contra a intolerância feitas no Iluminismo francês por Voltaire, passa por observações feitas por outros filósofos da ilustração e da contemporaneidade e culmina nas proposições levantadas por Xavier Zubiri, mais especificamente em sua obra *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Neste artigo, porém, pontua-se apenas aquilo que Zubiri, de um viés fenomênico, na referida obra, julga serem as marcas essenciais a todas as religiões, ou seja: o sagrado, uma comunidade litúrgica, uma escatologia e a experiência do sagrado, que está intrínseca às outras três primeiras marcas. Ademais, evidencia-se aqui o processo segundo o qual Zubiri explica o fenômeno religioso, desde o seu surgimento, a partir daquilo que convencionou-se chamar de *verdade religiosa*, até a organização dessa em religiões, quer enquanto positivas, quer em suas formas não axiomáticas, ou seja, não institucionalizadas. Por fim, em qualquer dos casos, delineia-se a conclusão de que apenas os parâmetros assinalados por Zubiri são insuficientes para atestar a veracidade de uma religião, visto que o objetivo de toda religião é a salvação humana, isto é, o seu *bem*. Em outros termos, o que as reflexões trazidas por Zubiri deixam patentes é que não há como se julgar a veracidade das religiões tendo como fundamento a verdade religiosa que cada uma delas possui, pura e simplesmente. Faz-se, pois, necessário um elemento exterior ao fenômeno religioso que possa mensurá-lo, e esse elemento é o ser humano, isto é, o aspecto humanitário e humanizador que pode vir a se fazer presente nas religiões.

Palavras-chave: Dogma; Religião verdadeira; Verdade religiosa; Zubiri.

Abstract. This article is an adapted fragment of the author's master's thesis entitled *Religion, ethics and peace: an analysis of the religious phenomenon based on tolerance in Voltaire*, which seeks to answer whether religion is a harmonizing element of human tensions and

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Bacharel em Teologia (FTSA), licenciado em Letras (UCS) e em Pedagogia (Uninter).

E-mail: tgklohn@proton.me

conflicts or a justification for violence, intolerance and segregation. This exception, however, demonstrates part of that larger investigation made not from a theological perspective, but from a philosophical one, on the humanistic aspect in the religious phenomenon as a fundamental element to validate the so-called “true religion”. That study, of a bibliographic and polyphonic nature, starts from the protests against intolerance made in the French Enlightenment by Voltaire, then takes into consideration the observations made by other philosophers from illustration as well as from contemporaneity, and then, culminates in the propositions given by Xavier Zubiri, more specifically in his work *El problema filosófico de la historia de las religiones*. In this article, however, we point out only what Zubiri, from a phenomenal point of view, in the aforementioned work, considers to be the essential marks of all religions, that is: the sacred, a liturgical community, an eschatology and the experience of the sacred, which is intrinsic to the other three first brands. Furthermore, this article highlights the process by which Zubiri explains the religious phenomenon, from its genesis, from what is conventionally called *the religious truth*, to its organization into religions, either as positive or in their forms not axiomatic, i.e. as not institutionalized religions. Finally, in either case, the conclusion reached is that just the parameters provided by Zubiri are insufficient to attest to the veracity of a religion, since the objective of every religion is human salvation or its good. In other words, what the reflections brought by Zubiri make clear is that there is no way to judge the veracity of religions based on the religious truth that each one of them possesses. It is rather necessary to have an element outside the religious phenomenon itself in order to have the religions assessed, and that element is the human being, that is, the humanitarian and humanizing aspect that may be found within religions.

Key words: Dogma; Religious truth; True religion; Zubiri.

Introdução

Em meio às diversidades culturais, político-ideológicas e de interesses econômicos da sociedade da atualidade, que está cada vez mais interligada (graças ao progresso das tecnologias de comunicação e de transporte), porém, não necessariamente mais unificada e pacífica, a religião aparece, por vezes, como mais um agravante dos conflitos humanos. Em nome da religião países ainda são invadidos e subjugados, vidas ceifadas, muralhas erigidas, pessoas tolhidas de suas liberdades fundamentais, e preconceitos alargam abismos entre os seres humanos. Mas até que ponto, de fato, poder-se-ia responsabilizar as religiões em si pelas práticas desrespeitadoras das liberdades e dos direitos, pelos fanatismos, extremismos e violências e por seus caudatários? Seriam aquelas em sua essência tão diferentes a ponto de serem irreconciliáveis? Estes são questionamentos que incomodam cientistas das religiões, filósofos, sociólogos e teólogos desde o início da idade moderna, ao menos. Aqui, longe de se chegar aos pormenores desse amplo campo investigativo, resumem-se algumas das mais

importantes contribuições de Xavier Zubiri para o debate ao analisar e explicar a natureza do fenômeno religioso, sua origem e o papel que desempenha nas sociedades humanas.

1 O dogma e a religião

O dogma, ou o axioma da fé, é apenas uma das manifestações do fenômeno religioso, aquele tem sua origem na sociedade e sobre ela exerce influência além de, por vezes, impor-se sobre as manifestações religiosas individuais de caráter espontâneo e livre de uma padronização. Em outros termos, é a institucionalização da fé que produz o dogma, cimentando-a de maneira tal que, geralmente, acaba por se tornar não apenas a interpretação oficial, mas a única forma de expressão religiosa aceitável. Ora, com isso conclui-se que o dogma, paradoxalmente, se contrapõe à verdade religiosa de onde deriva; contrapõe-se porque a limita ao tentar explicá-la e/ou por tratá-la, por vezes, de maneira racional, objetivamente dissecando-a e, inclusive, em alguns casos, visando controlar o local e o tempo da sua manifestação. Zubiri (1993) questiona a institucionalização da verdade religiosa e sua imposição enquanto manifestação legitimadora da religião, contrastando-a com as ações emergentes da sociedade e limitando-a à esfera religiosa.

Por conseguinte, percebe-se que a verdade religiosa está para além de imposições socioculturais exteriores. Aquela tem sua origem na própria natureza humana inquisidora e desejosa, contraditoriamente, de controlar a realidade presente e futura, para tanto invocando o divino/sagrado; contraditoriamente, porque é com a mesma avidez por conhecer e dominar a realidade que, a cabo, cria para a própria verdade religiosa um antagônico, isto é, o dogma. Tal qual, depreende-se que a verdade religiosa é o próprio sagrado construído intrinsecamente na sociedade. Por isso, conclui Zubiri (1993, p.18, tradução nossa) dizendo: “O objeto preciso e formal do religioso seria o sagrado. Eles não são exatamente os deuses, porque há religiões que carecem deles.” Seja como for, se a verdade religiosa está na espontaneidade e livre forma da manifestação do sagrado (acrescente-se) “popular”, no sentido de leigo; o dogma, enquanto seu opositor, é o enrijecimento e delimitação da experiência religiosa leiga com um cunho clerical. De fato, o dogma é o liame entre a expressão religiosa e a sua instituição organizacional formal, isto é, a religião positiva. Nos dogmas estão as diferenças fundamentais entre as religiões, ao passo que na verdade religiosa, aquilo que elas têm em comum.

2 A diversificação da experiência religiosa

A verdade religiosa está, pois, no campo da liberdade de consciência. Sua sobrevivência é de certo modo subversiva ao dogma e, sendo intrínseca ao ser humano, não tem como ser subjugada de fora para dentro pelas instituições alheias à sua razão, à sua ética. Ponderar sobre tais quesitos ajuda a compreender a diversificação religiosa, que é uma consequência da problemática ao redor da verdade religiosa, e que pode conduzir a consequências outras, tais como: a intolerância entre dissidentes religiosos e o controle ou manipulação das massas por meio do discurso religioso institucionalizado oficial e único. Entretanto, um outro aspecto da verdade religiosa a se considerar é o trazido por Zubiri (1993) quando ele se refere àquilo que ele denomina de *religação*, e que, resumidamente, trata-se de duas coisas: primeiramente da relação do *eu* com a realidade em seu caráter exterior, ou seja, de como esse *eu* compreende e representa a deidade pelos e/ou nos componentes dessa realidade, e, em segundo lugar, em como a construção dessa deidade se relaciona interiormente com o indivíduo, isto é, com a sua percepção do divino. Tais aspectos da verdade religiosa deslocam-na para um campo de subjetividade tal que a torna ainda mais diversificada, pois são muitas as situações pelas quais passa o espírito humano em distintos corpos sociais e tipos de vida, como se já não fosse o bastante a dificuldade fundamental em se distinguir precisamente aquilo que é parte constitutiva da realidade em si daquilo que é um construto do *eu*, a citar as matérias com as quais lida a metafísica. Logo, para Zubiri (1993), relativizar a compreensão do divino segundo a subjetividade do *eu* é uma forma de explicar a diversidade das religiões, mas não somente isso, de submeter a compreensão da verdade religiosa à aceitação de que ela é o próprio *mysterium* enquanto dinâmica inexplicável da deidade presente em cada coisa existente e em suas inter-relações. Pelos mesmos motivos nenhuma verdade religiosa é ou pode vir a ser totalmente adequada ou completa, pois está para além da capacidade humana de apreendê-la plenamente – por isso, também, é que algumas questões de âmbito religioso não são exclusivas à teologia, mas matéria de discussão da filosofia, mais precisamente da metafísica. Seja como for, para Zubiri (1993), a verdade religiosa não abarca de maneira perfeita e completa a ideia do divino, enquanto se constitui um movimento através do *mistério religioso* em direção ao divino, mas distinto deste.

3 O fenômeno religioso e sua universalização

É de se questionar, porém, se a impossibilidade de se chegar a uma definição única para a verdade religiosa, devido ao seu caráter pessoal e profuso, constitui um empecilho para sua compreensão e, mais ainda, para o diálogo interreligioso. A resposta a tal indagação é que a verdade religiosa, mesmo em seu aspecto multifário de compreensão do divino, é, em essência, o mesmo em qualquer religião, pois ela não trata, como possa parecer em primeira análise, de deidades diferentes ou de revelações diferentes, mas de percepções diferentes de um mesmo fenômeno comum à humanidade, o fenômeno religioso e que assume representações díspares pelo caráter subjetivo de quem o vivencia. Zubiri explica isso assim:

O fato de haver uma multiplicidade de ideias religiosas é a dimensão negativa do que constitui positivamente o que chamei de difração.¹ É a difração da única realidade divina, pessoal e transcendente, no fundo do espírito humano e de todo o universo. Ela, então, aparece em uma forma múltipla; e essa multiplicidade é essencial como possibilidade de marcha do pensamento religioso. (1993, p. 150, tradução nossa).

A verdade religiosa é, pois, uma “verdade itinerante”, cambiável, evolutiva e de fé – se avaliada de sua perspectiva metafísica. Ela, a verdade religiosa, é justamente o ponto em que as religiões se assemelham entre si, pois todas existem em torno de uma crença enquanto verdade religiosa, mas, também, um ponto onde se distanciam umas das outras (mediante ao que Zubiri chamou de difração), visto que cada qual tem sua maneira distinta de perceber e explicar o divino, algumas de uma maneira mais lógica e conceitual, ao passo que outras, mais fantástica, mitológica até. Seja como for, a verdade religiosa, de onde deriva a ideia da divindade, é mutável e, ao longo da sua existência, supera e cria novos paradigmas que deverão ser futuramente superados em novos contextos.

4 A religião verdadeira

A verdade religiosa é, portanto, uma representação do sagrado, pertencente ao campo da liberdade de consciência e se dar subversiva ao dogma, além de ser de caráter subjetivo, pois

¹ A difração, termo da Física que Zubiri toma emprestado, diz respeito à maneira como um fenômeno manifesto sob a forma de ondas, por exemplo, a luz ou o som, sofre interferência em sua propagação devido à presença de obstáculos em seu caminho. No caso do fenômeno religioso, essa “difração” (que pode ser ocasionada por aspectos culturais, sociais, políticos e da própria personalidade e interesses particulares do indivíduo humano) produz a multiplicidade de ideias e práticas religiosas.

é um *eu* em cada indivíduo que a constrói, conforme percebe a realidade, a fim de alcançar o divino. Mas há ainda dois enfoques a respeito da verdade religiosa a serem comentados: o da sua veracidade e a da fé. É inegável que para todo crente sua religião é verdadeira. Alguns vão ainda mais longe a ponto de afirmar que a sua religião é a única verdadeira. Se esse é o sucedido com algumas religiões, por exemplo, entre o judaísmo, o cristianismo e o islamismo que, para se afirmarem, anulam-se mutuamente, como esperar que haja diálogo, cooperação e harmonia entre as mesmas? Existiria de fato uma única religião verdadeira e, por conseguinte, todas as demais seriam falsas? Esse aspecto da verdade religiosa é sem dúvida o mais conflituoso, pois geralmente é manifestado de maneira conclusiva e dogmática, não admitindo espaços para questionamentos e menos ainda divergências.

Zubiri (1993) argumenta que há três condições que fazem de uma religião verdadeira: possuir uma concepção do sagrado, uma comunidade cultural e uma escatologia. Entretanto, esse filósofo das religiões parece sugerir a existência ainda de uma quarta condição, intrínseca àquelas três e de caráter mais ontológico, para se caracterizar uma religião como verdadeira – apesar de não nomeá-la explicitamente –, que seria a maneira através da qual, quer individualmente ou em comunidade, a religião é percebida, experimentada e legitimada em si. Seria, pois, nessa condição subjetiva de sua experimentação que a religião se tornaria “verdadeira”, pois assumiria um aspecto vivenciável e de fé. E, semelhantemente, ele sugere um quinto elemento, ainda, constituidor das religiões que seria o compartilhar de uma mesma crença. Diz ele:

Em segundo lugar, Deus não é apenas o fundamento do mundo – cosmogonia –, mas é também o fundamento da unidade dos que nele creem. É, de uma forma ou de outra, uma eclesiologia: é uma visão dos fiéis de Deus. Agora, este conceito de *εχκλησια*² é confuso e enganoso. O que quero dizer não é que o que chamamos de igreja, grupo, etc., seja essencial para uma religião. Há tantas religiões que carecem ou não têm isso. Os gregos nunca tiveram uma *εχκλησια* no sentido de comunidade, muito menos de organização. O que é essencial para toda religião é, a meu ver, outra coisa. Cada indivíduo, pelo fato de ter fé em seu Deus, participa de uma forma ou de outra da fé que outros indivíduos têm em relação ao mesmo Deus. E esta participação é a única coisa que realmente, temática e radicalmente – a todas as religiões – deve ser chamada de *εχκλησια*. Trata-se de participar da mesma fé, não de ter uma organização ou reunião na forma de uma assembleia. São pessoas que têm a mesma atitude religiosa diante do mesmo Deus. E é uma atitude religiosa que não só cada um tem, mas cada um também sabe que os outros a têm, que é compartilhada. (1993, p. 102-103, tradução nossa).

² Em grego, /ecclesiae/, isto é, “igreja”.

Recapitulando, por sagrado Zubiri se refere, em termos gerais, aos deuses (apesar de nem toda religião os possuir); por comunidade cultural, ele quer dizer aqueles que se dedicam atos cúlticos e comportamentais para o serviço e agrado dessa realidade poderosa chamada *deuses*; enquanto que, por escatologia, ele alude à crença num destino e significação existencial para o ser humano a serem determinados pelos deuses. Todavia, o elemento fundamental a toda religião verdadeira, destaca Zubiri (1993), é sua divindade pois é a partir dela que serão determinados a prática cúltica, a moral e crença escatológica da comunidade religiosa. Logo, é interessante observar que as características aqui elencadas, para definir se dada religião é verdadeira ou não, não dizem respeito às particularidades do sagrado, da comunidade cultural e escatológica da religião em si, mas à presença ou não desses traços característicos comuns a todas as religiões. Assim considerando, é certo comentar que não é por causa da presença ou não de tais traços característicos que se testemunha o conflito entre religiões diferentes, mas, justamente, pelas particularidades em cada um deles. Ou seja, o conflito religioso brota ao se deslocar a verdade religiosa de uma condição exterior comum a todas as religiões, para outra particular, de fé, por assim dizer.

5 Os múltiplos aspectos da verdade religiosa

Quanto à verdade religiosa da perspectiva da fé, primeiramente, esta não é, pois, uma verdade lógica em que pensamentos equivalem a fatos; é a verdade de uma entrega completa e inquestionável aos fundamentos da religião, podendo ainda ser de forma irrefletida, inconsequente, “cega”, como diz o senso comum, e do qual alguns vão se valer a fim de manipular a massa crente. Logo, o que se quer expressar aqui é que a verdade religiosa diz respeito a uma realidade manifesta mas não necessariamente factual. Parafraseando Zubiri (1993), por exemplo, se, nos primórdios civilizatórios, o ser humano ao ouvir o retumbar de um trovão cria estar escutando a voz de Deus, tem-se aí um exemplo de realidade manifesta mas não factual – evidentemente, deve-se ter aqui o cuidado de lembrar que a ausência de um fato na construção de um raciocínio não faz deste obrigatoriamente uma verdade ou uma inverdade.

Em segundo lugar, a verdade religiosa, tomada do viés da fé, é uma crença que não se conforma nem se adéqua ao meio em que está, mas transcende-o metafisicamente, assumindo, conforme Zubiri (1993, p. 66, tradução nossa), o sentido de uma “estrada que conduz o crente

a Deus”. Contudo, tal verdade pode assumir, também, um perfil alienante, como convicções alheias à realidade material em que se está inserido, uma espécie de “fuga” da consciência da realidade presente indesejada para outra melhor, num devaneio, um arrebatamento, que leva o crente até o divino. Ora, no linguajar poético religioso, essa fuga direciona-se geralmente a locais do imaginário místico simbolizados por expressões como “abrigo”, “presença de Deus”, “castelo forte” (esta utilizada por Lutero em um de seus hinos) e similares, mas pode igualmente direcionar-se a construtos antropomórficos como “Mãe de Deus”, “Deus Pai”, ou a uma “mão que consola”, à “mão de Deus”, etc. Trata-se, portanto, de uma verdade religiosa que surge como provimento de alívio, segurança, calma, esperança, etc, e como resposta momentânea ao sofrimento hodierno humano. Na literatura fantástica, esses momentos de êxtase religioso e de separação do mundo sensível são, por vezes, representados pela possibilidade de se acessar mundos paralelos sempre que se é ameaçado no mundo presente, a exemplo, *As Crônicas de Nárnia*, de Lewis, que alude a esse aspecto da verdade religiosa cristã, porém de forma maravilhosa.

Além desse lado transcendente, escapista, da verdade religiosa, e focado exclusivamente no divino, ela pode assumir outro viés voltado especificamente ao crente, no sentido de lhe proporcionar um *status* que, fora da esfera religiosa, não lhe seria possível. Em outros termos, a verdade religiosa pode suscitar no prosélito crenças que o enaltecem e dignificam, por exemplo, de “ser filho de Deus”, de “estar possuído por um espírito de luz”, de “possuir sensibilidade mediúnica”, de “estar salvo”, de “ter um dom espiritual”, “de ser um profeta”, entre outras. Ou seja, pela fé alguém desprezível e impotente em sua vida secular cotidiana pode passar a assumir papéis importantes e prestigiados, além de realizar o que não seria possível na realidade não transcendente. Pode-se dizer até que a verdade religiosa permite, por meio da fé, a carnavalização³ da realidade, como na tradicional celebração popular onde o “plebeu” vira “rei”, o carnaval. Essa suspensão do real pela carnavalização, mediante a fé, não deixa de ser uma maneira de relativizar o dogma e de questionar sua legitimidade – lembrando que: a verdade religiosa é por essência subversiva ao dogma –, e de possibilitar, justamente, o discurso de denúncia profética à ordem social estabelecida e, por vezes, delatando a própria

³ Termo forjado pelo literato, historiador e filósofo Mikhail Mikhailovitch Bakhtin para indicar a suspensão das hierarquias sociais e sua reorganização nas artes segundo uma consciência de ordem sociológica. Considerando que, para esse teórico, a consciência individual adquire existência e forma mediante os signos criados por dado grupo no decurso de suas relações sociais (FREITAS, 1994), pode-se considerar que também na esfera religiosa seja possível essa condição de ruptura da estrutura social para outra de natureza não apenas metafísica e transcendental, mas carnavalesca, com o empoderamento dos fracos.

instituição religiosa, suas práticas, seu clero e o autoritarismo. Nesse sentido, em vez de ser um aspecto alienante da verdade religiosa, elusivo da realidade, seria conscientizador e renovador.

Considerações finais

Em suma, a verdade religiosa, da perspectiva da fé, é um campo tão extenso e diversificado quanto a subjetividade de quem a vivencia e não há, pois, como estabelecer, em matéria de fé, parâmetros para medir a veracidade de uma crença religiosa devido ao seu caráter muitas vezes alheio à realidade material e factual. O que se conclui com isso é que todas as religiões são verdadeiras apenas diante da subjetividade que as produz, apenas enquanto constructo de quem nelas crê, não sendo possível avaliá-las metafisicamente em termos de veracidade. Zubiri (1993) concorda com essa opinião ao afirmar que, em todos os vieses que se tomar a verdade religiosa segundo a fé – transcendência, imanência e imersão –, em qualquer delas, efetivamente, o crente ascende à divindade. Resta perguntar se haveria, então, alguma outra forma de mensurar a verdade religiosa objetivando classificá-la. Talvez, já que a verdade religiosa não consegue fornecer por si só uma régua universal com a qual se possa medir adequadamente todas as suas manifestações, talvez, essa régua possa ser encontrada fora do fenômeno religioso. Voltaire (2019) sugeriu que essa medida fosse a razão, que também é um campo vasto de investigação e com múltiplas possibilidades, inclusive de uma razão que se baseia na verdade religiosa – o que não seria útil aqui, visto que conduziria a um raciocínio circular. Então, é possível que, a única medida com a qual se possa avaliar o bem no fenômeno religioso seja uma razão voltada ao próprio ser humano e que avalie em termos práticos aquilo que a religião tem a proporcionar à pessoa humana independente do que essa creia ou deixe de crer. Nesse sentido, e para concluir, poder-se-iam considerar como verdadeiras apenas as religiões de cujas propostas salvíficas beneficiassem ao ser humano de maneira abrangente (a crentes e não-crentes) e integral, isto é, em todos os aspectos da vida humana (religiosos, sociais, familiares, trabalhistas, etc), proporcionando ao indivíduo autonomia intelectual e moral, dignidade, igualdade de direitos, respeito em sua diversidade, libertação de preconceitos e de qualquer forma de opressão.

Referências

FREITAS, M. T. de A. *Vygotsky e Bakhtin*. São Paulo: Ática, 1994.

LEWIS, C. S. *The chronicles of Narnia*. London: Harper Collins, 2004.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Porto Alegre: L & PM, 2019.

ZUBIRI, X. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza Editorial: Madrid, 1993.