

Annales Zubirianus

Vol. 3 2023

ISSN 2965-9973

VI CONGRESSO INTERNACIONAL **XAVIER ZUBIRI**



12 a 14/09/2023



PUC-SP



Realização:



PUC-SP



Fundación
Xavier Zubiri

Apoio:



Annales Zubirianus
VI Congresso Internacional Xavier Zubiri
40 anos depois – face ao século XXI
Anais – Textos completos

Expediente – Edição atual (2023)

Annales Zubirianus

Editor: Matheus da Silva Bernardes

Coeditor: Giovani Meinhardt

São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2023

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

Recurso on-line: PDF (publicação anual)

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

230.01
 C749a

Congresso Internacional Xavier Zubiri (6. : 2023 : São Paulo, SP).
Annales Zubirianus : Sexto Congresso Internacional Xavier
 Zubiri : 40 anos depois face ao século XXI – Vol. 3, no. 1 /
 editor: Matheus da Silva Bernardes ; coeditor: Giovani Meinhardt – São
 Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2023.
 211 p.

Realização PUC-SP, Fundación Xavier Zubiri
 Apoio FAPESP
ISSN 2965-9973

Inclui bibliografia.

1. Teologia filosófica - Congressos. 2. Zubiri, Xavier, 1898-1983 -
 Crítica e interpretação. 3. Filosofia. I. Bernardes, Matheus da Silva.
 II. Meinhardt, Giovani. III. Título.

CDD – 22.ed. 230.01

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Annales Zubirianus
VI Congresso Internacional Xavier Zubiri
40 anos depois – face ao século XXI
Anais – Textos completos

ÍNDICE

Apresentação	5
Programação	7
Comitês	7
Conferencistas e painelistas	10
Comunicações de pesquisa	13
Maria, mãe de Deus e modelo da Igreja: um estudo sobre a reforma litúrgica mariana do Concílio Vaticano II, à luz da Exortação Apostólica <i>Marialis Cultus</i> de Paulo VI, em interface com a inteligência senciente de Xavier Zubiri <i>Bruno Rodrigues Toledo</i>	14
A mística do amor como regra de ouro para o caminho dialogal: uma leitura teológica a partir da “religação” zubiriana <i>Carlos Milton dos Santos</i>	31
Zubiri y la complejidad de lo real <i>Gerardo Trujillo-Cañellas</i>	44
A estrutura dinâmica da Liturgia à luz do realismo zubiriano <i>João José Bezerra</i>	57
Contribuição de Xavier Zubiri no processo de formação humana integral <i>José Aguiar Nobre</i>	65
Hacia una teología de la creación cristiana fuera del “horizonte de la nihilidad”. El aporte de Zubiri desde el “Problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo” <i>Juan Alejandro Navarrete Cano</i>	78
A dimensão mística da Liturgia no horizonte da metafísica zubiriana <i>Jucilei Lima da Silva</i>	88
De la filosofía del hombre a la Antropología filosófica: El proyecto antropológico de Ignacio Ellacuría <i>Luis Arturo Martínez Vásquez</i>	102
Cuestión de método: el momento físico <i>Manuel Gallego Arroyo</i>	116

Habitude criativa como dimensão da participação e reificação em comunidades de prática <i>Marcelo Alessandro Fernandes</i>	131
A realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano: análise da atualidade de Cristo, de sua morte e ressurreição na celebração dos sacramentos e na vida <i>Marcos Vieira das Neves</i>	147
Manuel Mazón Cendán, maestro de metafísica Comentario del libro “Saber estar en la realidad: aprendiendo a filosofar con el maestro Xavier Zubiri” de Manuel Mazón Cendán <i>Mario López Barrientos</i>	157
La verdad en la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría <i>Randall Carrera Umaña</i>	165
A questão da imagem na arte sacra em interface com o pensamento senciente de Xavier Zubiri como parte da Liturgia <i>Ronaldo Contin Della Nina</i>	177
La filosofía como saber (re)nacer a través de nuevos modos de hacerse la vida, una lectura a través de <i>Saber estar en la realidad</i> de Manuel Mazón <i>Samuel Álvarez Calderón</i>	192
Religião como fundamento da realidade em Zubiri <i>Sergio Ricardo Macedo Braga</i>	201

Annales Zubirianus
VI Congresso Internacional Xavier Zubiri
40 anos depois – face ao século XXI
Anais – Textos completos

Apresentação

Entre os dias 12 e 14 de setembro de 2023, aconteceu no campus Ipiranga da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) o **VI Congresso Internacional Xavier Zubiri** sob o tema *40 anos depois – face ao século XXI*. Xavier Zubiri, filósofo contemporâneo espanhol. Representante da assim chamada “Escola de Madri”, nome dado à coleção de obras filosóficas de autores espanhóis da primeira metade do século XX, como José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, José Luis Aranguren, María Zambrano, Julián María, entre outros, Xavier Zubiri desenvolveu como base de seu pensamento filosófico uma nova ideia de *inteligência* e uma nova ideia de *realidade*.

Ao contrário do que muitos podem pensar, o realismo zubiriano não é mais um desdobramento do conhecido realismo escolástico e neoescolástico. Com efeito, Zubiri analisa fenomenologicamente o ato da inteligência humana para sustentar sua própria noção do *real*. O *real* não é o que está além da inteligência, mas o que em e desde si próprio (*de suyo*) se atualiza no ato de inteligência. Por tais considerações, sustentamos que o realismo zubiriano é crítico e não uma mera afirmação do que está além do próprio ser humano.

Em sua análise do ato de inteligência, o autor apresenta, além da *realidade*, duas noções centrais para seu sistema filosófico: a *inteligência senciente* e a *atualidade*. Os sentidos não são mera porta de entrada para o conhecimento humano, mas no ato de sentir o ser humano já entende o *real* nele atualizado. Não ter dado suficiente atenção aos sentidos foi, segundo Zubiri, um dos grandes erros do pensamento ocidental, o qual ora entificou a *realidade*, ora *logificou* o conhecimento.

Embora tenha sido professor da cátedra de história da filosofia da *Universidad Central de Madrid* (1926-1929) e da faculdade de filosofia da *Universidad de Barcelona* (1940-1942), a maior parte de sua atividade filosófica aconteceu em cursos privados, nos quais pôde elaborar

mais profundamente sua nova ideia de *inteligência* e de *realidade*. Zubiri faleceu no dia 21 de setembro de 1983 e, dessa data em diante, a *Fundación Xavier Zubiri* – Madri tem se esforçado para publicar suas obras e difundir seu pensamento.

Entre seus títulos póstumos estão *Sobre el hombre*, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, *La estructura dinámica de la realidad*, *Sobre la realidad*, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Espacio, tiempo, materia*, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, *El problema histórico de las religiones*, *El hombre y la verdad*.

Outro esforço para difusão da filosofia zubiriana são os congressos internacionais que reúnem pesquisadores de diversas nacionalidades e contou com sua sexta edição em 2023. Madri (1993), San Salvador (2005), Valparaíso (2010), Morelia (2014), Bari (2019) e, agora, São Paulo (2023), o **VI Congresso Internacional Xavier Zubiri** foi organizado, principalmente por pesquisadores da Faculdade de Teologia da PUC-SP, e teve como perspectiva de desenvolvimento o diálogo entre Filosofia e Teologia.

Apresentamos mais um número de *Annales Zubirianus*, o qual traz o registro da programação do evento e dos comitês científico e de organização, um brevíssimo currículo dos conferencistas e painelistas e os textos completos de dezesseis comunicações de pesquisas realizadas durante o congresso.

Nesta oportunidade, agradecemos a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (**FAPESP**), a Fundação São Paulo (**FUNDASP**), mantenedora da PUC-SP, a **Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – PUC-SP**, na pessoa de seu diretor, o Prof. Dr. Pe. Boris Ulloa Nef, o Programa de Pós-graduação em Teologia (**PPGT/ PUC-SP**), na pessoa de seu coordenador, o Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo, e a **Paróquia Imaculada Conceição do Ipiranga** por todo o apoio recebido para a realização do evento. Muito obrigado!

Boa leitura!

Prof. Dr. Matheus da Silva Bernardes

Faculdade de Teologia – PUC-Campinas

Programação

12 de setembro – O “último” Zubiri

08h30 – Recepção e credenciamento

09h – Abertura do VI Congresso Internacional Xavier Zubiri – PUC-SP – Profa. Dra. Maria Amalia Pie Abib Andery, Magnífica Reitora da PUC-SP, Prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca, Pró-reitor de Pós-graduação da PUC-SP, Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo, coordenador do PPGT – PUC-SP, e Prof. Dr. Pe. Valeriano dos Santos Costa, líder do grupo de pesquisa “Teologia litúrgica e Inteligência senciente”

09h30 – Primeira Conferência: O “último” Zubiri – Prof. Dr. Diego Gracia Guillén (*Universidad Complutense de Madrid e Fundación Xavier Zubiri/ Espanha*)

11h30 – Pausa para almoço

14h – Mesa redonda: Contribuições de Zubiri à Antropologia e à Política no século XXI – Profa. Dra. María Lida Mollo (*Università della Calabria/ Itália*), Prof. Dr. Paolo Ponzio (*Università degli Studi di Bari Aldo Moro/ Itália*), Prof. Dr. Ricardo Espinoza (*PUC-Valparaiso/ Chile*)

16h – Comunicação de pesquisas

18h – Encerramento das atividades

13 de setembro – A Filosofia da Religião, a “religação”

08h30 – Segunda Conferência: A Filosofia da Religião de Zubiri, a “religiosidade” – Prof. Dr. Esteban Vargas (*PUC-Valparaiso/ Chile*)

10h – Café

10h30 – Mesa redonda: A religação em Zubiri – Prof. Dr. Giovanni Meinhardt (Gran Faculdade Curitiba – PR/ Brasil), Prof. Dr. Jesús Conill (*Universidad de Valencia/ Espanha*)

12h – Pausa para almoço

14h – Mesa redonda: Contribuições de Ignacio Ellacuría e os desafios do século XXI – Me. Jerfferson Amorim (*ITESO/ México*), Prof. Dr. José Manuel Romero (*Universidad de Alcalá de Henares/ Espanha*), Profa. Dra. Marcela Brito (*Universidad Centroamericana José Simeón Cañas/ El Salvador*)

16h – Comunicação de pesquisas

18h – Encerramento das atividades

14 de setembro – O diálogo entre Filosofia e Teologia

08h30 – Terceira Conferência: Filosofia e Teologia Política desde Zubiri – Prof. Dr. Antonio González (*Fundación Xavier Zubiri/ Espanha*)

10h – Café

10h30 – Mesa redonda: Possibilidades para ciência teológica no século XXI – Prof. Dr. Francisco Aquino Júnior (UNICAP – PE e Faculdade Católica de Fortaleza – CE/ Brasil), Prof. Me. Francisco Thallys Rodrigues (Faculdade Católica de Fortaleza – CE/ Brasil), Prof. Dr. Matheus da Silva Bernardes (PUC-Campinas – SP/ Brasil)

12h – Pausa para almoço

14h – Mesa redonda: Prospecções para o século XXI desde o pensamento de Zubiri (Filosofia, Filosofia da Religião e Teologia) – Prof. Me. Ángel González (*Fundación Xavier Zubiri/ Espanha*), Prof. Dr. Enzo Solari Alliende (*PUC-Valparaíso/ Chile*), Prof. Dr. Jesús Ramírez Voss (*UNED/ Espanha*)

16h – Comunicação de pesquisas

17h30 – Encerramento do VI Congresso Internacional Xavier Zubiri

Organização

Programa de Pós-graduação em Teologia – PUC-SP

Grupo de pesquisa “Teologia litúrgica e Inteligência senciente”

Comitê organizador

Prof. Dr. Antonio González (diretor de publicações da *Fundación Xavier Zubiri*)

Prof. Dr. Diego Gracia (diretor acadêmico da *Fundación Xavier Zubiri*)

Prof. Dr. Matheus S. Bernardes (PUC-Campinas)

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

Comitê de trabalho

Prof. Dr. Giovani Meinhardt (Gran Faculdade Curitiba/ PR)

Prof. Dr. José Nobre Aguiar (PUC-SP)

Prof. Dr. Rodrigo José Arnosso Santos (ITESP)

Prof. Dr. João José Bezerra (FAJOPA)

Dr. Marcos Vieira das Neves (PUC-SP)

Me. Jucilei Lima da Silva (PUC-SP)

Comitê científico

Prof. Dr. Carlos Pose Varela (*Universidad de Santiago de Compostela/ Espanha*)

Prof. Dr. Diego Gracia Guillén (diretor acadêmico da *Fundación Xavier Zubiri*)

Prof. Dr. Enzo Solari Alliende (*PUC-Valparaiso/ Chile*)

Prof. Dr. Everaldo Cescon (UCS/ RS)

Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque (FAJE)

Prof. Dr. Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia/ Espanha*)

Prof. Dr. Jesús Ramírez Voss (*UNED/ Espanha*)

Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (PUC-Campinas)

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

Realização

Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – PUC-SP

Fundación Xavier Zubiri – Madri/ Espanha

Breve apresentação dos conferencistas e painelistas

1 **Prof. Me. Ángel González Pérez:** Pesquisador e docente da *Fundación Xavier Zubiri/ Espanha*. Teólogo pela *Universidad Pontificia de Comillas/ Espanha* e mestre em Filosofia pela *Pontificia Università Gregoriana/ Itália*.

2 **Prof. Dr. Antonio González Fernández:** Diretor de estudos e publicações da *Fundación Xavier Zubiri/ Espanha*, doutor em Filosofia pela *Universidad Pontificia de Comillas/ Espanha* e doutor em Teologia pela *Theologische Hochschule Sankt Georg – Frankfurt/ Alemanha*.

3 **Prof. Dr. Diego Gracia Guillén:** Professor de História da Medicina da *Universidad Complutense de Madrid*, diretor do PPG de Bioética da *Universidad Complutense de Madrid*; atualmente é o diretor acadêmico da *Fundación Xavier Zubiri, Madri/ Espanha*.

4 **Prof. Dr. Enzo Solari Alliende:** Professor da Faculdade de Direito da *Pontificia Universidad Católica de Valparaiso/ Chile*. Doutor em Filosofia pela *Hochschule für Philosophie/ Philosophische Fakultät der Jesuiten München/ Alemanha*.

5 **Prof. Dr. Esteban Vargas Abarzua:** Professor de Filosofia da *Pontificia Universidad Católica de Valparaiso/ Chile*, pesquisador convidado da *Fundación Xavier Zubiri/ Espanha*, editor responsável pela publicação póstuma de diversas obras de Xavier Zubiri, entre elas *El hombre y Dios*.

6 **Prof. Dr. Francisco Aquino Júnior:** Professor da UNICAP – PE e da Faculdade Católica de Fortaleza – CE/ Brasil, doutor em Teologia Sistemática pela *Westfälische Wilhelms Universität – Münster/ Alemanha*, professor e pesquisador do PPG-Teologia da UNICAP – PE/ Brasil.

7 **Prof. Dr. Giovani Meinhardt:** Professor da Gran Faculdade – Curitiba/ PR, bacharel em Psicologia, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio Sinos – RS/ Brasil, atua nas áreas de Psicologia do Ensino e da Aprendizagem, é membro do grupo de pesquisa

“Teologia litúrgica e inteligência senciente” da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – PUC-SP.

8 **Prof. Dr. Jesús Conill Sancho:** Professor do Departamento de Filosofia da *Universidad de Valencia/ Espanha*, membro fundador e assessor da fundação ÉTNOR, pesquisador da *Fundación Xavier Zubiri/ Espanha*, teve seu trabalho em Ética filosófica reconhecido mediante o prêmio Lluís Guarner/ Espanha.

9 **Prof. Dr. Jesús Ramírez Voss:** Professor de Filosofia Contemporânea da *Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)/ Espanha*, com ênfase na *Escuela de Madrid* e no pensamento espanhol contemporâneo.

10 **Prof. Dr. José Manuel Romero Cuevas:** Professor do Departamento de História e Filosofia da *Universidad de Alcalá de Henares/ Espanha*, professor convidado das *Universidad de El Salvador* e *Universidad Centroamericana José Simeón Cañas/ El Salvador*.

11 **Profa. Dra. Marcela Brito de Butter:** Professora do Departamento de Filosofia da *Universidad Centroamericana José Simeón Cañas/ El Salvador*, doutora em Filosofia pela *Pontificia Universidad Católica de Valparaiso/ Chile*.

12 **Profa. Dra. María Lida Mollo:** Professora do Departamento de estudos humanísticos da *Università della Calabria/ Itália* e pesquisadora em língua espanhola e tradução da mesma instituição. Possui doutorado em Línguas e Culturas ibéricas e ibero-americanas pela *Università di Napoli L'Orientale*.

13 **Prof. Dr. Matheus da Silva Bernardes:** Professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas – SP/ Brasil, doutor em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – MG/ Brasil, é membro do grupo de pesquisa “Teologia litúrgica e inteligência senciente” da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – PUC-SP.

14 **Prof. Dr. Paolo Ponzio:** Professor do Departamento de Filosofia, Literatura, História e Ciências Sociais da *Università degli Studi di Bari Aldo Moro/ Itália*, além da docência se dedica à pesquisa em contextos histórico-filosóficos dos séculos XVI ao XX.

15 **Prof. Dr. Ricardo Espinoza Lolas:** Professor titular de História da Filosofia Contemporânea da *Pontificia Universidad Católica de Valparaiso/ Chile*, pesquisador convidado de diversas instituições internacionais, entre elas a *Università degli Studi di Bari Aldo Moro/ Itália* e a *Fundación Xavier Zubiri/ Espanha*.

16 **Prof. Me. Francisco Thallys Rodrigues:** Doutorando em Teologia Sistemática pela PUC-RS e mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – MG/ Brasil, graduado em Teologia pela mesma instituição e graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza – CE/ Brasil e professor na mesma instituição.

17 **Me. Jerfferson Amorim:** Mestre em Filosofia pela *Universidad Jesuita de Guadalajara – ITESO/ México* e pesquisador do Instituto Humanitas/ UNICAP – PE/ Brasil. Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – MG/ Brasil.

Annales Zubirianus
VI Congresso Internacional Xavier Zubiri
40 anos depois – face ao século XXI
Anais – Textos completos

Comunicações de pesquisa

Programa de Pós-graduação em Teologia
Faculdade de Teologia

PUC-SP

2023

**Maria, mãe de Deus e modelo da Igreja:
um estudo sobre a reforma litúrgica mariana do Concílio Vaticano II, a luz
da Exortação Apostólica *Marialis Cultus* de Paulo VI, em interface com a
inteligência senciente de Xavier Zubiri**

**Mary, mother of God and model of the Church:
a study of the Second Vatican Council's Marian liturgical reform
in the light of Paul VI's Apostolic Exhortation *Marialis Cultus*,
interfacing with Xavier Zubiri's sentient intelligence**

*Bruno Rodrigues Toledo**

Resumo: Refletir ou pesquisar sobre a figura de Maria Santíssima, como Mãe de Deus e modelo da Igreja, parece ser uma redundância e ou que podemos correr o risco de “chover no molhado” diante de tudo que já foi dito sobre este tema. Contudo, podemos ver que não há limites quando se está diante de um manancial de graças divinas como é a vida de Maria. Do ponto de vista formal indagamos: o que ainda mais será possível refletir sobre Maria, Mãe de Deus e da Igreja hoje? Se trata de uma pesquisa bibliográfica, cujos resultados esperados, circunscrevem ao entendimento e à fé de que quanto mais nos dedicarmos aos estudos sobre a figura de Maria, Mãe de Deus e da Igreja, mais nos nutrimos de sua graça e mais a própria Igreja se fortalece. Com a interface da inteligência senciente de Xavier Zubiri unida a Mariologia de Paulo VI, ambos sendo conceitos distintos dentro de seus respectivos domínios filosóficos e teológicos, podem ser examinados em termos de sua convergência em relação à valorização da dimensão experiencial e afetiva da humanidade.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; Maria; Mãe de Deus; Paulo VI; Xavier Zubiri.

Abstract: Reflecting or researching the figure of Mary Most Holy, as Mother of God and model of the Church, seems to be a redundancy and or that we could run the risk of “rain in the wet” in the face of everything that has already been said on this topic. However, we can see that there are no limits when we are faced with a source of divine graces such as the life of Mary. From a formal point of view, we ask: what else will it be possible to reflect on Mary, Mother of God and of the Church today? It is bibliographic research, whose expected results are limited to the understanding and faith that the more we dedicate ourselves to studies on the figure of Mary, Mother of God and of the Church, the more we nourish ourselves with her grace and the more the Church itself becomes strengthens. With the interface of Xavier Zubiri's sentient

* Licenciado em Filosofia pelo UNIFAI e bacharel em Teologia pela PUC-SP; mestrando em Teologia Liturgia – PUC-SP.

E-mail: brunortoledo2@hotmail.com

intelligence combined with Paul VI's Mariology, both being distinct concepts within their respective philosophical and theological domains, they can be examined in terms of their convergence in relation to the valorization of the experiential and affective dimension of humanity.

Keywords: Second Vatican Council; Mary; Mother of God; Paul VI; Xavier Zubiri.

Introdução

Através do prefácio da missa votiva de Nossa Senhora, Maria, Modelo e Mãe da Igreja, notamos um rico teor teológico-espiritual, como podemos ver:

Acolhendo a vossa Palavra no coração sem mancha, mereceu concebê-lo no seio virginal e, ao dar à luz o Fundador, acalentou a Igreja que nascia. Recebendo aos pés da cruz o testamento da caridade divina, assumiu todos os seres humanos como filhos e filhas, renascidos para a vida eterna, pela morte de Cristo. Ao esperar com os Apóstolos o Espírito Santo, unindo suas súplicas às preces dos discípulos, tornou-se modelo da Igreja orante. Arrebatada à glória dos céus, acompanha até hoje com amor de mãe a Igreja que caminha na terra, guiando-lhe os passos para a pátria, até que venha o dia glorioso do Senhor (MR, 2011, p. 953).

Nele, consta uma profundidade e uma riqueza na reflexão eclesiológica do Concílio Ecumênico Vaticano II. Isso é perceptível ao incluir a nova eucologia mariana sob a orientação do Pontificado de São Paulo VI.

Entre introdução e considerações finais, o presente texto ficou assim subdividido: (i) A importância de Maria como modelo da Igreja: uma breve abordagem; (ii) Magistério mariano de Paulo VI e sua contribuição ao Vaticano II. Diante desta pequena introdução, vejamos o texto.

1 A importância de Maria como modelo da Igreja: uma breve abordagem

Como sabemos, o Concílio Vaticano II é marcado por uma eclesialidade de comunhão, colocada como utopia em vista de uma meta universal. Ele reinterpreta a visão de comunhão uniformizada e obediente por uma “comunhão como participação comum de todo o povo de Deus, que tem como cabeça Jesus Cristo, como comunicador, o Espírito Santo, como meta, o Reino de Deus” (LG, 9). O diálogo, caráter decisivo de seu desenvolvimento ecumênico, é tido

por caminho e exercício da comunhão dos fiéis com Jesus por meio da força unificadora do Espírito (PASSOS, 2014, p. 215). A novidade do Concílio traz consigo um novo tempo para a história da salvação. Tempo de comunhão, de diálogo e de uma renovada vivência da fé, a exemplo de Maria como exímio modelo de Igreja. Após passar pelos desafios de uma era de fechamentos e autodefesa, inicia-se, assim, uma nova Era na história da Igreja. Nessa nova era Maria é apresentada como modelo dos crentes e da Igreja. Nesse sentido, podemos notar que a prefiguração escatológica do Reino dos Céus já começa a se desenvolver como horizonte de vivência cristã mais próxima do ideal desejado e anunciado pelo Seu Filho Dileto e ao mesmo tempo Seu e Nosso Senhor.

A Virgem Maria, a Mãe de Deus, no Concílio Vaticano II é legitimada através da constituição dogmática sobre a Igreja - *Lumen Gentium*. Influenciada, assim, pela Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja, ela é assim apresentada:

A Virgem Maria, que na anunciação do anjo recebeu o Verbo de Deus no seu coração e no seu corpo, e deu a vida ao mundo, é reconhecida e honrada como verdadeira Mãe de Deus e do Redentor. Remida de modo mais sublime em atenção aos méritos de seu Filho, e unida a ele por vínculo estreito e indissolúvel, foi enriquecida como sublime prerrogativa e dignidade de ser Mãe de Deus Filho e, portanto, filha predileta do Pai e sacrário do Espírito Santo; com este dom de graça sem igual, ultrapassa de longe todas as outras criaturas celestes e terrestres. Ao mesmo tempo encontra-se unida na estirpe de Adão com todos os homens que devem ser salvos; mais ainda, é 'verdadeiramente mãe dos membros de Cristo [...] porque com o seu amor colaborou para que na Igreja nascessem os fiéis, que são os membros daquela cabeça'. Por esta razão é também saudada como membro supereminente e absolutamente singular da Igreja, e também como seu protótipo e modelo acabado, na fé e na caridade; e a Igreja Católica, guiada pelo Espírito Santo, honra-a como mãe amantíssima, dedicando-lhe afeto de piedade filial (LG, 53).

A grande carga teológica e espiritual que está evidenciada neste fragmento, evidencia o manancial que Maria, Mãe da Igreja, dispensa para o bem dos seus filhos no caminho da salvação. A intenção do Concílio é esclarecer cuidadosamente a função da Santíssima Virgem Maria no mistério do Verbo encarnado e do seu corpo místico, que é a Igreja. Neste texto, o nosso objetivo, não pretende propor uma doutrina completa (tratado) sobre Maria e muito menos barrar as novas investigações dos teólogos a respeito da Virgem, pois os mesmos, como expressou o Papa Paulo VI, mantêm-se no seu direito de opinar livremente acerca daquela que

na Igreja ocupa o lugar mais alto depois de Cristo e o maior perto de nós (LG, 54). Sendo assim, necessariamente, queremos fazer coro a tantos outros escritos marianos a fim de olharmos com ternura como que um tributo à Mãe do Salvador e à nossa mãe, pois quanto mais a ela nos dirigirmos e sobre ela refletirmos, compreendemos que tanto mais chances teremos de descobrir e ou evidenciar a sua bondade maternal para a vida da Igreja ficar cada vez mais enriquecida.

Entendemos que foi nesse mesmo sentido que, segundo Pedro Iwashita, “o Concílio Vaticano II possibilitou uma retomada da mariologia à luz da revelação bíblica, do mistério pascal e também com base na patrística e na teologia contemporânea” (IWASHITA, 2014, p. 555), a fim de que a vida rica de graças da Mãe de Deus e modelo de Igreja, seja sempre refletida. O Concílio Ecumênico Vaticano II, mesmo sem ter produzido um livro único para falar sobre a Santíssima Virgem, trouxe ao mundo uma ampla e vasta compreensão acerca da Mãe do Salvador, legitimando o culto a Maria (IWASHITA, 1991, p. 165). Ele aplica toda a proposta mariológica, partindo do conceito eclesiológico, dentro de apenas um capítulo específico em sua constituição dogmática sobre a Igreja: *Lumen Gentium* (Luz das nações); e, é isto que o faz diferente e esclarecedor, mesmo entre tantos muitos sofrimentos e lacerações (CANTALAMESSA, 2016, p. 38).

O Concílio Vaticano II, celebrado pela igreja católica com a presença de quase todos os seus pastores e com a participação de representantes das várias igrejas separadas, pode ser considerado o concílio ecumênico que definiu o documento doutrinal mais significativo e orgânico sobre a bem-aventurada virgem Maria: o capítulo VIII da constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen gentium* (MEO, 1995, p. 296).

Argumentamos assim, que a doutrina tradicional católica sobre a Mãe de Deus recebe com o Concílio Vaticano II, uma reformulação em sua constituição, onde a mesma é apresentada explicitamente, pela primeira vez na história, sob o título “*Mãe da Igreja*”. Preocupa-se em apresentá-la no exato sentido de sua maternidade, não a deixando sobressair em meio aos atributos dados tão somente a Cristo. Mulher colocada em favor dos homens, a fim de estabelecer um exemplo de pertença a Cristo, em arquétipo de uma vida humana capaz de Deus em virtude de Sua Graça, se torna assim um perfeito modelo de todo o povo cristão. Ela aparece incluída na história da salvação e no mistério de Cristo. Assim afirma O documento conciliar sobre a figura de Maria:

A Santíssima Virgem, predestinada – desde toda a eternidade, no desígnio da encarnação do Verbo divino – para Mãe de Deus, foi na terra, por disposição da divina Providência, a Mãe do Redentor divino, mais que ninguém sua companheira generosa e humilde escrava do Senhor. Concebendo a Cristo, gerando-o, alimentando-o, apresentando-o no templo ao Pai, sofrendo com seu Filho que morria na cruz, ela cooperou de modo absolutamente singular – pela obediência, pela fé, pela esperança e a caridade ardente – na obra do Salvador para restaurar a vida sobrenatural das almas; por tudo isto, ela é nossa mãe na ordem da graça (LG, 61).

O mesmo concílio se preocupa ardentemente em salvaguardar e explorar esse sentido sublime da função materna de Maria. Em vários momentos, se nota a grande afeição dada à presença maternal de Maria no Concílio Vaticano II sem, em nenhum momento, deixar de exaltar o Verbo Divino, Jesus Cristo, que por ela se encarnou, pois para fazer jus ao próprio exemplo de Nossa Senhora, como ela mesma assim agiu, uma vez que, como mulher e mãe fiel, nos fez ver na prática que uma mãe jamais deixa de exaltar o seu filho.

A função maternal de Maria para com os homens, de nenhum modo obscurece ou diminui esta mediação única de Cristo, antes mostra qual é a eficácia. Na verdade, todo o influxo salutar da Santíssima Virgem em favor dos homens não é imposto por nenhuma necessidade intrínseca, mas sim por livre escolha de Deus, e dimana da superabundância dos méritos de Cristo, funda-se sua mediação, dela depende absolutamente e dela tira toda a sua eficácia; e, longe de impedir, fomenta ainda mais o contato imediato dos fiéis com Cristo (LG, 60).

Além do novo título aplicado a Maria, Mãe de Deus e dos crentes, a tradição da Igreja continuará por afirmá-la, através do Concílio, como aquela que é modelo, ou o tipo dos cristãos, já refletida por Santo Ambrósio, nos primeiros séculos, permanece sendo amada, venerada e protetora dos cristãos de todos os tempos e lugares. E, por isso, assevera o documento *Lumen Gentium*:

A Santíssima Virgem encontra-se também intimamente unida à Igreja, pelo dom e cargo da maternidade divina, que une com seu Filho redentor, e ainda pelas suas graças e prerrogativas singulares: a Mãe de Deus é a figura da Igreja, como já afirmava santo Ambrósio, quer dizer, na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo (LG, 63).

A esse respeito argumenta que o Sagrado Concílio faz o resgate de ricos conteúdos mariológicos refletidos à luz da Sagrada Escritura e da Tradição. Por isso, ele traz presente e atualiza-os para alimentar a fé e, conseqüentemente, a vida da Igreja, de modo que, as virtudes de Maria não ficassem esquecidas no pensamento cristão:

Pela sua fé e obediência, - Maria – gerou na terra o próprio Filho de Deus-Pai: sem conhecer varão, mas pelo poder do Espírito Santo, acreditando sem hesitar, qual nova Eva, não na antiga serpente, mas no mensageiro divino. Deus à luz o Filho, a quem Deus constituiu primogênito entre muitos irmãos (cf. Rm 8,29), isto é, entre os fiéis em cuja geração e formação ela coopera com amor de mãe (LG, 63).

À luz destes textos conciliares percebemos o duplo relacionamento existente de Maria com Jesus e com a Igreja. Ao mesmo tempo em que ela se apresenta como Mãe de Jesus, também se é apresentada como discípula. Ambas as funções estão estreitamente ligadas ao falar da Virgem de Nazaré. Nesse sentido é possível entendermos que, “com respeito a Jesus, Maria é mãe e discípula; com respeito à Igreja, ela é mãe e mestra, isto é, modelo, tipo exemplar” (CANTALAMESSA, 2016, p. 112).

Através deste ensinamento conciliar podemos trazer às claras o estreito relacionamento entre Maria e Jesus, apresentada desde a Tradição, passada pelas Escrituras e promulgada pela Igreja como mãe e discípula. Maria é tida, assim, por modelo e tipo exemplar dos cristãos, apresentando o seu real apreço e seguimento de seu Filho Jesus. Nos seus exemplos, nas suas palavras e obras, Maria pode fazer o mesmo ao compreender à missão de seu Filho, de modo que já dizia o Apóstolo: “Sede meus imitadores, como eu o sou de Cristo” (1Cor 11,1). E, de fato, podemos a ter como modelo e mestra, perfeita na imitação do discipulado de Cristo Jesus (CANTALAMESSA, 2016, p. 112).

Segundo Raniero Cantalamessa, o discurso sobre Maria, após a reflexão conciliar, não é mais apresentado como algo isolado, de modo que a Mãe do Salvador ocupasse uma posição intermediária entre Cristo e a Igreja. É desse modo que ela é reconduzida ao âmbito da Igreja, e, desse modo, apresentada como Mãe e modelo de discípula. Nesse sentido, Maria sempre foi descrita como o membro mais excelente da Igreja, embora, como membro, não se sentia um elemento fora ou acima da Igreja, mas companheira nossa.

Entendemos que era mais do que necessárias tais apresentações marianas, pois muitas formas de compreensões sobre a importância de Maria no processo de evangelização foram surgindo ao longo dos últimos anos, sobretudo na década de sessenta (60) após a proclamação do dogma da Assunção. O que faz o Concílio é juntar todas as questões e compreensões e apresenta Maria Santíssima como uma resposta plausível da Igreja, de modo que não se difundam conceitos errôneos da doutrina Católica, mas a sua materna intercessão, faz a Igreja caminhar com mais fidelidade ao seu Filho Jesus. Contudo, como o novo sempre assusta, não faltaram pensamentos confusos e divididos entre os tratados. No entanto, apesar das contestações que naturalmente surgiria, com as reflexões e catequeses, o entendimento sobre a importância de se ter uma mãe e modelo no seguimento de Jesus sempre contribuiu para que os fiéis saíssem cada vez mais de um certo isolamento em que viviam. Iwashita afirma que havia “certo isolamento dentro do conjunto da dogmática, como se fosse uma ciência independente; sistematização rígida demais centrada na divisa: ‘*Ad Jesum per Mariam*’” (IWASHITA, 2014, p. 555). E ainda reforça dizendo que “a contestação mais decisiva veio da área protestante, que viu na mariologia um desvio fatal do Evangelho original sob a pressão popular e, em consequência, de um sincretismo entre fé e a mitologia” (IWASHITA, 2014, p. 555). Já João Batista Libânio diz que esta é mais do que um confronto estritamente teológico, mas uma “batalha simbólica” que estava esbarrando em uma barreira afetiva. Assim ele firma:

Depois da proclamação dos dogmas marianos nos séculos XIX e XX, a devoção popular mariana atingira níveis bem elevados. A tradição protestante é muito sóbria em relação à mariologia. Houve por parte das confissões evangélicas, teologicamente consistentes, uma reformulação positiva em relação ao culto de Maria, embora denominações pentecostais e neopentecostais mais recentemente reajam contra a devoção mariana de maneira apaixonada. E, às vezes, os dois lados em oposição se extremam em suas atitudes (LIBÂNIO, 2005, p. 142).

Tais contestações vigentes, tanto da parte católica quanto protestante, precisavam ser bem analisadas e explicadas segundo a Sagrada Escritura e Tradição. Sendo O Concílio Ecumênico Vaticano II, de modo compreendido enquanto povo universal cristão, ele se desenvolvia de forma a conciliar tais reflexões. Enquanto alguns resistiam fortemente às mudanças, outros clamavam pela necessidade da mesma. Conta Libânio que a comissão preparatória tinha elaborado um esquema próprio sobre a Virgem Maria, mas ao iniciar a sessão,

o secretário geral informou que este seria tratado juntamente com o projeto sobre a Igreja, e que deveria estar contida num único capítulo. Muitas foram as pressões nos bastidores e grandes foram as discussões. No entanto, para uma maior coerência na construção eclesiológica, como tema central do concílio, decidiu-se que, mesmo ao ganhar por uma próxima quantia de votos, Maria deveria entrar no esquema sobre a Igreja, de modo que menos parecesse uma imposição dogmática, mas sim, uma reflexão pastoral e eclesiológica, tal como era o objetivo do Concílio (LIBÂNIO, 2005, p. 142).

Na Congregação Geral de 29 de outubro de 1963, foi submetida à votação do plenário a questão da inclusão ou não do Esquema sobre a virgem Maria no Esquema sobre a Igreja, depois que os padres conciliares tinham ouvido as duas posições expostas. A votação favoreceu a inserção. Eram necessários 1.097 votos e se obtiveram 1.114, embora o número contrário tenha sido também elevado: 1.074. Foram 17 votos a mais que os necessários (LIBÂNIO, 2005, p. 142).

A Igreja, no entanto, em sua sabedoria vinda do Espírito Santo, retornando às suas fontes bíblicas e patrísticas, assim como numa tentativa de diálogo frente ao mundo moderno, tal como se apresentara na proposta do Concílio, decide por apresentar Maria dentro da economia da salvação, utilizando-se dos critérios bíblico, antropológico, ecumênico e pastoral (LG, 55-59). O primeiro e fundamental (critério bíblico) diz respeito à fidelidade às Sagradas Escrituras, assim como na Tradição apostólica e patrística. Já o segundo, o critério antropológico, enfatiza o valor da pessoa humana em sua totalidade em virtude da vontade divina e de sua história da salvação. Em Maria, essa questão deve ser explorada em conformidade com a sua vida histórica, vivida na obscuridade dos acontecimentos das dores, das suas virtudes através de sua forma livre de ser e de colaborar com o Reino. No critério ecumênico, deve se ter em mente a proposta de diálogo presente no Vaticano II, de modo que, em sua forma de expressão, não se torne um ponto de divisão, mas de unidade entre o povo cristão. E, por fim, no critério pastoral, que a devoção mariana seja cuidada e zelada para que caminhe em conformidade com a Sagrada Escritura e a doutrina apresentada por este Concílio, de modo que, a mãe de Deus e da Igreja possa ser cada vez mais compreendida, amada, venerada e imitada (IWASHITA, 2014, p. 556).

O teólogo Cantalamessa ao explorar os documentos do Concílio Vaticano II, no acontecimento dos exercícios espirituais da Casa Pontifícia em 2015-2016, na presença do Papa Francisco, reflete sobre o termo latino utilizado para tematizar tal constituição dogmática:

Lumen Gentium cum sit Christus, ressaltando que, “sendo Cristo a luz das gentes”, Ele nos ilumina e reforçamos que Maria é a grande colaboradora nessa graça ao dar-Lhe à luz. Ele fala sobre a importância cristológica desse documento, na qual deve ser mais explorado. Mais do que se questionar sobre *quem é* a Igreja – em sua hierarquia ou Povo de Deus – o documento, segundo ele, se preocupa mais em apresentar *o que ela é* – o Corpo e Esposa de Cristo (CANTALAMESSA, 2016, PP. 7-19). E aqui deixa a chave da interpretação eclesiológica do Concílio:

Naquela fase inicial está a chave para interpretar toda a eclesiologia do Vaticano II. Trata-se de uma eclesiologia cristológica e, por isso, espiritual e mística, antes de ser social e institucional. É necessário recolocar no primeiro plano esta dimensão cristológica da eclesiologia do Concílio, também porque se pretende uma evangelização mais eficaz. De fato, não se aceita Cristo por amor da Igreja, mas aceita-se a Igreja por amor de Cristo. Até mesmo uma Igreja desfigurada pelo pecado de muitos dos seus representantes. (CANTALAMESSA, 2016, p. 8)

O pregador da Casa Pontifícia, ao avançar em sua reflexão, dirigindo-se até o capítulo VIII da *Lumen Gentium*, apresenta o pensamento mariológico a serviço do ministério de Cristo, assim como o da Igreja (LG, 53). Ele mostra mais claramente a retomada história, desde a Sagrada Escritura ao magistério da Igreja, passando pelos escritos dos Santos Padres, até os escritos do Vaticano II. A maior de todas as novidades desta Constituição, segundo ele, é o posicionamento e inserção do verdadeiro lugar em que Maria está inserida no magistério da Igreja: que ser Mãe da própria Igreja. Esta é a profunda renovação mariológica que traz o Vaticano II. A segunda novidade que ele aponta é a insistência sobre a fé de Maria. Se trata de uma fé que deverá ser cada vez mais explorada pela Igreja em sua grande significação, a fim de que sejamos cada vez mais parecidos com o seu exemplo de fé. “É um regresso à mariologia dos Padres da Igreja que apresentava a fé da Virgem e não tanto os seus privilégios como o seu contributo pessoal para a salvação” (CANTALAMESSA, 2016, p.39). Neste ponto, vale notar a grande influência de Agostinho ao declarar que: “a Virgem Maria, ao crer, deu à luz Aquele que, acreditando, concebera. Depois de o anjo ter falado, ela, cheia de fé (*fide plena*), concebendo Cristo antes no coração que no ventre, respondeu: ‘Eis a escrava do Senhor. Faça-se em mim segundo a tua palavra’ (Lc 1,38)” (CANTALAMESSA, 2016, p. 39).

Nota-se, contudo, que para falar sobre Mariologia à luz das Sagradas Escrituras, é necessário olhar para a história e notar o que causou a simples figura dessa mulher, comprometida com o serviço de Cristo em favor da humanidade. Não se pode ser cristão sem deixar de observar o significado que Maria, ao ser tocada pela graça divina, traz como tal a significação das dores de sua alma (cf. Lc 2,35). Comprometer-se com Cristo, assim como a Virgem o fez totalmente, é um caminho exigente, porém valioso. É por isso que, em sua fé, ela se torna o grande exemplo da Igreja, no qual deve ser sempre regrado e avaliado, para que não se confunda, em sua devoção, aos termos de divindade, pelo qual devem ser utilizados somente a Deus. Assim como nos pede o Concílio:

Aos teólogos e pregadores da Palavra de Deus, exorta-os instantemente a evitarem com cuidado, tanto um falso exagero como uma demasiada estreiteza na consideração da dignidade singular da Mãe de Deus. Estudando, sob a orientação do magistério, a Sagrada Escritura, os Santos Padres e Doutores, e as liturgias das Igrejas, expliquem como convém as funções e os privilégios da Santíssima Virgem, os quais dizem todo respeito a Cristo, origem de toda a verdade, santidade e piedade. Evitem com cuidado, nas palavras e atitudes, tudo o que possa induzir em erro acerca da autêntica doutrina da Igreja os irmãos separados ou quaisquer outros. E os fiéis lembrem-se de que a verdadeira devoção não consiste numa emoção estéril e passageira, mas nasce da fé, que nos faz reconhecer a grandeza da Mãe de Deus e nos incita a amar filialmente a nossa mãe e a imitar as suas virtudes (LG, 67).

Nesse zelo pastoral é que o magistério do Papa Paulo VI, após o término do Vaticano II, se preocupa em oferecer à Igreja um único documento condizente a isso, “a fim de promover a reta ordenação e desenvolvimento do culto à bem-aventurada virgem Maria”, à qual nos dedicaremos a refletir os desdobramentos deste pensamento a partir de então.

2 Magistério mariano de Paulo VI e sua contribuição ao Vaticano II

O Papa, Paulo VI traz à tona, em seu pontificado, a renovação do pensamento mariológico para a Igreja. Já em sua primeira mensagem para o mundo, se compromete com a continuação do trabalho iniciado por João XXIII em meio ao Concílio Vaticano II. O Papa João XXIII, O Papa do sorriso, já havia consagrado tal Concílio sob a intercessão de Maria e, em seu discurso de abertura associava modestamente à figura materna de Maria com a Igreja, aplicando-a entre as extremidades de seu documento eclesial. No início, Maria é a mãe que

intercede pela Igreja, enquanto, no final, aparece como a Mulher que leva à compreensão do mistério da encarnação¹.

No magistério de João XXIII encontramos a sua grande encíclica, que concilia a Igreja com a figura materna: a Carta Encíclica *Mater et Magistra* (1961), sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. Neste documento, ele elenca a figura da Virgem Imaculada como aquela que, preservada do pecado da carne junto a Cristo Redentor; Maria se torna exemplo social para a comunidade cristã (MM, 34).

Imbuído por este espírito conciliar e influenciado por João XXIII, Paulo VI, ao assumir a presidência do Concílio, apresenta a Santíssima Virgem como protetora, testemunha das labutas e amabilíssima conselheira deste presente Concílio, onde não cessa em estabelecer a relação da mãe de Deus com a Igreja.

Não pode, veneráveis irmãos, o nosso pensamento deixar de elevar-se, com sentimentos de sincera e filial gratidão, também à Virgem Santa, Aquela que nos apraz considerar como protetora do presente Concílio, como testemunha das nossas labutas, como nossa amabilíssima conselheira, porque Ela, como uma celeste Padroeira, juntamente a S. José, pelo Papa João XXIII desde o início foram confiados os trabalhos das nossas assembleias ecumênicas (PAULO VI, 1964).

E, ainda, ele roga pela assistência da Santíssima Virgem sobre o evento conciliar e sobre a proteção da Igreja, rezando nestes seguintes termos:

Ó Virgem Maria Mãe da Igreja, a Ti recomendamos a Igreja toda, o nosso Concílio Ecumênico. Tu “*auxilium Episcoporum*”, proteges e assistes os Bispos na sua missão apostólica e todos quantos, sacerdotes, religiosos, leigos, os coadjuvam na sua árdua tarefa. [...] Ao teu Coração Imaculado, ó Maria, recomendamos finalmente o gênero humano; leva-o ao conhecimento do único e verdadeiro Salvador, Jesus Cristo; afasta dele os flagelos provocados pelo pecado, dá ao mundo inteiro a paz na verdade, na justiça, na liberdade e no amor. E faze que a Igreja toda, celebrando esta grande assembleia ecumênica, possa elevar majestoso ao Deus das misericórdias o hino do louvor e do agradecimento, o hino da alegria e da exultação, porque grandes coisas operou o Senhor por meio de Ti, ó clemente, ó piedosa, ó doce Virgem Maria (PAULO VI, 1964).

¹ “Ó Maria, auxílio dos cristãos, auxílio dos bispos, de cujo amor tivemos recentemente uma prova especial no vosso templo de Loreto, onde tivemos o prazer de venerar o mistério da Encarnação, dispõe todas as coisas para um feliz resultado [...]” (Discurso de sua Santidade papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio, em 11 de outubro de 1962).

Paulo VI apresenta, desde o início de seu pontificado, um grandioso apreço à Santa Mãe de Deus, pelo qual perdurou todos os seus anos em que governou a Igreja. Todavia, devemos nos questionar sobre desde quando Paulo VI utilizava este título para identificar a Mãe de Deus, sustentado com tanta perseverança. A ideia da “*Mater Ecclesiae*”, porém, não partia exatamente do evento conciliar, mas já se fazia presente desde antes de seu pontificado. Influenciado por seu antecessor, Montini utiliza esse título a partir de 8 de setembro de 1959, por ocasião da festa da Natividade de Maria. Ali, segundo Laurentin, é a primeira vez que aparece esse título em seus discursos. E, no entanto, Paulo VI retomará esse seu discurso ao término do Concílio, ao final de sua homilia (PAULO VI, 1968, p. 9). Sobre estas palavras expressa ao tratar explicitamente do título “Mãe da Igreja”, ao mencionar, ainda, a proposta de um novo Concílio já anunciado por João XXIII:

E ainda amanhecem no horizonte outros acontecimentos que nos são ainda mais marcantes e queridos, foi anunciado um Concílio Ecumênico: isso quer dizer que a Igreja se reúne, a Igreja quer tomar consciência de sua catolicidade e de sua unidade, a Igreja quer confirmar as suas leis e seus propósitos, a Igreja que quer rezar unida, a Igreja que mais uma vez quer se fazer vista no meio do mundo, a Igreja que quer ser ouvida na alma do mundo. O Concílio se projeta com esses grandes presságios. Assim busquemos e rezemos para estarmos próximos à Mãe da Igreja que é Maria Santíssima, para que estes acontecimentos não sejam apenas grandes, e serão, não somente significativos, que outros semelhantes não são, mas sejam salutares para os povos, para as nações, para o mundo, para as cidades e para cada uma de nossas almas, irmãos caríssimos (PAULO VI, 1968, p. 134).

Diante do encerramento do Concílio, o Sumo Pontífice, em nome e autoridade dos apóstolos, ao desenvolver a ideia da maternidade de Maria Santíssima, atribui a ela, decisivamente, o título de “Mãe da Igreja”. E assim declara:

Para a glória, pois, da Virgem e para a nossa consolação, nós proclamamos Maria Santíssima “Mãe da Igreja”, isto é, de todo o povo de Deus, seja dos fiéis como dos Pastores, que a invocam como Mãe amorosíssima; e queremos que com este suavíssimo título de agora em diante a Virgem seja ainda mais honrada e invocada por todo o povo cristão (PAULO VI, 1964).

Vale recordar que o Papa Peregrino publicou em seu pontificado vinte e seis documentos a respeito da Santíssima Virgem Maria, deixando o rastro mariano pelo mundo, ficando atrás

apenas de Leão XIII, que possui o maior número dos escritos marianos, somando quarenta e quatro em todos os anos de seu pontificado (PALIALOGO; ALBERTIN 2017, p. 152). Entre os escritos marianos de Paulo VI destacam-se a Encíclica *Mense Maio* (1965), a Encíclica *Christi Matri* (1966), a Exortação Apostólica *Signum Magnum* (1969), bem como a *Recurrrens mensis october* (1969), além da Exortação *Marialis Cultus* (1974), última e principal mensagem mariana de seu pontificado, que vale ainda a pena em ser observada e estudada para o desenvolvimento de uma reta ordenação e desenvolvimento do culto à bem-aventurada virgem Maria, cujo escopo deste trabalho não contempla.

3 A interface com a inteligência senciente de Xavier Zubiri

A inteligência senciente de Xavier Zubiri (1898-1983) é um conceito filosófico desenvolvido pelo filósofo espanhol como parte de sua filosofia da inteligência. Zubiri propôs a inteligência senciente como uma característica fundamental e distintiva da experiência humana. Ele compreende que a inteligência senciente abrange a totalidade da experiência consciente humana, incluindo não apenas aspectos intelectuais, mas também emocionais e sensoriais. Dessa forma, ele se afasta de abordagens reducionistas que entendem a inteligência apenas como uma capacidade cognitiva isolada. A inteligência senciente, segundo Zubiri, emerge da interação complexa entre o sujeito humano, seu corpo e o ambiente.

Em contraposição a concepções dualistas ou idealistas da mente, Zubiri enfatiza a inseparabilidade da inteligência senciente do corpo e do mundo circundante. Para ele, a experiência consciente é profundamente enraizada em nossa relação direta com a realidade, e a inteligência se manifesta nessa relação. A inteligência senciente, assim, transcende a mera cognição e está imbuída de uma qualidade experiencial e afetiva.

Zubiri propõe que a inteligência senciente não seja entendida como uma faculdade autônoma, mas sim como uma atividade que ocorre na imbricação entre o sujeito humano, sua corporalidade e a realidade que o envolve. Essa visão busca superar a dicotomia tradicional entre sujeito e objeto, reconhecendo a interdependência entre a experiência consciente e o mundo em que vivemos.

A filosofia da inteligência de Zubiri, incluindo o conceito de inteligência senciente, está enraizada em uma abordagem fenomenológica, valorizando a experiência vivida como a base

da compreensão do ser humano. Sua perspectiva desafia reducionismos e dualismos, buscando uma compreensão mais ampla e integrada da inteligência humana, que abarca tanto aspectos cognitivos quanto afetivos e sensoriais.

A inteligência senciente de Xavier Zubiri e a Mariologia de Paulo VI, ambos sendo conceitos distintos dentro de seus respectivos domínios filosóficos e teológicos, podem ser examinados em termos de sua convergência em relação à valorização da dimensão experiencial e afetiva da humanidade.

A Mariologia, um campo da teologia católica que se dedica ao estudo da figura de Maria, mãe de Jesus, dentro da tradição cristã, foi amplamente desenvolvida durante o pontificado de Paulo VI. Esta disciplina teológica enfoca Maria como um modelo de fé, cuja resposta sensível à ação divina é destacada. Nesse sentido, a Mariologia reconhece a relevância da experiência vivida e da dimensão senciente de Maria, enfatizando sua relação afetiva com Deus e seu papel ativo nos eventos salvíficos de Cristo.

Por sua vez, a inteligência senciente de Xavier Zubiri emerge como um conceito filosófico que abrange a totalidade da experiência consciente humana, transcendendo a simples faculdade intelectual. Zubiri argumenta que a inteligência senciente é inextricavelmente ligada ao corpo e ao mundo circundante, sendo uma atividade que surge da complexa interação entre o sujeito humano e seu ambiente. Dessa forma, a inteligência senciente vai além da cognição, incorporando aspectos emocionais, sensoriais e afetivos da experiência humana.

Ao traçar paralelos entre esses dois conceitos, é possível identificar uma convergência no que diz respeito à ênfase na experiência vivida e à importância da resposta sensível à ação divina. Ambos reconhecem a centralidade da relação direta com a realidade e a capacidade humana de resposta afetiva diante do divino. Essa abordagem ampla e integrativa enriquece a compreensão da pessoa humana e de sua relação com Deus, ampliando a visão da experiência senciente como um componente essencial no processo de busca espiritual.

Dessa maneira, é possível encontrar uma conciliação entre a inteligência senciente de Zubiri e a Mariologia de Paulo VI por meio de sua convergência em relação à valorização da dimensão experiencial e afetiva da humanidade. Ambos os conceitos contribuem para uma compreensão mais profunda da pessoa humana e de seu relacionamento com o sagrado, reconhecendo a importância da resposta sensível e da vivência direta como elementos fundamentais na busca espiritual e no desenvolvimento da fé.

Considerações finais

Ao refletirmos sobre a figura de Maria, Mãe de Deus e da Igreja, de imediato, a impressão que temos é que já se falou tudo sobre Maria. Contudo, ao nos colocar em reflexão, temos a certeza de que as riquezas das dimensões marianas são tantas que jamais serão esgotadas, mas compreendemos que tanto mais falarmos dela, mas do seu mistério maternal seremos enriquecidos. E, quanto uma pessoa, como membro do corpo místico de Cristo se alimenta desse rico e santo manancial, é, conseqüentemente toda a Igreja que sai alimentada. É, pois a partir disso que, podemos considerar como resposta ao problema proposto: o que ainda mais será possível refletir sobre Maria, Mãe de Deus e da Igreja hoje? A resposta é que as reflexões surgem em fluxo contínuo, uma vez que, um manancial de graças como é a Maria Santíssima, Mãe de Deus e da Igreja nunca será mingüado. Mas, na sua docilidade de Mãe, ela sempre será uma fortaleza para todos as pessoas de todos os tempos e lugares.

Sendo assim, ao dedicarmos na escrita deste texto, pudemos trazer alguns elementos que ressaltam a confiança de todos aqueles seres humanos de fé dos tempos que nos antecederam e que serve de modelo para que continuemos a confiar à Mãe de Deus e da Igreja, a sua proteção para que os crentes possamos enfrentar os desafios tão grandes da evangelização na Igreja hoje. Não é à toa que os Santos Papas e os documentos das conferências episcopais sempre concluem seus trabalhos, escritos com uma confiante intercessão à Mãe de Deus e da Igreja. E, indubitavelmente, a missão da Igreja tem o seu curso singrando a história da salvação, exatamente porque se sabe protegida, iluminada, acompanhada e protegida por Maria Santíssima, Mãe de Deus e da Igreja. Por tudo isso, nos resta dizer: Maria Mãe de Deus e da Igreja, obrigado por tudo, e continua intercedendo a Deus por nós, pelos inúmeros trabalhos pastorais da Igreja do Teu Filho e Teu/Nosso Senhor.

Referências

CANTALAMESSA, R. *Para que nada se perca*. São Paulo: Paulus, 2016.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. (LG). Roma: 1964. Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 18 set. 2023.

_____. Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação divina. (DV). Roma: 1965. Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 18 set. 2023.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. Decreto sobre a celebração da Virgem Maria abençoada mãe da Igreja no calendário geral romano. Roma: 2018. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2018-03/decreto-maria-mae-da-igreja-calendario-romano.html>. Acesso em: 18 set. 2023.

IWASHITA, P. K. *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. Maria no Vaticano II: renovação na Mariologia. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 48, p. 554-571, set./dez.2014. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/24501/24501.PDFXXvmi>. Acesso em: 18 set. 2023.

LAURENTIN, René. *Breve tratado de teologia mariana*. Petrópolis: Vozes, 1965.

LIBÂNIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

MEO, S. Verbete: Concílio Vaticano II. In: DE FIORES, S.; MEO S. (Org.). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 296.

MISSAL ROMANO restaurado por decreto do Concílio Vaticano II. Tradução portuguesa da 2ª edição típica realizada e publicada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil com acréscimos aprovados pela Santa Sé. (MR). 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992 (21. reimp.).

PASSOS, D. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014.

PAULO VI, Papa. Alocução no concílio (4 dez. 1963). Roma: 1963. Disponível em:

https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19631204_chiusura-concilio.html. Acesso em: 18 set. 2023.

_____. Alocução aos padres conciliares (21 de novembro de 1964). Roma: 1964.

Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html. Acesso em: 18 set. 2023.

_____. *Alocuções sobre a fé*. Petrópolis: Vozes, 1968.

_____. Homilia na peregrinação ao santuário mariano de Nossa Senhora de Bonária (24 de abril de 1970). Cagliari: 1970. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19700424.html. Acesso em: 18 set. 2023.

_____. Exortação apostólica Marialis Cultus para a reta ordenação e desenvolvimento culto à bem-aventurada Virgem Maria. Roma: 1974. Disponível: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html. Acesso em: 18 set. 2023.

ZUBIRI, X. *Inteligência e realidade*. São Paulo: É Realizações: 2011

_____. *Inteligência e logos*. São Paulo: É Realizações: 2011.

_____. *Inteligência e razão*. São Paulo: É Realizações: 2011.

**A mística do amor como regra de ouro para o caminho dialogal:
uma leitura teológica a partir da “religação” zubiriana**

**The mysticism of love as a golden rule for the dialogical journey:
a theological reading from the Zubirian “religion”**

*Carlos Milton dos Santos**

Resumo: O mundo contemporâneo é caracterizado pela pluralidade, diversidade e múltiplas oportunidades reflexivas e propositivas. Estamos gradualmente abandonando um modelo de sociedade fundamentado em uma racionalidade homogênea, passando a abraçar a inclusão das inúmeras possibilidades. Isso exige que aprendamos a lidar com a complexidade, dialogando com todas as perspectivas. Pois, neste momento marcado por polarizações, conflitos e desafios interculturais, o diálogo autêntico e respeitoso se torna uma necessidade premente. Nesse contexto, a busca por uma abordagem que promova a compreensão mútua, a empatia e a harmonia nas relações humanas é de extrema importância. É nesse cenário que a mística do amor emerge como uma poderosa força transformadora, capaz de orientar e enriquecer o caminho dialogal. Dessa forma, este artigo propõe uma reflexão sobre a importância da mística do amor como uma regra de ouro no caminho dialogal, com base na abordagem teológica da “religação” proposta por Zubiri, bem como na contribuição de Raimon Panikkar para o diálogo inter-religioso e intercultural. Por meio da pesquisa bibliográfica e uma análise cuidadosa dos pensamentos de Zubiri e Panikkar e suas compreensões da experiência religiosa, exploraremos como essa dimensão mística pode desempenhar um papel fundamental na promoção do diálogo e na busca por uma conexão autêntica com a realidade fundante e a interpessoal. Ao longo do artigo, será apresentada uma análise teológica que enfatiza o papel transformador do amor e sua capacidade de criar uma base sólida para um caminho dialogal enriquecedor. No primeiro momento, abordaremos a “religação” zubiriana, explorando suas ideias sobre a experiência religiosa como um processo de busca por uma conexão transcendental e interpessoal. Em seguida, adentraremos na compreensão da dimensão do amor como uma regra de ouro, analisando sua dimensão mística e seu poder de direcionar nossos relacionamentos. Veremos como essa mística pode estabelecer as bases necessárias para um diálogo autêntico e enriquecedor, levando em consideração as perspectivas de Raimon Panikkar. Ao final deste estudo, esperamos que os leitores sejam inspirados a abraçar a mística do amor como uma bússola para o diálogo. Que possamos reconhecer o potencial transformador do amor e sua capacidade de construir pontes, entre pessoas, culturas e tradições, guiando-nos rumo a um mundo mais compreensivo, solidário e em harmonia.

Palavras-chave: Zubiri; Mística do amor; Regra de ouro; Caminho dialogal; Religação.

* Mestrando em Teologia Cristã pelo Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, bolsista Adveniat e membro do Grupo de Pesquisa Liturgia e Inteligência Senciente.

E-mail: carlosmiltonm@gmail.com

Abstract: The contemporary world is characterized by plurality, diversity, and multiple reflective and propositional opportunities. We are gradually abandoning a model of society based on homogeneous rationality and embracing the inclusion of countless possibilities. This requires us to learn to deal with complexity, dialoguing with all perspectives. At a time marked by polarization, conflict and intercultural challenges, authentic and respectful dialogue is a pressing need. In this context, the search for an approach that promotes mutual understanding, empathy and harmony in human relations is extremely important. It is in this scenario that the mystique of love emerges as a powerful transformative force, capable of guiding and enriching the dialogical path. In this way, this article proposes a reflection on the importance of the mysticism of love as a golden rule in the dialogical journey, based on the theological approach of “reconnection” proposed by Zubiri, as well as Raimon Panikkar's contribution to interreligious and intercultural dialog. Through bibliographical research and a careful analysis of the thoughts of Zubiri and Panikkar and their understandings of religious experience, we will explore how this mystical dimension can play a fundamental role in promoting dialog and the search for an authentic connection with the founding reality and the interpersonal. Throughout the article, a theological analysis will be presented that emphasizes the transformative role of love and its ability to create a solid foundation for an enriching dialogical journey. Firstly, we will look at Zubiri's “reconnection”, exploring his ideas about religious experience as a process of searching for a transcendental and interpersonal connection. We will then move on to understand the dimension of love as a golden rule, analyzing its mystical dimension and its power to direct our relationships. We will see how this mysticism can lay the necessary foundations for an authentic and enriching dialog, considering the perspectives of Raimon Panikkar. At the end of this study, we hope that readers will be inspired to embrace the mystique of love as a compass for dialogue. May we recognize the transformative potential of love and its ability to build bridges between people, cultures, and traditions, guiding us towards a more understanding, supportive and harmonious world.

Keywords: Zubiri; Mysticism of love; Golden rule; Dialogical journey; Religion.

Introdução

No mundo atual, marcado por polarizações, conflitos e desafios interculturais, o diálogo autêntico e respeitoso se torna uma necessidade premente. Dessa forma, a busca por uma abordagem que promova a compreensão mútua, a empatia e a harmonia nas relações humanas é de extrema importância. É nesse cenário que a mística do amor emerge como uma poderosa força transformadora, capaz de orientar e enriquecer o caminho dialogal e, de promover a unidade e a comunhão entre as pessoas.

Além das contribuições de Zubiri¹, também nos inspiramos em Raimon Panikkar², que enfatiza a importância de uma abordagem interreligiosa e intercultural para o diálogo. Sua visão ampla e inclusiva do diálogo nos leva a considerar a mística do amor como um elemento essencial para transpor diferenças e estabelecer conexões profundas em meio à diversidade e pluralidade.

No primeiro momento, abordaremos a filosofia zubiriana e a religação, explorando suas afirmações sobre a experiência da religiosidade como um processo de busca por uma conexão transcendental e interpessoal. Em seguida, adentraremos alguns textos da Sagrada Escritura na compreensão da dimensão do amor como uma regra de ouro. Por fim veremos como essa mística pode estabelecer as bases necessárias para um diálogo autêntico e enriquecedor, levando em consideração as perspectivas de Raimon Panikkar.

1 O caminho até a “religação” zubiriana e a religiosidade

Para introduzir o termo da religação vamos utilizar, em sintonia com a filosofia de Xavier Zubiri, o pensamento contemporâneo de Edgar Morin, ao afirmar que “o ato ético é um ato de religação: com o outro, com os seus, com a comunidade, e uma inserção na religação cósmica” (MORIN, 2005, p. 13). Com isso, em vez de tratar o conhecimento como algo isolado e desvinculado da realidade, a religação nos leva a reconhecer a importância de considerar o contexto mais amplo e os impactos éticos das nossas ações e conhecimentos.

Por falar em “desvinculado da realidade”, lembramos que a realidade é justamente o ponto crucial na filosofia zubiriana que passou por três fases até chegar ao que chamamos fase

¹ Xavier Zubiri (1898-1983) foi um filósofo espanhol conhecido por suas contribuições para a filosofia da religião e metafísica. Ele foi membro da Escola de Madri, composta por filósofos como José Ortega y Gasset, José Gaos e Julián Marías. Zubiri recebeu formação filosófica e teológica em Madri e Roma. Posteriormente, aprofundou seus estudos em filosofia na Universidade de Lovaina, onde escreveu sua dissertação sobre fenomenologia. Ele estudou com Edmund Husserl e Martin Heidegger em Freiburg, na Alemanha, e estudou física, filologia e biologia em Berlim. Durante sua estadia em Berlim, Zubiri teve a oportunidade de interagir com importantes figuras acadêmicas da época, como Albert Einstein, Max Planck e Erwin Schrödinger.

² Raimon Panikkar, um teólogo e filósofo místico contemporâneo, oferece *insights* valiosos para nossa compreensão da mística do amor como regra de ouro no caminho dialogal. Ele enfatiza a importância de reconhecer a riqueza e a diversidade das tradições religiosas e culturais, e a necessidade de uma abordagem inclusiva que promova o encontro respeitoso entre elas. Pelo fato de ser filho de mãe catalã e de pai hindu, propiciou o encontro entre oriente e ocidente. Com uma abordagem multidimensional e uma linguagem pluralista e aberta, oferece um valioso itinerário de matiz pluralista – Cristã e Hindu –, para uma autêntica e construtiva experiência de Deus, não a partir de conceitos ou teorias, mas a partir do próprio homem como realidade integrada e como o *locus* irrenunciável da manifestação da divindade.

madura. A primeira etapa foi a fenomenológica de Husserl, “voltar às coisas mesmas”, que significa uma volta do psíquico às coisas mesmas e não apenas como uma teoria do conhecimento. Contudo, para a fenomenologia as tais coisas eram o correlato objetivo e ideal da consciência, o que para Zubiri sempre pareceu obscuro e insuficiente.

Já Heidegger, a partir da fenomenologia, observou a diferença entre as coisas e o seu ser, e esta foi a segunda etapa, em que a metafísica passa a fundar-se na ontologia. Porém, Zubiri não renunciando a sua liberdade de filosofar, e já na terceira etapa, com maturidade e muita reflexão, se posicionará definitivamente afirmando que o ser se funda na realidade e não o contrário. Assim, para ele, a metafísica é o fundamento da ontologia, portanto, o que a filosofia estuda não é nem a objetividade e nem o ser, mas a realidade enquanto tal, e esta é a etapa rigorosamente metafísica (ZUBIRI, 2010, p. 27s).

Engana-se, todavia, quem pensa tratar-se do realismo ingênuo da metafísica clássica. Para Zubiri a realidade supõe uma importante modificação de como tradicionalmente se entendia esse conceito. A realidade tem a ver com aquilo cujas notas têm uma suficiência constitutiva que possibilita autonomia para se atualizar no mundo, e isto é substantividade e não substância. A pessoa sente as coisas como realidade quando as apreende de forma física e não conceitual.

Assim, muito caro para Zubiri é a questão da inteligência. “A função formal e radical da inteligência consiste em apreender as coisas como realidades, na forma de realidade” (ZUBIRI, 2008, p. 106). Nessa apreensão, a inteligência senciente não pode ser comparada ao dualismo da tradição do pensar que separa sentir e inteligência em coisas distintas, pois o sentir e o inteligir são parte de um único ato de apreensão senciente do real. “Todos os sentimentos humanos, mesmo os mais elementares e superficiais, envolvem um momento de realidade como tal” (ZUBIRI, 2015, p. 67).

A experiência do sentir nos instala de forma radical na realidade, é um processo senciente, que não se trata de uma simples excitação biológica, desencadeada por substâncias psicoquímicas e que determinam um processo fisiológico, mas sim, deriva de um momento de suscitação que provoca uma modificação tônica e que obriga a uma resposta (ZUBIRI, 2011, p. xxxix). Então a inteligência senciente é aquela que apreende impressivamente as realidades e, na qual distinguem-se três momentos: suscitação, modificação tônica e resposta.

A suscitação na apreensão também possui uma estrutura formal que pode ser dividida em afecção, alteridade e força de imposição. O que desperta na apreensão afeta o homem, pois a afecção é um momento marcante. No ato em si apreende-se que, o que afeta é algo “outro”, portanto corresponde ao segundo momento, a alteridade. E, finalmente, o que afeta o fará com uma força imponente, portanto, a imposição (ZUBIRI, 2012, p. 67). Assim, a essência do ato de apreensão consistirá na mera atualização da realidade, pois pela apreensão o homem se instala na própria realidade. A afeição humana é afeição vivenciada na realidade, a alteridade no homem é realidade e a força de imposição é também a força da realidade, é o poder do real.

Na sua obra póstuma, *El hombre y Dios*, o filósofo basco nos permite compreender que Deus não é uma causa metafísica clássica. A funcionalidade de Deus consiste em ser o fundamento da realidade, onde Ele é seu constituinte formal. Deus oferece possibilidades aos humanos, através das situações e, portanto, nos impele como pessoa a existir escolhendo as possibilidades oferecidas pela realidade, e sendo assim, Ele é o nosso suporte. “Deus, sendo um constituinte formal das coisas, dá-se à realidade. Essa doação de Deus cria uma tensão teológica entre o eu e a realidade” (ZUBIRI, 2012, p. 194-195). Portanto, tornando-se impossível ao homem separar Deus da realidade.

“Deus não está *extra vitam* (fora da vida), nem tampouco *juxta mundum* (ao lado do mundo), mas *intra realitatem* (dentro da realidade), (...) o homem, ao viver na sua experiência, nota que Deus está incluído no seu ser, na sua vida” (TEIXEIRA, 2013, p. 135). Nessa perspectiva, Deus está em tudo, e o homem emprega a própria vida para chegar “até” Deus, onde a partir da vida e a existência deste mesmo homem traz consigo a tarefa de se religar ao poder daquilo que é real (MATTOS, PONCHIROLI, 2016). Sendo assim, para Zubiri,

A religação se dá nessa abertura da realidade do homem que permite que Deus se atualize em seu fazer-se, onde o poder do real confere aquele caráter verdadeiro dessa experiência. Isso se deve precisamente ao fato de que o homem e Deus estão numa unidade absoluta e numa distinção em caráter relativo. Deus é o absolutamente absoluto, isso é, aquele que tem por si seu caráter absoluto, e o homem recebe esse caráter absoluto de Deus, constituindo-se assim como relativo, ou seja, o homem é relativamente absoluto. (ZUBIRI, 2012, p. 41)

Agora já é possível relacionar a religação com a experiência religiosa, que segundo Xavier Zubiri, vai além de práticas e crenças, envolvendo uma dimensão profunda de conexão

com a divindade (realidade absolutamente absoluta) e interpessoal (alteridade). Zubiri propõe o conceito de “religação” para descrever essa experiência, destacando a ideia de reconexão com o transcendente e a necessidade de uma abordagem dialógica nesse processo. Contudo, neste sentido, o filósofo Francisco Ortega irá destacar que:

O poder do real impele o homem arrastando-o para a intelecção de uma realidade fundamento, é a experiência radical do homem em seu viver, é o problematismo ante o enigma radical pelo termo que adquirirá meu eu na vida, mas eu poderia ficar-me aqui, sem mais, na mera problematicidade, ou seja, a entrega a essa realidade-fundamento é algo optado, assim eu opto por aderir-me a ser absolutamente eu em meu modo de ser relativo. (ORTEGA, 2000, p. 273)

Dessa forma, apesar do poder do real me impelir para a realidade fundamento, devido à liberdade humana, a adesão é uma opção entre as possibilidades da vida, na qual as dimensões social e histórica da pessoa humana influenciam a concreção da fé. Segundo Zubiri, “a história das religiões representa a experiência que os povos tiveram de Deus ao longo da história, incluindo a história da fé desses povos” (ZUBIRI, 2012, p. 302). Isso não é relativismo, o que Zubiri diz é que a realidade fundamental de Deus é percebida com diferentes aspectos.

De acordo com Zubiri, a fé consiste na dimensão radical da entrega a Deus, o que afeta a totalidade do ser humano. A entrega, nesse sentido, é o que Zubiri chama de religião, que é a plasmação da religação. Todavia, nem toda plasmação leva a uma religião, por isso, melhor dizer religiosidade. A história das religiões é a experiência teológica da humanidade, tanto individual como social e histórica, sobre a verdade última do poder do real, de Deus (ZUBIRI, 2012, p. 380). Porém, o Deus a que Zubiri se refere não é o Deus de uma determinada religião, mas daquele Deus enquanto realidade absolutamente absoluta.

Portanto, temos diante do fenômeno da religião um fato da realidade que vai ao encontro de uma alteridade concreta, pois partem de pessoas que convivem como realidades respectivas e abertas, que estão inseridas num ambiente de coletividade intercultural e consequentemente de pluralismo religioso, num horizonte extremamente alargado pela globalização. Assim, temos pessoas imersas numa situação religiosa, cuja “diversidade de religiões é uma diversidade que, em última instância, deve apoiar-se numa diversa concepção dos deuses” (ZUBIRI, 2008, p. 124). Essas diferentes concepções ao longo da história formularam, de maneira sintética, três distintos caminhos: o panteísmo, o politeísmo e o monoteísmo.

A via da religião chegou filosoficamente a uma realidade absolutamente absoluta que é realidade última possibilitante e impelente, isto é, ao Deus das religiões enquanto Deus (ZUBIRI, 2012, p. 152). Dessa forma, diante da realidade concreta do pluralismo religioso, veremos como o diálogo desempenha um papel crucial nesse processo. Mas antes de tratarmos sobre o diálogo vamos percorrer alguns textos bíblicos que irão fundamentar a regra de ouro para este diálogo.

2 A dimensão do amor como regra de ouro

Primeiramente vamos discorrer sobre o que seja a regra de ouro, cabe ressaltar que estamos tratando de um tema das Sagradas Escrituras, porém o termo em si não faz parte do texto bíblico. Todavia em algumas Bíblias ela aparece como título da perícopes e como nota de rodapé³ ou apenas nos comentários das notas de rodapé. Trata-se de um princípio ético fundamental que orienta o comportamento humano. É uma instrução clara e concisa que nos convida a tratar os outros da maneira como gostaríamos de ser tratados. Essa regra é mencionada por Jesus Cristo durante seu Sermão da Montanha⁴, registrado nos evangelhos de Mateus e Lucas: “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas” (Mt 7,12). “Aconteça o que acontecer, façam aos outros o que vocês querem que eles façam a vocês. Se vocês amam aqueles que os amam, que mérito vocês têm? Até os pecadores amam aqueles que os amam” (Lc 6,31-32).

Essa regra de ouro é um princípio de conduta que ultrapassa fronteiras religiosas e culturais. Ela ressoa como uma moral inerente a muitas tradições e nos lembra da importância de considerar o bem-estar dos outros em nossas ações e decisões. Dessa forma baseia-se na empatia e na compaixão, incentivando-nos a colocar-nos no lugar do outro e a agir com bondade, justiça e respeito. Ela nos desafia a superar nossos próprios interesses egoístas e a tratar os outros com dignidade, considerando suas necessidades e desejos.

³ Bíblia de Jerusalém: Mt 7,12 A regra de ouro - Essa máxima de comportamento era bastante conhecida desde a antiguidade, especialmente no judaísmo. (cf. Tb 4,15; Carta de Aristeu, Targum de Lv 19,18, Hilel, Filon e outros), mas sob forma negativa, insistindo que não devemos fazer a outrem aquilo que não queremos que nos façam. Jesus e, depois dele, os escritos cristãos dão a essa máxima uma forma positiva, que é bem mais exigente.

⁴ O Sermão da Montanha termina com esta regra de ouro; a novidade que propõe não está em que é expressa em forma positiva, isso seria só questão de matizes. Sua novidade se encontra na perspectiva radicalmente diferente sob a qual se coloca: a presença do Reino de Deus entre nós, que revoluciona o comportamento mútuo abrindo-o à criatividade de um amor que não conhece proporções nem limites.

Este texto bíblico pode nos remeter a muitos outros, mas nos permitiremos ir à Carta de Paulo aos Romanos: “Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a Lei. De fato, os preceitos: *Não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás*, e todos os outros se resumem nesta sentença: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da Lei”. Aqui podemos observar que o texto traz uma síntese dessa regra: a caridade.

Além de sua inclusão nos ensinamentos de Jesus, a regra de ouro também pode ser encontrada em várias outras religiões e filosofias ao longo da história⁵. Também no judaísmo encontramos: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18).

Ao aplicarmos a regra de ouro em nossas vidas, promovemos a construção de relacionamentos saudáveis e significativos, baseados no amor e na reciprocidade. Ela nos leva a refletir sobre nossas ações e a considerar o impacto que elas têm nos outros. Além disso, nos desafia a combater a injustiça, a opressão e todas as formas de discriminação, buscando promover a igualdade e a dignidade de todas as pessoas. E, principalmente, estamos seguindo o exemplo de amor e compaixão estabelecido por Jesus Cristo. Ele ensinou que amar a Deus e amar o próximo eram os dois mandamentos mais importantes (Mt 22,37-39). O amor ao próximo, expresso através da regra de ouro, é um reflexo do amor a Deus, pois reconhecemos a imagem de Deus em cada pessoa e respondemos a ela com amor e cuidado.

Como fundamento antropológico-teológico o amor ao próximo é o mesmo do amor a Deus. Como já tratamos neste artigo, a pessoa é uma realidade relativamente absoluta (ZUBIRI, 2012, p. 93). Essa relatividade apoia-se sobre o fato da sua ligação formal com a realidade, em relação à qual ele se compreende como um “eu-diante-de”. Imersa no real, a pessoa compreende que seu “eu” não é único, mas existem também “outros”, que são afetados da mesma forma pelo poder do real e que estão sob a mesma potência fundamental, Deus. É a religação com esta realidade última que põe a pessoa em conexão com todos aqueles com os quais ela está conectada de forma “fundamental”.

⁵ No Islã: “Nenhum de vocês é um crente até que ame por seu irmão o que ama por si mesmo” (Sahih Muslim, Livro 45, Hadith 35).

No Budismo: “Que todos os seres sejam felizes e seguros. Que eles tenham paz mental. Quaisquer que sejam os seres vivos, fracos ou fortes, longos, altos, médios, curtos, sutis ou grosseiros, visíveis ou invisíveis, próximos ou distantes, nascidos ou por nascer, que todos os seres sejam felizes” (Metta Sutta).

Hinduísmo: “Ahimsa”, que significa não violência ou não causar danos aos outros seres. O conceito de Ahimsa é central no hinduísmo e é considerado um dos princípios fundamentais para alcançar a harmonia e a paz. (Mahabharata, Anushasana Parva, 113:8).

Assim podemos entender que, essa dimensão do amor como regra de ouro tem implicações profundas em nossas interações sociais e na construção de um mundo melhor. Afinal de contas, “tudo está interligado”, conforme encontramos na Carta Encíclica *Laudato si'* do Papa Francisco.

Nunca é demais insistir que tudo está interligado. O tempo e o espaço não são independentes entre si; nem os próprios átomos ou as partículas subatômicas se podem considerar separadamente. Isto impede-nos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela. (LS, 138-139)

Portanto, quando tivermos bem claro o entendimento disso, tudo se torna mais simples, deixamos as antigas relações de interesse e abrimo-nos para a alteridade. Essa abordagem dialogal e empática nos ajuda a superar diferenças, a resolver conflitos e a construir pontes de entendimento. Assim, podemos estender nosso amor e cuidado não apenas aos que estão próximos a nós, mas também aos estrangeiros, aos necessitados e aos marginalizados. Dessa forma, não apenas transforma nossos relacionamentos individuais, mas propicia uma harmonia já gozada pelos místicos, não apenas cristãos, mas das mais diversas religiosidades. E é sobre isso que trataremos a seguir, com destaque a Raimon Panikkar.

3 A mística do amor como fundamento para o caminho dialogal

Como já citamos o amor desempenha um papel fundamental para o caminho dialogal. O amor nos capacita a superar as diferenças e a nos conectar de forma genuína com o outro, promovendo um espaço de diálogo. Pois, de acordo com Martin Buber: “Também o amor possui natureza dialógica, pois obriga a sair-de-si-em-direção-ao outro” (BUBER, 1982, p. 54). E, diz ainda que:

O elemento essencial do movimento dialógico consiste em voltar-se-para-o-outro. Do meio do todo, emerge alguém que se transforma em presença e, a partir daí, o mundo deixa de ser uma multiplicidade indiferente de pontos para receber uma forma, libertando-se da indiferença. O movimento contrário, o monológico, é o dobrar-se-em-si-mesmo, isto é, retrair-se diante da aceitação, na essência do seu ser, de uma outra pessoa na sua singularidade. O outro aqui se torna apenas uma parte do meu eu. Nesse caso, o diálogo é pura ilusão. (BUBER, 1982, p. 58)

Então, a mística do amor nos convida a transpor as barreiras do egoísmo e do individualismo, reconhecendo a interconexão de todos os seres humanos. Neste sentido vamos agora apresentar a amplitude da filosofia de Panikkar, a qual emerge não apenas de sua capacidade intelectual e espiritual, mas também de sua vivência intercultural ao longo de toda a sua vida. Sua extensa obra não apenas testemunha seu temperamento versátil, mas também revela o vasto universo em que ele habita, se movimenta e se torna (D'AS, 1996, p. 26-27).

Assim poderemos entender o que para Panikkar é a filosofia. A sua filosofia intercultural corresponde a uma atividade humana.

Ao dizer atividade, queremos superar o reducionismo que representa uma certa concepção da filosofia como algo meramente teórico. Uma filosofia intercultural não pode eliminar a dimensão da práxis, entendida não apenas em um sentido platônico e/ou marxista, mas também eminentemente existencial, para usar outra palavra polissêmica. A palavra 'atividade' também *quer destacar que se trata de um ato, de um agir humano e, portanto, não precisa se limitar a uma mera operação mental ou racional.* (PANNIKAR, 1996, p. 130)

É visível que para Panikkar a filosofia não deve ser algo apenas teórico ou que não tenha uma aplicação prática. A práxis, então, é a atividade pela qual o ser humano participa dando-se conta, de forma mais ou menos crítica, da descoberta da realidade e vai se orientando nela e por ela.

Dessa forma, para ele deve haver uma relação entre teoria e prática, na qual a filosofia não significa somente amor à sabedoria, mas é a sabedoria do amor, ou sabedoria amorosa. Então o filósofo é um amante; com um estilo de vida que busca harmonia, na qual o amor ao conhecimento e o conhecimento do amor se unem culminando numa experiência única. Por isso, para fazer filosofia é necessário ter um “coração puro”, um “espírito ascético” e uma “entrega total”. Raimon Panikkar é um filósofo profundamente comprometido, em busca da plenitude da realidade. Ele foi dominado pela paixão pelo todo. E assim como Kant e Ortega, ele não ensinava filosofia, embora conhecesse bem a história da filosofia ocidental e do pensamento oriental, ele ensinava a filosofar (ORTEGA Y GASSET, 1997).

Aqui temos uma grande semelhança com uma frase de Zubiri, que após muito labor em cima da tradição filosófica, na sua obra *Natureza, História, Deus* (2010) veio dizer que “a filosofia, pois, deve ser feita, e por isso não é questão de aprendizado abstrato” (ZUBIRI, 2010,

p. 64). Neste sentido podemos nos perguntar se há algo em comum entre esse fazer filosofia de Raimon Panikkar e de Xavier Zubiri, e a resposta virá do próprio autor de sua biografia, o teólogo Maciej Bielawski (BIELAWSKI, 2014). Segundo Meinhardt, Bielawski descreve que Panikkar frequentou os cursos de Xavier Zubiri e, que muitos dos temas compartilhados são questões que Panikkar posteriormente sempre retomou na sua trajetória de vida.

[...] sobre a dimensão histórica e teológica do ser humano, bem como suas reflexões sobre a filosofia da ciência e sobre a relação entre homem e Deus, na qual Deus não pode ser reduzido a objeto de conhecimento humano. Todos eles são temas que Panikkar mais tarde retomaria e desenvolveria ao longo de sua vida. (BIELAWSKI *apud* MEINHARDT, 2020, p. 21)

Apenas isso já nos seria suficiente para demonstrar que houve uma proximidade entre eles, mas além de outros reconhecimentos citados por Meinhardt tem um ponto que é central, a inteligência senciente. “É mérito de Xavier Zubiri ter enfatizado o caráter unitário da inteligência humana que é ao mesmo tempo sensível e inteligente” (PANNIKAR *apud* MEINHARDT, 2020, p. 21).

Aqui faz-se importante destacar a postura crítica de Zubiri ao dualismo, principalmente no que tange à dualidade entre o sentir e inteligir. Em várias de suas obras veremos essa crítica, na qual discorre ter ocorrido por toda a história da filosofia e que influenciou uma inteligência denominada por ele de concipiente e, que por sua vez, formulou conceitos abstratos. Pois bem, conforme o que Meinhardt pesquisou e descreve em seu artigo e seguindo a linha de confluência de pensamento com Zubiri,

Panikkar teoriza que sua filosofia dialógica é regida pela harmonia. A harmonia expressa a realidade interreligiosa de uma maneira não dualista, ou seja, evita o diálogo dominado, às vezes pela razão ou, às vezes, pelo sentimento. Essas partes não são independentes, mas formam o diálogo como um todo. Ao mesmo tempo, a razão e a sensibilidade, o logos e o coração são ativados. Ao escapar da exclusividade do controle racional, Panikkar se aproxima de um de seus herdeiros intelectuais: Zubiri. (MEINHARDT, 2023)

Assim, fica evidenciado também em Panikkar o pensar unitário ou não dualista em seu filosofar dialógico e que promove a harmonia no caminho dialogal. Mas como entender essa harmonia? Em que sentido podemos relacioná-la com a mística do amor e como fundamento para o caminho do diálogo?

A resposta já nos foi dada nesta mesma citação, ou seja, quando na integralidade do diálogo a razão e o coração unitariamente são ativados. E, neste sentido, Panikkar, esse grande místico, de forma poética vai apresentar o coração como categoria filosófica e que propicia a harmonia no diálogo criando pontes interreligiosas e interculturais (MEINHARDT, 2023), e porque não incluir também intraculturais. Afinal, se compreendemos que como pessoa somos realidades que estão respectivamente abertas à alteridade e estamos religados à realidade absolutamente absoluta, tudo faz parte de uma grande interconexão. Então, a vida mística ou a vida do místico, além de contemplativa, é sempre uma busca por essa harmonia, e assim foi a vida desse grande místico, Raimon Panikkar.

Conclusão

Ao enfrentar os desafios e buscar uma prática autêntica do amor no diálogo inter-religioso e intercultural, torna-se evidente que essa mística que conduz à harmonia não é apenas um conceito teórico, mas uma proposta que exige ações concretas e engajamento ativo. Nesse sentido, nos convida a superar nossas diferenças e a cultivar uma abordagem de coração aberto no diálogo, onde a escuta atenta, a compaixão e a aceitação mútua sejam fundamentais.

É um desafio a superar estereótipos, preconceitos e dinâmicas de poder, buscando a transformação pessoal e social e, que nos provoca a ir além de nossas tradições religiosas e culturais, sem, contudo, dissimular a própria fé, buscar uma espiritualidade inclusiva que reconheça e valorize a diversidade humana. Pois, na dinâmica cosmoteândrica de Panikkar, o mundo é o elemento que expressa o lugar onde as coisas acontecem, onde Deus se manifesta e onde o homem o encontra.

Por fim, exemplos de vida e pensamento como os de Xavier Zubiri e Raimon Panikkar, entre tantos outros teólogos, filósofos e místicos, que buscam essa harmonia, são as grandes testemunhas que nos indicam o caminho do coração como uma dimensão mística, como um chamado para uma prática dialogal comprometida com a paz e o bem de nossa *Oikoumene*. Afinal, nada existe fora da realidade absolutamente absoluta pois “Nele vivemos, e nos movemos e existimos” (At 17, 28).

Referências

- BIELAWSKI, M. *Panikkar: una biografía*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014.
- BUBER, M. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. (LS). São Paulo: Paulinas, 2015.
- MATTOS, A. L. PONCHIROLLI, O. A inteligência da realidade Deus enquanto fundamento da existência humana na metafísica de Xavier Zubiri. In: *Kalagatos*, v. 13, n. 25, 2016.
- MEINHARDT, G. *Xavier Zubiri como fundamento de la metafísica de Raimon Panikkar*. Disponível em: <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1440>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- MEINHARDT, G. Zubiri no Brasil: encobrimento e descobrimento. In: BERNARDES, M. COSTAS, V. NEVES, M. (Orgs.). *Xavier Zubiri: Interfaces*. São Paulo: Ideias & Letras, 2020. p. 13-32.
- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- ORTEGA, F. *La teología de Xavier Zubiri*. Huelva: Editora Andaluza, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- PANIKKAR, R. *La religión, el mundo y el cuerpo*. Barcelona: Helder, 2014.
- _____. *Religión, Filosofía y Cultura*. In: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 1996.
- TEIXEIRA, J. A. P. Per Realitatem ad Deum: breve iniciação à teofilosofia de Xavier Zubiri. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 69, n. 1, p. 125-142, 2013.
- WOJTYLA, K. *Persona y acción*. Madrid: BAC, 1982.
- ZUBIRI, X. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2008.
- _____. *Natureza, História, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- _____. *Inteligência e realidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. *El Hombre y Dios*. 2. ed. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2012.
- _____. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2015.

Zubiri y la complejidad de lo real

Zubiri and the complexity of real

Gerardo Trujillo-Cañellas*

Resumen: La complejidad es quizás la característica más esencial de nuestra sociedad actual. Como los avances tecnológicos y económicos hacen que la producción, el transporte y la comunicación sean cada vez más eficientes, interactuamos con cada vez más personas, organizaciones, sistemas y objetos. Y a medida que esta red de interacciones crece y se extiende por todo el mundo, los diferentes sistemas económicos, sociales, tecnológicos y ecológicos de los que formamos parte, se van convirtiendo cada vez en más *interdependientes*. El resultado es un “sistema de sistemas” donde un cambio en cualquier componente puede afectar virtualmente a cualquier otro componente, y eso de una manera mayormente impredecible. El método científico tradicional, que se basa en el análisis, el aislamiento y la recopilación de información completa sobre un fenómeno con un cariz reduccionista desde los tiempos de Descartes y su célebre segunda regla del método: “dividir cada una de las dificultades que examinar en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución” (DESCARTES, 2011, p. 114; MITCHELL, 2009, p. IX). Dicha ciencia tradicional es incapaz de hacer frente a tales interdependencias complejas, que atraviesa hoy desde la física, a la química, a la biología, a la neurociencia, a la sociedad, a la cultura, a la tecnología. *La complejidad está en todos lados – Complexity everywhere*. Frente a lo anterior, la *ciencia emergente de la complejidad* (WALDROP, 1992; CILLIERS, 1998; HEYLIGHEN, 1997) ofrece la promesa de una metodología alternativa que sería capaz de abordar tales problemas. Sin embargo, tal enfoque *necesita fundamentos sólidos*, es decir, una clara comprensión y definición de los conceptos subyacentes y principios (HEYLIGHEN, 2000) (HEYLIGHEN, CILLIERS, GERSHENSON, 2006, p. 1). Incluso añadimos, este problema “arrastra” a la filosofía no sólo como una aclaración de conceptos subyacentes y principios de esta ciencia compleja, sino como la urgencia de contar con herramientas que den cuenta de la *complejidad de lo real en tanto que real* y tengan capacidad explicativa para todo lo que la realidad misma viene acusando. Así, el tema de la complejidad de lo real se va haciendo inundatorio tanto en las ciencias como en la opinión pública y la divulgación. Los desarrollos filosóficos zubirianos nos permiten realizar un acercamiento explicativo a la estructura de la realidad. El problema que se nos plantea es que los tratamientos habituales de la complejidad suelen limitarse a un *enfoque epistemológico*. Pero permanece como tarea esa reflexión sobre sus fundamentos metafísicos, una reflexión reológica, a pesar de que existan algunos intentos en esta línea. En esta comunicación quiero proponer algunas herramientas presentes en la filosofía zubiriana repensadas reológicamente, como un intento de ver la capacidad explicativa de la complejidad con la reología como una herramienta para hacer una Metafísica a la altura de los tiempos.

Palabras clave: Zubiri; complejidad; estructura de la realidad; reología.

* Filosofía Fundamental/ ISTIC.

E-mail: gerardotrujillocanellas@gmail.com

Abstract: Complexity is perhaps the most essential characteristic of our society today. As technological and economic advances make production, transportation, and communication ever more efficient, we interact with more and more people, organizations, systems and objects. And as this network of interactions grows and spreads around the world, the different economic, social, technological, and ecological systems of which we are a part become increasingly interdependent. The result is a "system of systems" where a change in any component can affect virtually any other component, and that in a mostly unpredictable way. The traditional scientific method, which is based on analysis, isolation and gathering complete information about a phenomenon with a reductionist slant since the time of Descartes and his famous second rule of method: "divide each of the difficulties to be examined into as many parts as possible and as many as its best solution requires" (DESCARTES, 2011, p. 114; MITCHELL, 2009, p. IX). Such traditional science is unable to cope with such complex interdependencies, which today crosses from physics, to chemistry, to biology, to neuroscience, to society, to culture, to technology. Complexity is everywhere - Complexity everywhere. In the face of the above, the emerging science of complexity (WALDROP, 1992; CILLIERS, 1998; HEYLIGHEN, 1997) offers the promise of an alternative methodology that would be able to address such problems. However, such an approach needs solid foundations, i.e., a clear understanding and definition of the underlying concepts and principles (HEYLIGHEN, 2000) (HEYLIGHEN, CILLIERS, GERSHENSON, 2006, p. 1). We even add that this problem "drags" philosophy not only as a clarification of underlying concepts and principles of this complex science, but also as the urgency of having tools that account for the complexity of the real as real and have explanatory capacity for everything that reality itself is accusing. Thus, the theme of the complexity of the real is becoming a flood both in the sciences and in public opinion and popularization. Zubirian philosophical developments allow us to make an explanatory approach to the structure of reality. The problem we face is that the usual treatments of complexity are usually limited to an epistemological approach. But it remains as a task that reflection on its metaphysical foundations, a rheological reflection, although there are some attempts in this line. In this communication I want to propose some tools present in Zubirian philosophy rethought rheologically, as an attempt to see the explanatory capacity of complexity with rheology as a tool to make a Metaphysics at the height of the times.

Keywords: Zubiri; complexity; structure of reality; rheology.

Introducción

Pretendemos abordar el problema de la complejidad de lo real con las herramientas filosóficas legadas por Zubiri. El problema que se nos plantea es que los tratamientos habituales de la complejidad suelen limitarse a un *enfoque epistemológico*. Pero permanece como tarea esa reflexión sobre sus fundamentos metafísicos, una reflexión metafísica, o reológica como

vienen desarrollando algunos investigadores en continuidad con este legado filosófico¹. Para ello ordeno la exposición en los siguientes pasos: 1. La instalación del horizonte de la complejidad. 2. Insuficiencias en el tratamiento de una metafísica de la complejidad y algunas propuestas precursoras de la reología. 3. La propuesta reológica, en síntesis. 4. Conclusión.

Ante el hecho de la complejidad el método científico tradicional, que se basa en el análisis, el aislamiento y la recopilación de información completa sobre un fenómeno con un cariz reduccionista desde los tiempos de Descartes y su célebre segunda regla del método: “dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución”². Dicha ciencia tradicional es incapaz de hacer frente a tales interdependencias complejas, que atraviesa hoy desde la física, a la química, a la biología, a la neurociencia, a la sociedad, a la cultura, a la tecnología. *La complejidad está en todos lados*, parafraseando a Bertalanffy³.

Frente a lo anterior, la *ciencia emergente de la complejidad*⁴, ofrece la promesa de una metodología alternativa que sería capaz de abordar tales problemas. Sin embargo, tal enfoque *necesita fundamentos sólidos*, es decir, una clara comprensión y definición de los conceptos subyacentes y principios⁵. Incluso añadimos, este problema “arrastra” a la filosofía no sólo como una aclaración de conceptos subyacentes y principios de esta ciencia compleja, sino como la urgencia de contar con herramientas que den cuenta de la *complejidad de lo real en tanto que real* y tengan capacidad explicativa para todo lo que la realidad misma viene acusando.

1 El horizonte de la complejidad

La instalación de lo que se puede llamar con Diego Gracia *el horizonte de la complejidad* lo podemos señalar en algunos pasos resumidos⁶.

Primero, parece que ante este nuevo aspecto de la complejidad de lo real *no nos basta con la aplicación, o repetición de un sistema pasado*, ni el kantiano, ni el hegeliano, ni el leibniziano, ni la escolástica. Parece que se nos exige rehacer el edificio desde su raíz.

¹ SIERRA-LECHUGA, 2022b, p. 111-241.

² DESCARTES, 2011, p. 114. MITCHELL, M., 2009. p. IX.

³ BERTALANFFY., 1968. p. 3.

⁴ HEYLIGHEN, CILLIERS, GERSHENSON, 2006.

⁵ HEYLIGHEN, CILLIERS, GERSHENSON, *op. cit.* p. 1.

⁶ GRACIA., 2017. p. 213-246.

Segundo, “*La crisis de los fundamentos de las ciencias*. La idea tradicional de ciencia como *episteme*, como saber cierto y universal ya no tenía vigencia. La verdad científica es siempre provisional, problemática y siempre sometida a revisión. Las verdades científicas no son absolutas. Esto fue lo que puso en evidencia el teorema de Gödel, por un lado y la mecánica cuántica, por otro. Se produjo lo que señala Zubiri como “la subordinación de la teoría a la experiencia”⁷. Una faena que ha costado siglos a la humanidad y que la “nueva ciencia” propone no por capricho sino por una exigencia de la evolución misma de la ciencia desde Einstein a la mecánica cuántica.⁸

Pero parece contradictorio afirmar que la ciencia tradicional hacía lo contrario. Pero, sí lo hizo así. En este caso se subordinó la experiencia a la teoría, como se ve en la física moderna, ya que era la teoría quien brindaba universalidad y necesidad a la verdad científica, de allí que el ideal de ciencia era la matemática y su proceder *a priori*, con carácter apodíctico y universal. Este cambio supuso utilizando la frase de Kuhn una verdadera revolución científica, un “*cambio de paradigma*”⁹. Este hecho plantea por “arrastre”, como bien indica Gracia, un problema para la filosofía, bajo el cambio de la idea de ciencia y por tanto del saber y la verdad y de la realidad¹⁰.

Los nuevos desarrollos, sobre todo la mecánica cuántica, obligan a *pasar de una concepción determinista, causal y lineal de los fenómenos*, a otra indeterminista, funcional y compleja, desde los años veinte del siglo pasado.

Muchos interpretaron en esa época el principio de indeterminación como meramente epistemológico. Pero resulta que la indeterminación no era sólo el resultado de nuestra ignorancia, sino que tenía un carácter real, físico. Esto conducía a la *revisión del concepto de realidad*. Hemos pasado del demonio de Laplace al gato de Schrödinger, la ciencia determinista ha muerto. No hay cabida para mónadas Leibnizianas o sustancias aisladas que establecen relaciones accidentales, consecuentes, entre sí de tipo causal, sino como elementos o momento de un campo del que forman parte constitutiva. De la causalidad consecutiva pasar a una funcionalidad constitutiva o intrínseca, no ya determinista sino indeterminada o campal. Los

⁷ ZUBIRI, 2004. p. 331.

⁸ *Ib.*

⁹ KHUN, 2010.

¹⁰ GRACIA, D. *op. cit.* p. 216.

casos de sistemas lineales, deterministas deben verse como casos “límite” dentro de un universo complejo que le es esencial el indeterminismo.

Prigogine propone que a lo largo de la historia se han dado fases que él llama “*alianzas*”¹¹. La primera la “Alianza animista con la naturaleza”, donde se estudia la naturaleza desde una perspectiva sagrada. Una segunda “alianza” donde ya la perspectiva no es la divina, pero su lugar lo ocupa el hombre con capacidad de ver las cosas a modo divino, de modo completo y absoluto. Justamente esta “alianza” que nosotros la podríamos llamar de la pureza de la razón¹² y es justo la que está en crisis¹³.

Escapa a las posibilidades del hombre metáforas como el observador ideal o la visión de la naturaleza a vuelo de pájaro o la vista de Dios. Por el simple hecho que el hombre se encuentra dentro de la naturaleza, de modo tal que es parte del experimento, lo que hace imposible un experimento neutro o imparcial. El observador ya es un sesgo, como demostró el principio de indeterminación de Heisenberg¹⁴.

Por otra parte, tampoco es cierto que los procesos sean lineales de manera tal que pueda establecerse una relación causa-efecto al modo de la mecánica clásica, cabe hablar con más precisión de *correlaciones funcionales*. Una funcionalidad que no es unidireccional sino multidireccional dado que la realidad es un campo donde todo interactúa con todo. De manera tal que es imposible de controlar por la mente humana, que echa mano de la estadística y del promedio. Pero la naturaleza no redondea, su precisión es infinitesimal. Además, el hombre mismo influye en la indeterminación del resultado. Por eso hay indeterminación en la naturaleza. *Es lo que significa la complejidad.*

Esta nueva situación reclama una “nueva alianza”, dice Prigogine. Los rasgos de esta nueva alianza sería el cambio de una actitud de soberbia, donde el hombre se veía como dueño y señor de la naturaleza, capaz de disponer de ella a su antojo. Se exige, por el contrario, una actitud de cuidado, respeto, piedad. La naturaleza no es algo distinto de nosotros mismos, somos realidades naturales.

De este modo, a grandes rasgos, nos hemos instalado en el “horizonte de la complejidad”. De una concepción lineal y unidireccional de la naturaleza regida por la relación

¹¹ PRIGOGINE, STENGERS, 1990. GRACIA, D. *op. cit.*, p. 218.

¹² SIERRA-LECHUGA, 2020b. p. 27-38; 2023, p. 101-124.

¹³ TRUJILLO-CAÑELLAS, G., 2022, p. 73-113.

¹⁴ GRACIA, D. *op. cit.*, p. 218-219.

causa-efecto, a otra concepción multidireccional, en la que la simplicidad del esquema anterior ha dejado paso a otro más complejo, que nos deja instalado en un nuevo problema filosófico¹⁵.

2 Insuficiencias en el tratamiento de la complejidad de lo real y algunos desarrollos

Después de haber recorrido el hecho de la complejidad de lo real y la instalación en el “horizonte de la complejidad”, resalta la urgencia de afrontar el problema de la complejidad de lo real desde la búsqueda de unos fundamentos metafísicos. En este apartado sólo pretendemos nombrar a modo de ejemplo algunas propuestas que en algunos casos son insuficientes para dar cuenta de este, y a continuación algunos desarrollos interesantes para la reología. No pretendemos con ello ser exhaustivos, sino sólo señalar ejemplos que den paso a la propuesta reológica.

Rescher Complexity

En un *primer momento* está el tratamiento que realiza Nicolás Rescher en su libro *Complexity* (2019) siendo un trabajo brillante en el cual abarca y organiza mucho de los temas que solleva la complejidad de lo real. Se aprecia en su desarrollo que agota su abordaje del problema en los límites del conocimiento. A lo sumo se puede suponer que la realidad es compleja, que esta complejidad es ilimitada, pero falta un esfuerzo explicativo que vaya más allá de los límites del conocimiento que rebese la constatación de la inabarcabilidad de la complejidad¹⁶.

Sistemas y metafísica del proceso

En un *segundo momento* en el trabajo de *Philosophy of Complex Systems*¹⁷ se presenta un capítulo titulado *Systems and process Metaphysics*¹⁸, donde señala con posterioridad *tres grandes cambios conceptuales en la filosofía*: de la estaticidad al cambio, de la inalterabilidad al cambio, y de una metafísica escindida a una potencial integración, por metafísica escindida entiende plantear reinos metafísicos separados de las sustancias o los átomos. Así como una

¹⁵ *Ib.*, p. 220.

¹⁶ RESCHER, 2019. p. 25-52.

¹⁷ AA. VV., 2011. HEYLIGHEN, CILLIERS, GERSHENSON, 2006.

¹⁸ *Ib.* p. 91-105.

lista de problemas que se presenta a una filosofía del proceso, como repensar los límites y la individuación, la superveniencia (los fenómenos de un nivel superior no pueden diferir a menos que sus soportes inferiores también lo hagan). Lo que evidencia los límites de un planteamiento sustancialista y la apertura que supone considerar los procesos.

Nos muestra este desarrollo su consistencia con el cambio de paradigma que señalamos al tratar de la instalación dentro del horizonte de la complejidad, al tiempo que hace evidente que no es suficiente la aplicación o repetición de un sistema sea Kantiano, Leibniziano, o escolástico para enfrentar esta complejidad. Pero aún es un desarrollo en el cual se hacen listas de problemas, todavía no se ha dicho nada acerca de lo real.

Filosofías del proceso precursoras de la reología

En concreto señalaremos algunas aportaciones que sirven para hacer frente a la complejidad desde las filosofías del proceso¹⁹. Es de agradecer el esfuerzo realizado por estas filosofías procesualistas, en tanto supone un avance para desembarazarse de la idea de sustancia y su “independencia consecuencial”²⁰ y porque nos otorgan posibilidades de seguir avanzando para dar cuenta de la complejidad.

En general las filosofías del proceso sostienen que la realidad deviene y que por ello sus estructuras son dinámicas. Si bien sus principales autores no han podido desligarse totalmente de resabios sustancialistas que es en lo que consiste los límites de estas propuestas.

Por parte de *Whitehead* como padre de las filosofías del proceso, concibe su filosofía como una “filosofía del organismo” como la llamó en *Proceso y realidad*²¹. Aquí organismo se opone a mecanismo. Entiende que la realidad es su actividad y la base de esa actividad las llamó “*actual entities*”, entendidas como la cosa real final del cual el mundo está hecho. No hay nada más allá detrás de estas entidades. Si bien la idea de entidad guarda cercanía con la filosofía clásica, su idea de “*actual*” *efectividad* presenta interés por suponer una superación de la visión sustancialista, como lo muestra al decir que estas entidades son gotas de experiencia, complejas e interdependientes. Si estas entidades base son dinámicas lo que se monta sobre ellas es un proceso, así el mundo entero es un proceso. Ellas se relacionan en un sentido fuerte, lo que

¹⁹ SIERRA-LECHUGA, 2020a. p. 161-217.

²⁰ *Ib.*, p. 162.

²¹ WHITEHEAD, 1956.

llama *prehensiones* y forman *sociedades*. Sin embargo, el límite está que estás *prehensiones* siempre exigen unas entidades actuales de base, por lo que su relación fuerte ya no será estructural, y la estructura de la entidad ya no será dinámica, por esa división entre actividad y estructura de resabio sustancialista. Habrá una anterioridad de la entidad respecto de la actividad²².

El caso de *Bohm*, por su parte, muestra su noción de “orden” como el conjunto de diferencias similares. Con el ejemplo del muro donde cada ladrillo se junta con sus similares, pero en su diferencia constitutiva forman un muro. Se pueden ordenar uno respecto del otro, conservando su diferencia específica y así forman una estructura unitaria de diferencias.

“Las cosas, los objetos, las entidades son abstracciones de lo que es relativamente constante de un proceso de movimiento y transformación”, son como las formas que se adivinan en las nubes que poseen una estabilidad relativa. Las estructuras son el orden constitutivo de órdenes constitutivos, conjuntos de diferencias similares de conjuntos de diferencias similares, como la habitación formada por muros y los muros formados por ladrillos²³.

Las estructuras deben entenderse de forma *dinámica* cuando las relaciones son relevantes a ese tipo de proceso se le llama “función”. Es un cambio significativo en la idea de función, ya no es una cantidad que varíe habiendo pasado por una operación, sino que se trata de una transformación de estructuras, como la función del estómago que transforma las estructuras de las proteínas. *Bohm* no da por sentada la existencia continuada como si buscara la metafísica sustancialista en la sustancia segunda. Así las cosas, no reposan sobre sí mismas, sino que resultan ser procesos en análisis posteriores.

El caso de *Rescher* en su trabajo *Process Philosophy*²⁴, aporta la idea que los procesos no necesitan de sujetos por lo que todo es proceso y no se hace referencia ya a sustancias, que siempre se presenta como sujeto de inhesión o sujeto de predicación. Lo que no significa que no tengan materia, sino que las cosas son constituidas en procesos. No son las relaciones que requieren los relatos, sino al contrario los relatos requieren relaciones.

Pues con estas ganancias de la filosofía del proceso de la realidad como que los procesos no necesitan sujetos -*Rescher*-, ya que las cosas no son relatos previos a los que superviene el

²² SIERRA-LECHUGA, *op. cit.*, p. 172-183.

²³ *Ib.*, p. 184-190.

²⁴ RESCHER, 2000.

proceso -Bohm-, sino que se constituyen procesualmente son su actividad podemos pasar a la propuesta esbozar la propuesta reológica de cara a la complejidad²⁵.

3 La propuesta reológica: La realidad es estructura

Ensayaremos en este apartado resumir en sus puntos principales una explicación que estimamos capaz de dar cuenta de **la complejidad de lo real**, bajo la inspiración de la filosofía zubiriana, en línea de su fundamentación, después de haber mostrado en un primer momento la presencia de la complejidad, el instalarnos en el horizonte de la complejidad algún desarrollo insuficiente y algunos desarrollos que hacen de precursores de la reología.

Así las “cosas” no son sujetos, ni de inhesión, ni de predicación. No son sustancias con su independencia y sus propiedades consecutivas. Se trata más bien de sistemas. Son *sistemas de notas*.

¿Qué quiere decir esto? por un lado *nota* quiere decir propiedad en su sentido más lato “todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella ‘en propiedad’, como algo ‘suyo’”²⁶. Pero a diferencia de una visión sustancial donde la sustancia posee unas propiedades, el soporte de propiedades, pero las notas no son algo que se tiene, sino algo en que se es: “la nota no se ‘tiene’, sino que se ‘es’ en ella”²⁷. Con el famoso ejemplo de la dureza de la piedra, la piedra *es* dura no tiene dureza. Se trata de una inversión de la visión clásica donde las propiedades son tales sólo si están en un sujeto, cuando aquí es la sustantividad es la que se expresa en sus notas, son las notas mismas en sistema sustantivo²⁸.

Es interesante porque ahora no se trata de inherencia a un sujeto, sino que las notas son coherentes estructuralmente. De allí que las notas sean relativas a *sistemas dinámicos* lo que nos dice la evidencia disponible que son las cosas. Las notas son *caracteres* de las cosas, son notificaciones suyas. Las cosas están presentes en sus notas se actualizan en ellas, hacen notar lo que la cosa es realmente. Es un carácter en que la cosa se actualiza realmente²⁹.

²⁵ SIERRA-LECHUGA, *op. cit.* p. 190-217.

²⁶ ZUBIRI, 1998b. p. 104.

²⁷ *Ib.*, p. 492.

²⁸ SIERRA-LECHUGA, C. TRUJILLO-CAÑELAS, 2021, p. 52.

²⁹ *Ib.*, 53.

Fijemos la atención en el *sistema*, esto es fundamental, quiere decir que cada nota es *nota-de*. Donde ese “de” señala el carácter sistemático, es nota del sistema. Esto es cada nota está puesta en función de todas las demás y del todo de las demás. De allí que se trate de coherencia no inherencia, pero es importante no entenderlo como una mera yuxtaposición de notas, o notas que se añade una a la otra, sino que es la unidad intrínseca. “la cosa no es verde, más pesada, más caliente, etc., sino que es una unidad intrínseca. Es lo que llamamos sistema”³⁰.

Los sistemólogos entienden por sistema “un complejo de elementos interactuantes”³¹- Bertalanffy- o un “complejo cuyos componentes están interrelacionados en lugar de aislados”³² -Bunge-, “let’s call a ‘system’ a collection of objects with certain properties and relations” -Psillos -³³. Zubiri afirma que “un sistema es un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes”³⁴. En cada una de ellas se subraya la importancia de la interrelación, interacción, o conexiones, que hoy los complejólogos llaman relevantes o vinculantes.

Un sistema, es así un “complejo estructural”, no primeramente un complejo de elementos estructurados sino un *complejo de las estructuras* como tales. Un complejo de meros elementos es un “conjunto”, no un sistema. O en rigor, mientras que la “nota” es el carácter en el cual se está actualizando el sistema (la cosa, la sustantividad), lo crucial está en el “de”, que es la estructura por la cual se está actualizando el sistema (la cosa, la sustantividad).

Por ello insiste Zubiri: “En el ‘de’ es en lo que consiste el sistema en cuanto tal”³⁵ y “la estructura es la actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas”³⁶. Lo crucial es que gracias a la estructura como sistema se hace presente, se actualiza, sin estructura un mero conjunto de elementos no hace sistema, no se actualiza como sistema. Volvamos a la piedra: una piedra se actualiza, se hace presente, en su nota-dureza, pero no se actualiza como dura por su dureza sino por su estructura molecular mineral que hace que su materia esté en determinada fase: la sólida.

³⁰ ZUBIRI, 2012. p. 31.

³¹BERTALANFFY, 1989. p. 55.

³² BUNGE, 2012. p. 29

³³ PSILLOS, 2006, p. 563.

³⁴ ZUBIRI, 1998b, p. 146.

³⁵ ZUBIRI, 2012. p. 31.

³⁶ ZUBIRI, 1998a. p. 37.

Tenemos por un lado la “nota” que es la que actualiza el sistema. Por otro lado, la “estructura” es por la que se actualiza el sistema, por último, el “sistema” como el complejo estructural, la “unidad estructural” de las notas. Con esto tenemos aclarados los tres conceptos básicos. Si la sustantividad es el sistema de notas y ya hemos aclarado estas tres nociones, podemos dar una definición más explícita y decir que la sustantividad como *un complejo estructural de caracteres en los que se actualiza ese mismo complejo estructural entero*³⁷. La sustantividad tiene como razón formal su suficiencia constitucional, que tiene en virtud de ser *un sistema de notas*, no ya en virtud de un sujeto o un *hypokeimenon*.

La estructura o el complejo estructura es lo principal ya que su efecto formal *respecto de las notas es hacer sistema*, o como dice Zubiri: “el efecto formal y propio de una estructura sobre las notas [es] el indicarles una posición determinada dentro del sistema”³⁸.

Una de las tesis fuertes de la reología, siguiendo la línea de Zubiri, no postulada sino hallada, es que *la realidad consiste en ser estructura dinámica* o, como dijo Zubiri en un lenguaje técnico, es “un de suyo que consiste en dar de sí”, un sistema de estructuras dinámicas (siendo ella misma estructura dinámica) y que, por tanto, metafísicamente hablando, esto es, fundamentalmente hablando, las estructuras son lo reológicamente fundamental. No los objetos, las sustancias o las «cosas» en ese sentido. Reológicamente las cosas son estructuras estructuradas por dinámicas de estructuras estructurantes.

Conclusión

Nos propusimos en la comunicación ver la urgencia de un tratamiento metafísico o fundamental que diera cuenta de la complejidad de lo real para ello constatamos la presencia de la complejidad, la instalación en el así llamado “horizonte de la complejidad”, para luego revisar algún ejemplo del tratamiento de la complejidad de lo real que estimamos insuficiente, así como algunos desarrollos en las filosofías del proceso que podemos señalar como “precursoras” de la reología. Para en el último apartado presentar sintéticamente la realidad como estructura dentro de la propuesta reológica como una herramienta robusta para afrontar la *complejidad de lo real*, en línea con el legado filosófico de Zubiri.

³⁷ SIERRA-LECHUGA, C. TRUJILLO-CAÑELAS, G. *op. cit.*, p. 53-55.

³⁸ ZUBIRI, 1998b, p. 57.

Queda claro que ante este cambio de paradigma la filosofía se encuentra de nuevo ante el problema de la realidad que no se soslaya sólo con una consideración epistemológica, así como ya no son suficientes la mera aplicación de un sistema filosófico sea cual sea.

La idea antigua de realidad pende de la noción de sustancia como independiente, y como base de propiedades consecuentes. Las cosas reales hoy acusan otra cosa y nos llevan a ver como lo crucial son las estructuras. *La realidad consiste en ser estructura dinámica* y desde estas herramientas presentadas en síntesis se tendrá que ir a cada caso y realizando una probación.

Referencias

- AA. VV. *Philosophy of Complex Systems*. Oxford: Cliff Hooker, Elsevier, 2011.
- BERTALANFFY, L. *General Systems Theory*. New York: George Braziller, 1968.
- _____. *Teoría general de los sistemas*. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BUNGE, M. *Ontología II: Un mundo de sistemas*. Barcelona: Gedisa, 2012.
- DESCARTES, R. *Discurso del método*. Madrid: Gredos, 2011.
- HEYLIGHEN, F., CILLIERS, P. & GERSHENSON, C. *Complexity and Philosophy*, 2006. Disponible en: <https://arxiv.org/ftp/cs/papers/0604/0604072.pdf>. Acceso en: 20 sep. 2023.
- MITCHELL, M. *Complexity: A Guided Tour*. New York: Oxford University Press, 2009
- PRIGOGINE, I. STENGERS, I. *La nueva alianza: Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- PSILLOS, S. The Structure, the Whole Structure, and Nothing but the Structure? In: *Philosophy of Science*, 73, Chicago, The University Chicago Press, December 2006
- RESCHER, N., *Complexity. A Philosophical Overview*. New York: Routledge, 2019.
- SIERRA-LECHUGA C. Metafísica del proceso, ¿precursoras de la reología? El caso de Whitehead, Bohm y Rescher. In: AA. VV. *Evoluciones Metafísicas*. Permanencia, Emergencia y Diálogo. Caracas: Rivero Blanco Editores, 2020a. p. 161-217.
- _____. Reología y razón impura. In: *I Colóquio Filosófico teológico Xavier Zubiri: Interfaces – ANAIS*, COSTA, V. (Ed.), BERNARDES, M. MEINHARDT, G. NOBRE, J. (Coed.), 2020b, São Paulo: Pontificia Universidade Católica de São Paulo. p. 27-38.

_____. Estructura trascendental de lo real. In: *Revista de Filosofía Fundamental*, Madrid, n. 1, mayo-agosto (2022a), p. 115-219. Disponible en: <https://filosofiafundamental.com>. Acceso en: 20 sep. 2023.

_____. ¿Qué es reología? Breve tratado de reología apto para todo público. In: *Revista de Filosofía Fundamental*, Madrid, n. 2 (2022b), septiembre-diciembre, p. 111-241. Disponible en: <https://filosofiafundamental.com>. Acceso en: 20 sep. 2023.

_____. [Ἡ οδός πέφυκε una herramienta histórica para la metafísica contemporánea](#), In: *Ápeiron*. Estudios de filosofía, Madrid, n. 18, abr. 2023, pp. 101-124.

SIERRA-LECHUGA, C. TRUJILLO-CAÑELAS, G. Un asunto pendiente: las notas sistemáticas de la sustantividad. In: *Post filosofie*, Bari, n. 14 (2021), p. 43-70.

WHITEHEAD, A. N. *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Losada, 1956.

ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1998a.

_____. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1998b.

_____. *Naturaleza Historia Dios*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2004.

_____. *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2012.

A estrutura dinâmica da Liturgia à luz do realismo zubiriano

The dynamic structure of the Liturgy in the light of Zubirian realism

João José Bezerra*

Resumo: Pensar a estrutura dinâmica da Sagrada Liturgia da Igreja à luz do pensamento de Xavier Zubiri não significa apenas um “grande feito de uma interface filosófica-teológica”. Estamos frente a *redescoberta de um novo horizonte intelectual* completamente diverso do que estamos habituados a ler e a escrever sobre o que é a liturgia da Igreja como algo dinâmico “*em e por si mesma*” como afirma Zubiri em sua Trilogia da Inteligência Senciente. Sendo assim, o pensamento de Zubiri é um horizonte distinto da reflexão teológica atual acerca da liturgia. Ele nos provoca a partir da própria realidade como coisa real numa abertura transcendental rumo ao seu verdadeiro fundamento que é Deus e “*prius*” de toda estrutura e dinamismo simbólico-ritual da liturgia da Igreja.

Palavras-chave: Dinamismo; Estrutura; Liturgia; Realidade.

Abstract: Thinking about the dynamic structure of the Church's Sacred Liturgy in the light of Xavier Zubiri's thought is not just a "great feat of a philosophical-theological interface". We are facing the rediscovery of a new intellectual horizon that is completely different from what we are used to reading and writing about the Church's liturgy as something dynamic "in and of itself", as Zubiri states in his Trilogia of Sentient Intelligence. As such, Zubiri's thought is a different horizon from current theological reflection on the liturgy. He provokes us to start from reality itself as a real thing in a transcendental opening towards its true foundation, which is God and the "prius" of every structure and symbolic-ritual dynamism of the Church's liturgy.

Keywords: Dynamism; Liturgy; Reality; Structure.

Introdução

A presente comunicação realizada durante o IV Congresso Internacional Xavier Zubiri: 40 anos depois face ao século XXI, promovido pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção na cidade de São Paulo entre os dias 12 e 14 de setembro de 2023, lançou novos precedentes e inúmeras interrogações e provocações tanto para o campo da reflexão filosófica como para o campo da reflexão teológica. Podemos afirmar que se trata de um “feixo” de luz, ou para ser mais preciso, um “divisor de águas” daquilo que até agora chamamos de reflexão

* Doutor em Liturgia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP.

Email: padrejoaojose@hotmail.com

filosófica e teológica. Zubiri com seu pensamento inovador e provocador nos impulsiona a encontrar novos caminhos para que a filosofia e a teologia sejam de fato uma *filosofia da realidade* e uma *teologia da realidade*. Em tudo isso Zubiri se apresenta como inovador em seu pensamento e em seus conceitos.

1 Contribuição do pensamento filosófico de Zubiri

No que diz respeito ao seu pensamento inovador, Costa afirma:

Teologia e filosofia sempre estiveram em estreita proximidade, embora o jargão *ancilla Theologiae* não tenha sido proveitoso para nenhuma das duas, como diz Pintor Ramos. O referido autor faz uma crítica à própria filosofia, que, no seu intercâmbio com a teologia, pode ter falhado “ao introduzir mediações entre ela [a filosofia] e a realidade”. Já questionava Zubiri, nos seus anos vinte do século passado; “Como é possível que afastando-nos da realidade cheguemos a ter um conhecimento mais perfeito dela”? Porém, “a teologia não pode e nem deve prescindir da metafísica”. Mas não se trata da metafísica tradicionalmente entendida, pois aquela metafísica está em crise desde a segunda metade do século XIX, como afirmam, Tejada e Cherubin. Heidegger tenta encontrar uma solução quando segundo Gracia, “pensou sempre que o ser não é ente, e que tratar de conceituá-lo com as categorias próprias dos entes é confundir o “ontológico” com o meramente «ôntico», o grande mal da metafísica ao longo dos séculos. (COSTA, 2020, p. 34)

Acerca destes pontos que a filosofia de Zubiri se constitui um pensamento inovador tanto para o campo da filosofia como da teologia e que ambas sempre caminharam juntas na história lado a lado na busca da realidade primeira das coisas existenciais. Ainda, procurando responder o que as coisas são de verdade na sua essencialidade e na sua constituição real, tanto naquilo que concebemos ou afirmamos como real, bem como as próprias realidades que também afirmamos ou concebemos como divinas. Bernardes afirma:

O caminho tomado por Zubiri é mais radical, sendo ao mesmo tempo, mais básico: trata-se de ir ao encontro da experiência originária, isto é, da facticidade. O autor pretende ir além dos pressupostos para realizar descrições mais precisas do que é dado em um processo de intelecção que nunca se esgota. Nesse sentido, sua noção central será a realidade, ainda mais básica e primordial que o sentido; as coisas não possuem, no primeiro momento, um sentido, mas uma realidade. Trata-se de uma expressão da escolástica tardia que aponta para “o que está fora” do sujeito (o *ens reale* entendido em

contraposição ao *ens rationis*); contudo, o que Zubiri afirma sobre a realidade está muito distante do pensamento escolástico. (BERNARDES, 2022, p. 16).

A filosofia “madura” de filósofo espanhol Zubiri se constitui por si mesma um “novum” frente a filosofia clássica que possui suas raízes na filosofia platônica e aristotélica, chegando até grandes pensadores da filosofia moderna como Heidegger, Kant e Husserl. A novidade do pensamento zubiriano é à sua maneira de pensar a realidade a partir de categorias novas como a apreensão primordial de realidade: movimento intelectualivo direto, imediato e unitário. Trata-se de um único ato que se “desdobra” enquanto movimento dinâmico em outros momentos ulteriores, ou seja, impressão de realidade que constitui formalmente a base de todo sentir senciente. O sentir zubiriano de realidade é um sentir intelectualivo. Por sua vez, o sentir senciente tem como fundamento o sentir a realidade e se constitui por si mesmo como uma nova via de inteligência não só para repensar a noção da realidade enquanto “locus” da manifestação real de Deus na história, mas também de tudo aquilo que se conceitou ao longo da tradição sobre esse Deus que se revela na história. Deus não é um conceito, mas realidade e fundamento transcendental de todas “as realidades”. Sendo assim, para Zubiri, a realidade é a via excelente para se chegar ao conhecimento de cada coisa real e o seu fundamento que é o próprio Deus.

2 Interface entre a Teologia litúrgica e o pensamento filosófico de Zubiri

Naquilo que se refere a Sagrada Liturgia, Zubiri nos oferece uma grande contribuição ou nos apresenta uma “nova via” para a Teologia Litúrgica refletir sobre a sua realidade ou o que essa é em realidade: uma resposta que os grandes teólogos da Sagrada Liturgia sempre almejavam e que ainda está em curso. Assim como nos afirmou Bernardes, aquilo que Zubiri concebe como real é apenas pressuposto da sua verdadeira realidade. Podemos dizer que assim como toda a qualquer realidade sentida, a Liturgia da Igreja possui um princípio intelectualivo fundamental no qual todos os que tomam parte dessa estrutura dinâmica estão implicados.

A Liturgia da Igreja como realidade revelada e sentida da Igreja também está implicada nesse processo senciente a qual devemos considerar com muita seriedade em toda a sua estrutura e dinamismo, já que é a partir dessa estrutura e dinamismo que os fiéis batizados e não batizados, fazem a experiência intelectualiva do Mistério Pascal de Cristo. A realidade da liturgia é propriamente um despertar interior, ou seja, trata-se de uma realidade complexa em sua

estrutura mesma e em seu dinamismo próprio que provoca uma suscitação interior ou uma excitação interior às vezes em dimensões exógenas ou endógenas. Zubiri vai afirmar:

O sentir como processo não é somente uma atividade fisiológica, mas é o processo que constitui a vida, de certo modo inteira, do animal. Com as mesmas excitações, o animal executa ações sumamente diversas. Essas ações não são determinadas somente por uma atividade fisiológica, mas por tudo o que o animal apreende sencientemente, como, por exemplo, uma presa etc. (ZUBIRI, 2011, p. 12).

O sentir como processo senciente intelectual constitui a base e o fundamento do aprendizado não somente para situar o homem em meio as outras realidades que o afetam para distingui-las, mas também para viver e compreender a sua funcionalidade em relação as outras coisas reais. Uma determinada coisa não está só “flutuando” vagamente na realidade, mas pelo contrário, todas estão em relação de funcionalidade e essa relação é vital para a vivência do ser humano. Da mesma forma que se pode aprender algo da apreensão senciente de uma presa, também todo e qualquer sujeito implicado nas ações litúrgicas da Igreja, apreendendo sencientemente o Mistério Pascal, fonte e ápice da vida litúrgica da Igreja (LG, 11), também são suscitados e excitados num determinado nível, seja ele exógeno (externo) ou endógeno (interno), o que vai desencadear na vida toda do apreensor um processo intelectual senciente. O processo senciente é esse desvelar interior que tem como ponto de partida a própria realidade em direção à algo de grande. Na linguagem zubiriana, trata-se do processo intelectual que parte da realidade que afeta o apreensor em direção ao fundamento da própria realidade que o está afetando sencientemente. Uma vez instalado na realidade litúrgica no momento celebrativo, a própria estrutura e o dinamismo dessa estrutura nos impulsionam com força para o seu fundamento. A realidade não só tem o poder de me instalar nela, mas também tem o poder de nos lançar cada vez mais para dentro dela em direção ao seu fundamento. Garcia afirma:

Ao agir, o homem encontra uma determinação por parte da realidade de caráter “físico” – Zubiri o contrasta com “intencional” – o que o faz estar em frente a ela. E essa determinação física é o que Zubiri chama de “dominação”. Ou seja, o o homem, além de dispor da realidade, se encontra com essa realidade que se lhe impõe, o “domina” daí a palavra “dominação”. Portanto, o homem não só conta com uma realidade ineludivelmente, não só tem a

realidade a sua disposição, se não que se impõe necessariamente desde a sua disponibilidade¹. (GARCIA, 2002, p. 29)

Dessa mesma forma, a realidade do Mistério Pascal exerce sobre todos os sujeitos celebrantes um poder de dominância ou de dominação com toda a sua estrutura e dinamismo e que, por sua vez, vai provocar um processo senciente intelectualivo segundo a intencionalidade do sujeito envolvido. O fato de estar em frente dessa realidade que o domina já implica um processo senciente. Caberá ao homem como “animal de realidades” querer ir mais além da própria realidade que o afeta. Neste caso, o Mistério Pascal que é o fundamento da realidade litúrgica que interroga, a partir desse processo senciente, o que a Liturgia da Igreja e seu Mistério Pascal são em realidade. Somente a partir dessa provocação, o homem como “animal de realidades” poderá não só determinar o que a Liturgia e o Mistério Pascal são em realidade, bem como determinar a funcionalidade dessa dessas realidades para sua vida cotidiana. Para Zubiri, o simples fato do homem estar diante dessa realidade e instalado sencientemente nela já implica um determinado conhecimento, é o que Zubiri chama de momento radical da apreensão de realidade. Zubiri afirma sobre esse momento primordial intelectualivo:

Inteligir é sempre e somente apreender a realidade. Entender é somente um ato especial de intelecção, isto é, um ato entre outros de apreensão de realidade. Os demais atos em especiais de inteligência são atos para apreender mais e melhor a realidade, que dizer para inteligir melhor. (ZUBIRI, 2011, 181)

A força imperiosa e de dominância do poder da realidade sobre o apreensor já implica esse primeiro momento que é o simples aprender a realidade como ela se apresenta sem nenhum processo secundário ou tentativas de raciocínio em busca de afirmação. A apreensão constitui a meu modo de ver o momento mais radical e determinante do processo senciente porque quanto mais apreendo, mais entendo melhor a realidade na qual estou instalado sencientemente. Pelo simples fato de estar instalado na realidade já obtemos algum conhecimento primário. Por assim dizer, a experiência ritual do Mistério Pascal, assim como acontece em todas as outras realidades, possui uma forte dimensão do sentir humano e da intelecção como um único ato intelectualivo: Liturgia não é só sentir é também inteligir. Zubiri afirma: “Vertido para a realidade,

¹ Tradução nossa.

o homem é por isso animal de realidades: sua inteligência é senciente, seu sentimento é afetante, sua volição é tendente” (ZUBIRI, 2011, p. 208). Por outro lado, López afirma acerca desse dado intelectual que está presente na liturgia:

A teologia se serviu da liturgia como prova de uma determinada doutrina ou de um dado de fé. No entanto, a questão é dar destaque à coincidência entre o objeto da liturgia, enquanto celebração da fé. Esse objeto é o mistério ou acontecimento salvífico que se faz eficazmente atual num regime de sinais. (LÓPEZ, 2006, p. 476).

É preciso considerar que quando se fala de “esforço” intelectual senciente não se trata de um ‘debruçar’ sobre uma “escrivadinha com papel e caneta na mão”, mas sim de um adentrar na realidade na medida em que eu a aprendendo mais e mais essa realidade. Em outras palavras, a realidade basta por si mesma. Costa nesse sentido, aplicando o pensamento de Zubiri para uma recuperação litúrgica à luz dos princípios fundamentais do Concílio Vaticano II da grande recuperação do dinamismo da liturgia frente a um forte “rubricismo” afirma:

A liturgia é ação ritual da Igreja, que por meio de *ritus et preces* atualiza a salvação em andamento na história e na vida de cada pessoa. Para isso a liturgia, em seu cristocentrismo trinitário, é dinâmica por natureza. Portanto, não precisa de nenhum adendo extra-ritual para sua eficácia, pois tornam-se interferências equivocadas que ferem o direito litúrgico dos fiéis de participar de uma liturgia autêntica e de qualidade. Por meio dos ritos, a liturgia significa e “realiza” o que significa. (COSTA, 2019, p. 697).

A realidade da liturgia, por sua vez, definida como *Ritus et Preces* é uma realidade muito mais complexa e abrangente, o que implica também toda uma dimensão simbólica e de sinais visíveis que compõe uma parcela vital da realidade humana. A estrutura da realidade da liturgia implica desde o complexo de *ritus et preces*, símbolos, sinais e a realidade na qual está inserido e a o próprio homem enquanto realidade num dinamismo de alteridade, reciprocidade e funcionalidade. Costa a respeito da complexidade da liturgia da Igreja vai afirmar:

O espaço litúrgico é uma nota aderente de grande peso para a arquitetura do ambiente celebrativo. Vamos, com Zubiri, percorrer as formas do dinamismo da realidade para compreender o dinamismo do espaço litúrgico e da ação litúrgica. Tal dinamismo tem cinco modalidades: *Variação, Alteração, Mesmidade, Suidade e Convivência*. (COSTA, 2019, p. 707).

Costa bem intuiu que a realidade da liturgia é apenas um “adendo” de uma realidade muito maior que é o Mistério Pascal que, por sua vez, é atualizada por meio desse complexo de preces e sinais que a Igreja custodiou ao longo dos séculos; e que deve ser continuamente custodiada por nós hoje que temos a tarefa de anunciar o Mistério Pascal e anunciá-lo e manifestá-lo ao mundo como epifania por meio das celebrações litúrgicas da Igreja.

Conclusão

Podemos concluir que Zubiri nos apresenta uma nova via de reflexão para pensar toda a ação ritual da Igreja, bem como a sua verdade dogmática acerca do Mistério Pascal de Cristo que constitui o “epicentro” fundamental sem o qual os ritos e as preces da Igreja perdem a sua razão de ser e seu dinamismo fundamental. Por meio do seu conceito fundamental de realidade e do processo senciente implicado na mesma é possível compreender a Liturgia da Igreja como algo a mais muito além do que um aglomerado de *ritus et preces*. Através de seu pensamento, estabelecendo uma interface entre Filosofia e Teologia Litúrgica, passamos a nos aproximar da afirmação de que a ação ritual da Igreja em cada uma de suas notas constituintes coloca diante do fiel apreensor a realidade “*em e por si*” sem qualquer interferência ou mediação da realidade do Mistério Pascal. Se superar “intuição” e “compreensão” como meros instrumentais ou aglomerados de ritos para serem manipulados, mas parte integrante e constitucional desse grande mistério da salvação que se dá em toda sua força de imposição, desencadeia-se no apreensor um processo senciente intelectual o tornando cada vez mais sujeito consciente e ativo do mistério da sua salvação e de toda a humanidade.

Referências

BERNARDES, M. *Introdução a Xavier Zubiri*. Pensar a realidade. São Paulo: Paulus, 2002.

COSTA, V. A estrutura dinâmica da liturgia: uma abordagem na perspectiva do realismo de Xavier Zubiri. In: *PQTEO*, v. 23, n. 63, p. 697-717, set./dez. 2019.

_____. Zubiri no Brasil: enconbrimento e descobrimento: In: BERNARDES, M. COSTAS, V. NEVES, M. (Orgs.). *Xavier Zubiri: Interfaces*. São Paulo: Ideias & Letras, 2020. p. 33-57.

GARCIA, J. J. El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos. In: *The Xavier Zubiri Review*, Washington, v. 4, p. 19-66, 2002.

LÓPEZ MARTÍN, J. *Teologia, história, espiritualidade e pastoral: a liturgia da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2006.

TEJADA, F. CHERUBIN, F. *O que é a inteligência: filosofia da realidade em Xavier Zubiri*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2016.

ZUBIRI, X. *Inteligência e Realidade*. São Paulo: É Realizações; 2011.

Contribuição de Xavier Zubiri no processo de formação humana integral

Xavier Zubiri's contribution to the process of integral human formation

*José Aguiar Nobre**

Resumo: O processo de formação humana integral reivindica uma dedicação e perspicácia dos agentes envolvidos nesse sinuoso processo. A presente investigação indaga: Qual a contribuição dos conceitos de Xavier Zubiri para a educação humana integral? A metodologia de pesquisa está circunscrita à pesquisa bibliográfica. No percurso da discussão observamos que há uma ampla contribuição da obra zubiriana para o processo de educação humana integral. Os resultados esperados apontam que os herméticos conceitos zubirianos podem sim contribuir para a formação humana na medida em que houver uma perspicácia e maleabilidade dos envolvidos no processo educacional.

Palavras-chave: Xavier Zubiri; Formação humana integral; Apreensão; Inteligência Senciente; Atualidade.

Abstract: The process of integral human formation demands dedication and insight from the agents involved in this winding process. This investigation asks: What is the contribution of Xavier Zubiri's concepts to integral human education? The research methodology is limited to bibliographical research. During the discussion, we observed that there is a broad contribution from Zubiri's work to the process of integral human education. The expected results point to the fact that Zubiri's hermetic concepts could contribute to human formation if those involved in the educational process are perceptive and malleable.

Keywords: Xavier Zubiri; Integral human formation; Apprehension; Sentient intelligence; Actuality.

Introdução

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ Brasil). Docente da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP Brasil).

E-mail: nobre.jose@gmail.com

O presente texto tem a pretensão de aproximar dos textos do filósofo espanhol, Xavier Zubiri¹, mediante o viés da formação humana integral². Desse modo, fica claro que quando nos referimos à categoria da formação humana integral, nos referimos àquela em que leva em conta uma perspectiva de totalidade dos valores inerentes ao humano. Isto é, que sejam formados seres humanos realizados, respeitadores de todos, indistintamente. Em outras palavras, a formação humana integral que aqui entendemos circunscreve-se àquela em que o ser humano se sabe inacabado através do tempo, aberto para o novo e sempre em busca da aquisição do conhecimento e da melhoria constante. A partir de uma metodologia de trabalho que tem um olhar interdisciplinar: educacional, teológico e filosófico, procuraremos evidenciar um certo entendimento da sua contribuição no processo educativo. Isso será feito a partir de alguns conceitos cunhados pelo próprio filósofo, como apreensão, inteligência senciente, atualidade e sentir, dentre outros, a fim de que seja possível evidenciar a atualidade e relevância do filósofo em questão para os tempos hodiernos. Recordamos ainda que, de modo intencional, e tendo plena consciência de que são autores de diferentes matrizes teóricas, que refletem a partir de contextos, épocas e realidades absolutamente diferentes, aqui traremos vários pensadores tais como Anísio Teixeira e Pierre Bourdieu.

Entre esta pequena introdução e as considerações finais, o texto está assim subdividido: (i) Noção de inteleção e apreensão na construção do conhecimento; (ii). A inteligência senciente no processo formativo do ser humano.

1 Noção de inteleção e apreensão na construção do conhecimento

Argumentamos que a busca pela formação humana integral reivindica um olhar atento a todas as possibilidades de contribuições advindas dos mais diversos pensadores. Nesse sentido é que a escolha da temática da formação humana integral desenvolvida na presente pesquisa

¹ Xavier Zubiri, filósofo espanhol, nasceu em 04 de dezembro de 1898, em San Sebastian, país basco, e faleceu em 21 de setembro de 1983 em Madri. Fez um itinerário intelectual admirável. Conhecedor da filosofia em geral, como professor de História da Filosofia que foi, lidou diretamente com a filosofia do seu tempo, dialogou com as mais diversas ciências em busca das respostas rigorosamente precisas para as questões que o inquietavam.

² Com a expressão educação humana integral compreendemos aquela que assume “um modo de ajudar a construir sujeitos autônomos e felizes, (...). A integralidade, como princípio, supõe que a ação de educação da fé, do acompanhamento, resultado desse processo educativo, parta sempre do sujeito, ou seja, do jovem e da jovem, e das perguntas que ele e ela fazem para entender o mundo que lhes cabe viver e construir. Portanto, partimos do marco da realidade. A integralidade implica toda a pessoa, não somente as questões relativas a um campo da vida ou do conhecimento” (CELAM, 2013, p. 204).

recorre ao pensamento do filósofo espanhol Xavier Zubiri, a fim de que possamos haurir da sua hermética obra alguma contribuição. Entendemos que é sempre necessário buscar ajudas que possibilitem aos formadores atingirem um nível cada vez mais desejável de maturidade nesse processo de formação humana integral. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, cujo objetivo é localizar nos textos do filósofo espanhol uma inspiração que possa facilitar aos leitores uma genuína inteligência humana em face do real. O fio condutor da pesquisa é perpassado pela pergunta: como a obra de Xavier Zubiri pode contribuir no processo de formação humana integral? A nosso juízo, o autor possibilita entender que, o processo de adquirir inteligência é inerente à formação humana integral. Esta torna-se, na presente investigação, um caminho a ser traçado, uma meta a ser perseguida. Entendemos que o processo de inteligência é buscado de forma consciente no ser humano, mediante a aquisição do hábito de leituras. Contudo, as estatísticas e pesquisas³ realizadas no Brasil, têm mostrado que, com o tempo, o hábito de leitura entre os brasileiros, vem caindo. Isso, torna-se uma realidade que precisa ser enfrentada com um processo de tomada de consciência. Se faz mister recorrer às estratégias eficazes no combate à perda de hábitos de leituras, de onde advém parte da apreensão do conhecimento e inteligência. É possível argumentar que a formação humana integral possibilita às pessoas a busca constante do sentido da sua vida, mediante a via da inteligência. É possível notar que a leitura de Zubiri aponta que tanto o inteligir quanto o sentir vão fazendo com que o ser humano vá tomando consciência da sua teleologia, da sua vocação para o crescimento/aperfeiçoamento. Entendemos que o trabalho de base na procura constante da aquisição de uma melhor formação integral se faz necessária em todos os tempos e lugares, a fim de possibilitar a consciência humana do seu papel de autocrítico no dinamismo da história; papel de extrema importância na constituição e construção de um mundo justo, solidário fraterno inteligível.

³ “Jovens leem mais no Brasil, mas hábito de leitura diminui com a idade. (...) se lê menos com o aumento da faixa etária, e é esse um dado desastroso, (...). Crianças e adolescentes concentram as maiores populações de leitores na população. Na faixa de 5 a 10 anos, 67% são leitores. O topo do índice está na faixa de 11 a 13 anos, com 84%, e diminui para 75%, entre os jovens de 14 a 17. A partir dos 18 anos, a taxa de leitores cai continuamente, até ser ultrapassada pela proporção de não leitores na faixa de 40 a 49 anos, em que 52% da população se declara como não leitora. Entre os brasileiros de 70 ou mais, apenas 27% afirmam ler livros”. (...), há um divórcio muito grande entre cultura de massa e cultura erudita. Quanto mais você afastar o cânone e aproveitar o imaginário da criança e do jovem para estabelecer ponte com a cultura erudita melhor. (...) Já que parcela importante dos pais e mães não são leitores, e crianças são alfabetizadas com pouco contato com a leitura, é preciso promover um trabalho de base”. (SOMBINI, 2019).

Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/seminariosfolha/2019/09/jovens-leem-mais-no-brasil-mas-habito-de-leitura-diminui-com-a-idade.shtml>. Acesso em: 22 fev. 2020.

Mediante o contato com a obra de Zubiri, é possível argumentar que o ato de intelecção perpassa exatamente pela tomada de consciência de algo que está presente. Ou seja, é pelo se dar conta do ato consciente, que se efetiva parte do processo de aquisição do conhecimento. A esse respeito argumenta o filósofo que: “a intelecção é certamente um dar-se conta, mas é um dar-se conta de algo que já está presente. Na unidade indivisa desses dois momentos é que consiste a intelecção” (ZUBIRI, 2011a, p 5). Vale ressaltar, que o ato de se dar conta e estar presente na consciência não são possíveis de serem identificados separadamente, isto é, eles estão inevitavelmente interconectados. A esse respeito, assevera Zubiri que:

Na intelecção me ‘está’ presente algo do que eu ‘estou’ me dando conta. A unidade indivisa desses dois momentos consiste, pois, no ‘estar’. O ‘estar’ é um caráter ‘físico’ e não apenas intencional da intelecção. (...). A unidade desse ato de ‘estar’ enquanto ato é o que constituiu a *apreensão*. Intelecção não é ato de uma faculdade nem de uma consciência, mas é em si mesma um ato de apreensão. A apreensão não é uma teoria, mas um fato: o fato de que me estou dando conta de algo que me está presente. A apreensão é, quanto ao momento do ‘estar presente’, um ato de captação do presente, uma captação na qual me estou dando conta do que é captado. É um ato em que se apreendeu o que me está presente precisa e formalmente porque me está presente. A apreensão é ato apresentante e consciente. Esse ‘e’ é justamente a própria essência unitária e física da apreensão. Entender algo é apreender intelectivamente esse algo” (ZUBIRI, 2011a, p. 6).

Ressaltamos que nesse processo de entender e de captar o que se entende por apreensão do conhecimento, percebemos a grandeza e a atualidade da literatura de Zubiri para a sinuosa tarefa da formação humana integral. De maneira especial, numa época em que as falsas notícias e compreensões equivocadas da realidade se fazem tão presente, ter esse entendimento do que realmente é entender, fará, indubitavelmente, toda a diferença no processo de constituição e difusão da verdade, da Boa Nova em contraposição às falsas notícias.

Aqui não se busca, apenas no processo de formação humana, meramente um conceito geral de intelecção. E, nesse sentido, argumenta o filósofo basco que: o “que procuramos é a índole constitutiva, isto é, a índole essencial da intelecção em e por si mesma. (...). o que procuramos é a índole ‘física’ da intelecção como tal. Um conceito geral não nos dá a realidade física mesma da intelecção” (ZUBIRI, 2011a, p. 7). Em outras palavras, no processo de apreensão da realidade, não se admite qualquer tipo de “achismo” e ou de opinião rasa, mas sim, uma capacidade de entendimento tal que, será sempre buscada a possibilidade de

transmissão daquela genuína verdade e não daquilo que não se tem certeza. Nos tempos hodiernos, em face de uma notícia, a pessoa com consciência bem formada, sabe que se faz necessário o genuíno distanciamento dos fatos, a fim de se verificar a sua veracidade, antes de simplesmente compartilhar. Assim se espera no proceder de uma pessoa portadora de uma formação integral: aquela que sabe e tem consciência do que é inteligir algo e da sua vocação para o reto agir. A obra do filósofo espanhol é importante pois esclarece que: “para inteligir o que uma coisa entre outras é em realidade, a primeira coisa que se deve fazer é ‘parar para considerar’ a coisa. E parar para considerar é antes de tudo uma espécie de suspensão intelectual, é um *tomar distância da coisa*, mas nela e desde ela mesma” (ZUBIRI, 2011b, p.58).

Por distanciamento, o filósofo espanhol entende que se trata tanto do momento individual quanto do campal que constitui a estrutura do desdobramento. E, quando a coisa é apreendida entre outras, é então dual. E, é nesse processo mediante o qual efetiva-se “a unidade em desdobramento é o que constitui formalmente a distância (ZUBIRI, 2011b, p. 59). Dito de outro modo, o processo de distanciamento não consiste em uma saída do sujeito do conhecimento para fora da realidade, pois isso seria impossível, mas trata-se, na verdade, daquele momento de uma apreensão que Zubiri chama de momento primordial da realidade. Isto é, daquela apreensão em que pode ser diferente se apenas captada individualmente. O filósofo espanhol, ao tratar da importância do distanciamento argumenta que:

Distância é só um momento dentro da coisa mesma. Não saímos da coisa, mas estamos ‘nela’. Não só não saímos da realidade, como não saímos nem da própria coisa real: a distância é um momento intrínseco da coisa, é algo nela mesma. Que é este momento? Neste distanciamento, seus dois momentos não estão correlativamente distanciados. (...), não saímos da coisa real mesma nem do campo de realidade, mas ficamos em seu momento campal para inteligir desde ele o que é em realidade seu momento individual propriamente dito. Vamos então na coisa real desde seu momento campal para seu momento individual, inteligimo-la campalmente. Isto é, percorremos a distância como momento interno da coisa, percorremos a dualidade como unidade em desdobramento (ZUBIRI, 2011b, p. 60).

O autor provoca um esclarecimento acerca do processo de conhecimento ou intelecção, mediante os conceitos de dar-se conta, do real por meio do distanciamento. Nesse interim, ele oferece o conceito de retração. Em outras palavras, ao explicar que para se ter conhecimento

do real, ninguém sai desse real, mas é lançado na realidade, Zubiri possibilita ao ser humano fazer o processo de autocrítica. Nesse sentido, faz-se a suspensão ou distanciamento para se chegar ao conhecimento mais genuíno possível. É como quando algo nos chama a atenção e, apenas ficamos com aquela “coisa” em mente. Deixamos um momento suspenso para depois irmos averiguar e reagir, tirar conclusões, decidir. “Esta suspensão é um movimento próprio: é um esforço que chamo de retração. Retração é intelecção da coisa real deixando em suspenso o que é em realidade. Tomar distância é, pois, definitivamente, ‘movimento de retração’” (ZUBIRI, 2011b, p. 61). Essa retroatividade do que é a coisa mesma em realidade é o que possibilita ao sujeito do conhecimento ser lançado pela coisa à realidade e fazer assim, o processo do despertar para aquilo que realmente pode retirar o ser humano do seu mundo de estagnação. Em outras palavras, ao ser humano despertado para o campo da realidade, a coisa em si, provoca no sujeito uma saída da sua ‘zona de conforto’ a fim de ir atrás da verdade genuína, cuja coisa real lhe provocou. Nesse sentido, a literatura do filósofo espanhol, provoca no ser humano, em processo de formação constante, um verdadeiro amadurecimento para se dar conta do mais apurado sentido da sua vida. E, aponta assim, para a importância de o sujeito fazer sempre o processo de adquirir aquilo que Zubiri chama de inteligência senciente.

2 A inteligência senciente no processo formativo do ser humano

Ao tratar de apreensão da realidade, no processo de maturidade da formação humana, a literatura zubiriana aponta para o processo da apreensão do inteligir e do sentir, que, a seu ver ficou sem ser tratado pela filosofia: “a filosofia não tratou de averiguar o que formalmente é o inteligir. Limitou-se a estudar os diversos atos intelectivos, mas não nos disse o que é inteligir. E o estranho é que o mesmo aconteceu na filosofia do sentir” (ZUBIRI, 2011a, p. 7). Para sanar essa questão argumenta o filósofo que se não se tem definido claramente o que é inteligir e sentir, o seu contrário também fica sem ser entendido. Para sanar tal lacuna, após já ter deixado claro que intelecção é um ato de apreensão, notamos que a obra zubiriana possibilita entendermos que “esse ato de caráter apreensivo pertence também ao sentir. Portanto, é na apreensão mesma enquanto tal que se deve fixar a diferença e a índole essencial do inteligir e do sentir” (ZUBIRI, 2011a p. 8). Em outras palavras, o que queremos dizer mediante a filosofia de Zubiri, é que não pretendemos abarcar o conceito geral de apreensão, mas apontar para a

importância do ser humano se saber possuidor da sua vocação para escolher a sua melhor ação e atuação. Isto é, no processo de aquisição genuína do conhecimento, esse ser humano não almeja esgotar qualquer questão, encerrar nenhuma discussão e ou fechar-se em qualquer conceito, pois se sabe consciente que a realidade sempre escapa algo a ser decifrado e apreendido. Nunca cairemos assim na tentação de uma mentalidade cristalizada. Desse modo, o ser humano saberá melhor analisar, em e por si mesma, a índole e o caráter *práxico* da apreensão sensível e intelectual da realidade no seu entorno. Nesse sentido, exemplifica o filósofo: “eu sinto a cor e entelijo também o que é essa cor. Os dois aspectos se distinguem neste caso, não como tipos, mas como modos diferentes de apreensão” (ZUBIRI, 2011a, p. 8). Este, processo consciente de análise entre sentir, perceber e inteligir é próprio de quem já fez o itinerário de encaminhamento e abertura para a busca constante de maturidade, cuja compreensão de si e da realidade que o cerca já se torna um processo normal. E, por que não dizer, agradável e desejado pelo sujeito do conhecimento. Ao mesmo tempo em que ele se sabe um ser inacabado através do tempo, se entende também alguém que é ontologicamente consciente da sua condição de ser senciente e inteligente.

Nesse sentido, entendemos que é aí que se efetiva a sua tese da inteligência senciente. Desse modo, evidencia-se assim, a sua importância e atualidade no processo de formação da consciência humana que seja crítico-reflexiva mediante o ato intelectual. Argumentamos que para que essa consciência senciente seja educada para captar a realidade mediante o uso adequado da sensibilidade, o ser humano necessita passar pelo processo de superação do “puro sentir animal cuja apreensão sensível também se faz presente. Em outras palavras, no processo de intelecção da realidade, se faz necessário “pôr diante dos olhos a apreensão sensível em e por si mesma, isto é, o que é sentir” (ZUBIRI, 2011a, p. 8). É isso que, a nosso juízo, também pode ser entendida como funciona a sensibilidade e perspicácia humana em face à apreensão da realidade. Em outras palavras, trata-se de um ser humano que alarga o olhar para uma religação do seu sentimento e pensamento na percepção da vida e da sua riqueza sempre misteriosa e, por isso mesmo, inesgotável. Ao atingir este patamar de apreensão da realidade, certamente, ao ser humano já lhe foi possibilitada uma capacidade de formação maleável e genuinamente integral. E, concomitantemente, este ser humano já se sabe em permanente e sinuoso processo de aprendizagem e consciência escatológica.

Para tecer reflexões acerca da inteligência senciente, inevitavelmente se vai perfazendo conscientemente o caminho demorado do processo formativo, para se chegar à condição do ser humano integral. Isso requer a constante apreensão e inteleccção do sentido da vida, da sua grandeza e plasticidade. Entendemos que para que se efetive a genuína formação humana que seja integral, percebemos que a literatura zubiriana lança o leitor para um desejo profundo de plena tomada de consciência do que se está fazendo, falando e acontecendo à sua volta. Nessa percepção por si mesma reside uma grandiosa contribuição do autor no processo de constituição do conhecimento humano e conseqüente formação integral.

Os textos do autor em questão provocam o desejo, por exemplo de entender o que é saber. E, para não cair num falso saber, ele recorre ao exemplo da falsa taça de vinho. Quando lhe é mostrado uma taça de vinho, ao tomar o vinho se percebe que não é vinho, mas apenas aparência de vinho, pode ser uma outra bebida com característica semelhante e somos levados a refletir sobre essência e aparência. Argumenta o filósofo espanhol, frente a isso, que se faz necessário suspender o vinho em questão a fim de que este possa revelar o seu aspecto verdadeiro. Nesse sentido, ao decifrar o verdadeiro vinho, pondera o autor que, “o que chamamos as coisas é constituído pelo conjunto de traços fundamentais que as caracterizam. Por isso é possível que *pareçam* uma coisa e *sejam* outra. Essa espécie de ‘fisionomia’ ou ‘aspecto’ é o que o grego chamou de *eîdos* literalmente figura” (ZUBIRI, 2010, p. 71). O aspecto do vinho não corresponde com a sua figura, com a sua realidade. Nesse sentido, a obra do filósofo espanhol aponta para a necessidade de uma coragem de fugir de qualquer tipo de aparência a fim de se chegar cada vez mais próximo da figura verdadeira das coisas. Em um mundo eivado pela cultura do simulacro, se torna uma advertência importante no processo sinuoso de formação humana integral. Dito de outro modo, a fim de se chegar à ideia das coisas em si, se faz necessário o honesto distanciamento e exame crítico da realidade para se chegar à ideia e também à realidade mesma das coisas. Esse apelo à ideia é um acontecimento imediato de nossa experiência cotidiana. É verdade que se não apontar para um processo de despertar a inteligência humana, para que essa tenha plena ciência dos conceitos a serem usados na leitura da realidade e da interligação entre sensação e inteleccção, a consciência dessa realidade não se efetiva. Desse modo, é possível perceber na literatura zubiriana, ao mesmo tempo em que traz uma profunda rigidez, evidencia também uma seriedade arraigada que vem permeada de uma

certa naturalidade naquilo que é inerente à vida e ao real. De modo claro e direto, preza pela inteligência e apreensão genuína das coisas em oposição às falsas ilusões do existir.

Entendemos que desse processo constante do aprendizado, circunscrito ao campo da formação humana integral possibilita uma interlocução com os fundamentos liberais⁴ do pensamento de Anísio Teixeira. Pois, a partir da realidade brasileira, de onde refletimos, qualquer tentativa de argumentar sobre formação humana integral, ficaria empobrecida se se prescindisse da contribuição anisiana, como palavra autorizada que ele tem no campo formativo do ser humano. Argumentamos que a apreensão da realidade zubiriana possibilita esta maleabilidade para olhar também na direção das contribuições interdisciplinares que são tão necessárias nos tempos hodiernos. É mister recordarmos que sempre é de bom alvitre ter em mente que, ao falar de formação humana integral, isso não se faz numa via de mão única, mas a partir do processo de expansão do olhar, das várias sensações e múltiplas percepções/contribuições. E é desse modo, deste ponto de vista, que, - sem necessidade de aprofundamento neles -, também seria interessante ter em mente alguns conceitos, cunhados pelo sociólogo francês, Pierre Bourdieu, a saber: campo, *hábitus*, capital escolar, violência simbólica, dominação, conhecer, reconhecer, posição, disposição e tomada de posição, senso prático e razão prática. Destacamos que, mediante o uso consciente desses conceitos do educador francês, bem como da contribuição do brasileiro Anísio Teixeira e do espanhol Xavier Zubiri, é que seja mais fácil fomentar e constituir um reforçado e rico processo educativo para a efetivação de uma genuína formação humana integral. Quando falamos de maleabilidade, indubitavelmente, entendemos que aí se esbarra na ceara da inteligência que se espera de um ser humano capaz de crescimento constante.

Vale ressaltar que os retrocessos no que diz respeito ao acesso e à qualidade da educação para todos no Brasil, têm dificultado o processo sinuoso de se atingir a formação humana integral e isso é motivo para voltarmos a nossa atenção hoje para esta dura realidade e

⁴ Vale destacar, que por fundamentos liberais no pensamento de Anísio Teixeira, entende-se a sua luta no sentido de responsabilizar o Estado com a manutenção da educação pública, desobrigando assim os entes privados dos custos educacionais. Segundo ele, “as necessidades educativas de um povo não se resolvem com leis, nem com palavras, mas com a disposição de dar os recursos para a manutenção das obras necessárias e atendê-las” (TEIXEIRA, 2009, p.219). Sem menosprezar a necessidade das leis, mas sabe-se que a falta de disposição para viabilizar os recursos necessários para as obras de educação, fazem com que medidas provisórias sejam aplicadas exatamente como manobra para limitar os recursos destinados ao financiamento da educação para todos. De modo que tudo isso implica na necessidade de garantia de oportunidades iguais como condição de uma sociedade democrática, bem como na possibilidade de descentralização dos recursos federais fortalecendo as administrações públicas municipais, em regime de mútua colaboração.

jamais nos cansarmos de buscar um caminho novo que sempre servirá para alguém. Sabemos que, isso acontece, especialmente nas regiões de menor poder aquisitivo e de difícil acesso à boa educação. As desigualdades são perceptíveis quase que a olho nu e jamais devemos nos acostumar com elas. Entendemos que os tempos hodiernos reivindicam uma retomada dos ideais e das estratégias do pensamento de autores como Zubiri, no seu contexto e Anísio Teixeira no nosso contexto, apenas citando os dois, a fim de que seja possível destinar o devido lugar a que os ideais de formação humana integral sempre mereceram atenção.

A nosso juízo, o revisitar da literatura de Anísio Teixeira, por exemplo, tornar-se-á, certamente, uma fonte de inspiração, para renovadas ações e retomadas de posturas de resistências à guisa daquelas que foram por ele lideradas, pois também viveu em épocas de retiradas de direitos e de horríveis desigualdades. Em face disso, sabemos que a falta de inteligência senciente acerca dessa realidade, poderá agravar a situação por anos a fio. É preciso, pois, que as pessoas saibam [intelijam/apreendam] a real condição em que elas se encontram, a fim de avançarem no processo de busca sempre contínua da formação humana integral com inteligência e sentido. Observamos que a obra zubiriana possibilita um indagar constante para saber das coisas, e, por isso mesmo tem grande relevância hoje. Nesse caso, indagamos: o que é saber? A esse respeito assevera o autor que saber consiste numa “espécie do sentido do ser. Não é, pois, um ato místico ou transcendente: todo comportamento com as coisas traz em si a possibilidade desta ‘experiência’. E só isso é o que propriamente chamamos ‘saber’ o que uma coisa é, saber a que nos atermos, com respeito ao que ela é e não tão somente ao que parece” (ZUBIRI, 2010, p. 73).

O autor recorre desse modo, ao caráter da experiência, a fim de se chegar ao conhecimento do que a coisa é em seu verdadeiro ser. “O homem não está simplesmente diante das coisas, mas move entre elas, decidindo em cada caso o que são. Graças a essa experiência que descrevemos sumariamente, pode emitir um juízo ou sentença acerca delas, confia nas coisas e confia-se a elas” (ZUBIRI, 2010, p. 74). Entendemos que neste caso do campo da experiência senciente, não se trata de fazer memórias, mas recorrendo ao pensamento de Pierre Bourdieu, compreendemos que se trata de reafirmar as tomadas corajosas de posição das minorias, por exemplo. Mediante a posse do capital cultural e intelectual, frente ao poder dominante que, muitas vezes, pela educação que lhe é negada, elas sofrem as consequências e, ao se darem conta da realidade, reagem e conseguem uma melhoria na sua qualidade de vida.

O contrário acontece. Sejam pelo vício inconsciente da falta de hábito de leitura, por exemplo, gerado pela negação do direito de ter acesso aos livros, seja pela negação mesma daquilo que é mais peculiar para a existência digna do ser humano, como alimentação e saúde. Feito o processo de aquisição da inteligência senciente, entendemos, contudo, que, não obstante ao fato da negação da experiência educativa, mas com a posse do capital cultural, mesmo que informal, é que estas minorias -, quando instruídas no processo do inteligir -, fazem com que sejam regenerados e readquiridos o respeito e a dignidade humanas que lhes foram negadas. E assim, aquilo que estaria no campo dos direitos, faz com que uma rica e eficiente formação humana seja devolvida ao sujeito merecedor do conhecimento. Em outras palavras, o uso da violência simbólica que nem sempre é velado, possibilita o domínio sobre o outro. Isso faz com que o campo da marcação de espaços, seja evidenciando na via *práxica*, mediante a não efetivação de um simples ato do dever. Contudo, o ato de inteligência senciente que Zubiri propõe, desmascara qualquer tipo de dominação e jugo. É desse modo que a sua obra parece extremamente revolucionária no processo de educação integral do ser humano e, conseqüentemente no processo de constituição de uma sociedade justa e igualitária.

Considerações finais

Tendo feito este pequeno processo de imersão na obra de Zubiri, com o olhar voltado para a pergunta sobre a possibilidade de contribuição da obra zubiriana no processo de formação humana integral na atualidade, a impressão que temos é de se estar diante de um cabedal a ser utilizado, de um campo a ser explorado. A vastidão, clareza e intensidade com que o autor lida com os conceitos, a sua metodologia clara e coesa para tratar de um tema, revela a sua contribuição para todos os tempos e lugares. Isso é possível notar quando ele mesmo utiliza-se da expressão “estrutura formal do sentir”, por exemplo, denotando a sua metodologia e dedicação em esquadrihar os conceitos, tendo o cuidado de não deixar nada sem ser tratado, inteligido e colocar tudo em seu devido lugar. Assim ele deixa claro a importância mesma da apreensão do real.

Desse modo, não resta dúvida da grande contribuição no processo de formação humana integral que o autor traz. Numa era eivada de falsas notícias que traz conseqüências graves para o tempo presente, transitar com conceitos com inteligência senciente, apreensão, inteligência e

razão, atualidade, realidade, sentir, dentre outros tantos, indubitavelmente, facilitará o processo de formação humana consistente. Só para citar um exemplo, quando ele fala da inteligência senciente e as estruturas humanas, já se pode notar que ele vale da sua teoria para refletir sobre as estruturas humanas e o seu papel social. A esse respeito, notamos o seu esforço numa dedicação sobre a inteligência como apreensão do real e o seu modo primário: a apreensão primária da realidade. Nesse sentido deixa claro que “a impressão é um ato apreensivo. Portanto será. Preciso falar de apreensão impressiva. Sentir é apreender impressivamente. E esta apreensão é o que em virtude disso constitui formalmente o sentir. A impressão tem três momentos essenciais: a afecção do senciente, a apresentação do sentido, isto é, a alteridade (em seu duplo momento de conteúdo e formalidade), e a força com que o sentido se impõe ao senciente” (ZUBIRI, 2011a, p. 205). Por este pequeno trecho, se ver a sagacidade do autor, bem como a sua atualidade e profundidade conceitual ao refletir acerca das estruturas humanas, lidando com conceitos que vão da afecção do senciente perpassando pela alteridade e enfatizado a força mesma dos sentidos e das impressões humanas.

Nesse sentido, ressaltamos a importância da “inteligência enquanto nos instala sencientemente no real. Não se trata, pois, do que comumente se costuma chamar de *intelectualismo*. (...), aqui se trata de inteligência senciente. E o que esta inteligência faz não são conceitos, mas a apreensão do sentido como real” (ZUBIRI, 2011a, p. 207). Neste modo de dizer, ele utiliza o termo *intelectacionismo*, para referir-se à inteligência como apreensão senciente do real, cujo sentimentos e desejos fazem surgir e efetivar-se.

Por fim, para fazermos jus ao importante papel que a obra zubiriana desenvolve no processo de formação humana integral hoje, finalizamos este texto com as próprias palavras do autor, na intenção de que o leitor deste capítulo possa ser despertado para aprofundar a sua leitura diretamente com Xavier Zubiri. Ao falar das estruturas humanas do inteligir, ele argumenta que: “a inteligência determina inexoravelmente o caráter próprio da vida em seu discurso. A vida humana é vida na ‘realidade’; portanto, é algo determinado pela própria inteligência. (...). Seria falso dizer que é a vida o que nos faz pensar. Não é a vida o que nos obriga a pensar, senão que é a inteligência o que nos obriga a viver pensando” (ZUBIRI, 2011a, p. 208) e, viver pensando é uma atitude digna e privilegiada do ser humano, sigamos, portanto, exercendo este privilégio.

Referências

BOURDIEU, P. *Lições da aula*. Aula inaugural proferida no Collège de France. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Civilização do Amor: projeto e missão*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2013.

SOMBINI, E. Jovens leem mais no Brasil, mas hábito de leitura diminui com a idade. In: *Folha de São Paulo*. São Paulo: 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/seminariosfolha/2019/09/jovens-leem-mais-no-brasil-mas-habito-de-leitura-diminui-com-a-idade.shtml>. Acesso em: 22 fev. 2020.

TEIXEIRA, A. *Educação é um direito*. 4. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

ZUBIRI, X. *Natureza, história, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. *Inteligência e realidade*. São Paulo: É Realizações, 2011a.

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

**Hacia una teología de la creación cristiana
fuera del “horizonte de la nihilidad”.**

**El aporte de Zubiri desde el
“Problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo”**

Towards a theology of Christian creation outside the “horizon of nihility”.

**Zubiri's contribution from the
“Theological problem of man: God, religion, Christianity”**

*Juan Alejandro Navarrete Cano**

Resumen: El objetivo de este capítulo es presentar algunas de las características de la teología de la creación zubiriana propuesta en su libro *Problema teologal del hombre: Dios, Religión, Cristianismo*. Zubiri sostiene que es necesario superar el horizonte de la nihilidad que, desde la idea de creatio ex nihilo, vino a reemplazar el horizonte de la movilidad griega. Esto es posible en la medida que se pueda sostener que no hay una relación directa y necesaria entre la revelación de Dios creador y la teoría metafísica que sostiene el “horizonte de la nihilidad”. Zubiri insiste en la posibilidad de pensar la reflexión dogmática cristiana desde otros parámetros intelectuales, posibilidad que nace de la propia estructura de la revelación. Abordaremos dos ideas sobre la creación que asocian misterio trinitario y creación: la creación como actividad trinitaria y la creación como plasmación de la vida trinitaria. Apostamos a mostrar que, al menos en esas dos ideas es posible vislumbrar una superación del “horizonte de la nihilidad”.

Palabras clave: Trinidad; Plasmación trinitaria; Creación; Mundo.

Abstract: The aim of this chapter is to present some of the characteristics of the Zubirian theology of creation proposed in his book *Problema teologal del hombre: Dios, Religión, Cristianismo* (Man's Theological Problem: God, Religion, Christianity). Zubiri argues that it is necessary to overcome the horizon of nihility that, from the idea of creatio ex nihilo, came to replace the horizon of Greek mobility. This is possible to the extent that it can be maintained that there is no direct and necessary relation between the revelation of God the creator and the metaphysical theory that sustains the “horizon of nihility”. Zubiri insists on the possibility of thinking Christian dogmatic reflection from other intellectual parameters, a possibility that

* Licenciado y Magister en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Doctor en Teología por la Université Catholique de Louvain, Bélgica, Magister en Psicología Social, Universidad de la Serena. Profesor del Departamento de Teología – Coquimbo, Instituto de Ciencias Religiosas y Filosóficas, Universidad Católica del Norte – Chile. <https://orcid.org/0000-0002-0234-4785>

E-mail: navarrete@ucn.cl

Este trabajo ha contado, durante el año 2023, con el financiamiento del Proyecto “ISSR Latin American Libraries” del International Society for Science & Religion (www.issr.org.uk).

arises from the very structure of revelation. We will address two ideas about creation that associate Trinitarian mystery and creation: creation as Trinitarian activity and creation as the embodiment of Trinitarian life. We intend to show that, at least in these two ideas, it is possible to glimpse an overcoming of the “horizon of nihility”.

Keywords: Trinity; Trinitarian plasmation; Creation; World.

Introducción

La teología de la creación cristiana ha pasado por diferentes avatares durante el siglo XX y XXI. Quizás el aporte principal del debate contemporáneo ha permitido resituarla en el contexto teológico y recuperarla como un lugar donde confluyen diferentes disciplinas teológicas: Cosmología, Antropología Teológica, Cristología –Trinidad, entre otras. Además, las reflexiones teológicas sobre la creación se han hecho cada vez más conscientes de la necesidad de dialogar con los discursos y disciplinas que tienen una palabra autorizada sobre aquello sobre lo cual la teología de la creación también tiene algo que decir: el mundo.

A modo de ejemplo podemos citar a Joseph Ratzinger Papa Benedicto XVI quien dice:

Así pues, desde un punto filosófico podría afirmarse que la idea de evolución pertenece al plano fenomenológico y trata de las formas concretas del mundo tal y como de hecho existen, mientras que la fe en la creación se mueve en el plano ontológico, indaga más allá de las cosas concretas, admira el milagro del ser mismo e intenta dar razón del enigmático “es” que pronunciamos sobre el conjunto de las realidades existentes. (RATZINGER, 2022, p. 119)

Y en el espacio del diálogo Ciencia-Religión Caballero (2014, pp. 237-238) nos dice que podemos ver que se construyen diversas aproximaciones que son, muchas veces, antagónicas respecto de la relación de la creación con el mundo. Frente a la temática tenemos por un lado a los creacionistas de la tierra joven, los creacionistas progresivos y los defensores del diseño inteligente; y, por otro lado, los evolucionistas teístas o los que afirman la creación evolutiva. Desde esta perspectiva de “creación evolutiva” se puede comprender la creación sin necesidad de negar lo que la ciencia plantea en la teoría de la evolución

Como fundamento último de novedad, libertad y esperanza, el Dios cristiano le ofrece al universo y nos ofrece también a nosotros la oportunidad de una continuada liberación de la ausencia de vida que comporta el diseño perfecto.

La evolución, por consiguiente, debe ser entendida, en un nivel teológico, como la historia de la aparición gradual del mundo a partir del caos y la monotonía iniciales, y de su innovadora búsqueda de modos más complejos de ser. El Dios de la evolución invita humildemente a las criaturas a participar en la creación continua del universo. (HAUGHT, 2012, p. 165-166)

Pero este diálogo tiene una serie de dificultades que, muchas veces, a pesar de la buena voluntad de los participantes en él se encuentra con caminos sin salida o con atolladeros que impiden avanzar en ese diálogo. Dos de esas dificultades tienen que ver, primero, con una concepción metafísica que no permite dar cuenta de toda la riqueza ontológica que nos proporciona una reflexión filosófica sobre la naturaleza y que influye y limita muchas veces la propia estructura epistemológica de la teología. Desde la perspectiva del panenteísmo encontramos esta dificultad expresa de manera muy clara, que con un lenguaje diferente al de Zubiri apunta a la misma problemática

[...] el teísmo clásico también concibió a Dios como una “sustancia” necesaria con atributos y postuló un espacio “fuera de” Dios en el que se ubicaba el ámbito de lo creado, pues una entidad no puede existir en otra manteniendo su identidad (ontológica) cuando ambas son consideradas sustancias. De ahí que Dios, si también es concebido como sustancia, solo pueda influir “desde fuera” en los sucesos del mundo. Tal intervención –pues eso es lo que sería– suscita agudos problemas a la luz de la actual percepción científica de que la trama causal del mundo es cerrada (PEACOCKE, 2021, p. 145).

Y, la otra dificultad, que a la hora de pasar de una concepción genérica de “Dios” a una concepción cristiana de “Dios Trinidad” se hace más difícil esa posibilidad de diálogo ya que ciertas características con que se presenta ese Dios trinitario no permiten comprender la fuente de la dinamicidad y reciprocidad que constituye una de las maneras de comprender el mundo hoy.

En este capítulo no podemos dar cuenta de manera plena cómo la teología de Zubiri aborda satisfactoriamente los desafíos señalados anteriormente, pero esbozaremos un par de ideas que muestran la acción creadora de Dios de manera dinámica y desde un horizonte de comprensión que supera el horizonte de la nihilidad que Zubiri juzga perjudicial para el trabajo teológico, y que está muy relacionado con la elaboración de una teología de la creación.

1 La creación como actividad – dar de sí de la Trinidad

Zubiri explica la acción creadora de Dios no desde la idea de esencia divina, como dice que hace la teología latina, sino desde vida trinitaria de las tres suidades. Afirma que:

(la creación es) la manera como la vida trinitaria de Dios hace que las tres personas funcionen en la identidad de una única esencia para producir algo que no es sí mismo, que es el mundo. (ZUBIRI, 2015, p. 435)

Intratrinitariamente cada suidad da de sí a las otras y las tres dan de sí la esencia divina.

Extratrinitariamente el dar de sí es creacional. La creación, para Zubiri, es la manera como la vida trinitaria de Dios hace que las tres suidades funcionen en la identidad para producir lo creado, en cuanto distinto. Dice

El Padre ha creado por el Verbo, pero hay que poner en acción esa creación. Y la acción de esa creación radica precisamente en aquello que constituye el acto puro en que la realidad divina consiste, a saber: el propio Espíritu Santo. (ZUBIRI, 2015, p. 472)

La creación es el “precipitado trascendente” de un proceso vital inmanente de Dios.

En la medida en que hay una procesión que produce cosas *ad extra*, esta procesión trinitaria decanta en una o en otra forma de realidad de las cosas, la esencia de todos ellos fuera de Dios. (ZUBIRI, 2015, p. 473)

“Precipitado” indica para Zubiri el resultado de un proceso, que por una parte implica que algo queda en otro para poder desplegarse en ese otro de alguna manera y, por otra, que llega y se hace presente en otra. Por último, y en clara referencia a la relación del hombre con la Trinidad indica no sólo a lo que queda de un proceso, al resultado de un proceso, sino a la dimensión de un proceso activo y dinámico, de un proceso en un ser vivo.

Zubiri al hablar de “precipitado trascendente” quiere mostrar que la creación no es una acción de la esencia divina, sino que es fruto del dar de sí y la respectividad de las suidades trinitarias, es decir, de la vida trinitaria. Es el resultado de la procesión *ad extra* de la Trinidad. Es decir, no es una acción “estática” de la esencia divina, sino que es una acción “extática”, es un dar de sí en respectividad de la vida trinitaria de Dios.

En este mismo contexto debemos entender la palabra “decantar”, cuyo significado más propio viene de las ciencias. Zubiri la utiliza en un sentido similar al de precipitado, es decir, como culminación de un proceso, proceso en el que surge la esencia finita de las cosas. Lo propio de la decantación es que implica la idea de separación.

Lo que Zubiri afirma es que el acto creacional surge de la interioridad de la vida trinitaria de Dios y en la actualidad de la creación, se pone en acto toda la dinamicidad del dar de sí y de la respectividad trinitaria. Esta creación, fruto de esta dinamicidad trinitaria *ad extra*, no es un dinamismo necesario en Dios, sino que es una donación liberal.

Este dar de sí que desde las suidades constituye la Trinidad y la esencia divina y que desde la respectividad de las suidades constituye la vida trinitaria, le permite a la vida trinitaria crear, dando de sí la realidad del mundo. Un mundo que es fruto de una procesión en cuanto es parte de la dinamicidad del dar de sí, pero es iniciante, en cuanto que el “precipitado transcendente” de este dar de sí de la realidad trinitaria es *ad extra* como finitud y alteridad.

2 La creación como plasmación de la vida trinitaria

Zubiri dice “lo que la creación se propone y lo que ha querido Dios formalmente es la plasmación *ad extra* de su propia vida trinitaria”. (ZUBIRI, 2015, p. 461-462).

Con el concepto plasmación Zubiri retoma elementos de la tradición bíblico-teológica. El concepto plasmación aparece en textos bíblicos relacionados con la creación Gn 2,7 (versión LXX), 2 Mac 7,23; Rm 9,20; 1 Tm 2,13. También aparece en los Apologetas como Justino, Clemente y en Ireneo de Lyon. Posteriormente ha desaparecido de la reflexión teológica sobre la creación, siendo reemplazado por el *bara'* hebreo, el *poien* griego y el *creatio* latino. Pero a la vez este concepto permite a nuestro autor sacar conclusiones que tienen cierta novedad teológica.

El término “plasmación” es usado casi exclusivamente por Zubiri en *Problema Filosófico de la Historia de las Religiones* (ZUBIRI, 1994) y en *El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo* (ZUBIRI, 2015). En ZUBIRI (2015) lo utiliza al hablar de la religión como plasmación¹, plasmación y fundación del Cristianismo y para referirse a la

¹ ZUBIRI, 2015, p. 434.

creación como plasmación², tiene un lugar central a la hora de hablar de la totalidad del misterio de la creación tanto material (esencias cerradas³) como del hombre (esencias abiertas⁴).

Esta “plasmación” es una acción de Dios: Crear es formalmente una acción del Dios trascendente. Esta acción de Dios tiene que ser precisada para poder determinar cuál es el carácter de lo creado. Este carácter de lo creado es ser “la plasmación *ad extra* de su propia vida trinitaria”⁵

Zubiri recupera el concepto de “plasmación” para hablar de creación para poder hacer frente críticamente a otro de los conceptos clásicos usados por la teología: natural-sobrenatural. Zubiri va a entender lo natural como una concreción (plasmación) de lo sobrenatural.

Y en este caso no habría sobrenaturalidad; lo único que hay es justamente la manera finita de tener vida divina sin ser Dios. Lo que llamamos “naturaleza” es tan sólo *la finitud esencial* con que la vida trinitaria se realiza *ad extra*. (ZUBIRI, 2015, p. 462)

Zubiri considera que estos conceptos natural-sobrenatural son fruto de la helenización del pensamiento cristiano. A diferencia de lo que aparece en la dualidad natural-sobrenatural no se produce una elevación de la naturaleza, sino que en la teología de la creación zubiriana lo que se explica es lo inverso: un descenso de la propia vida trinitaria a sus condiciones de finitud.

Al entender la plasmación como “contracción en finitud de lo que es la vida trinitaria”⁶ Zubiri va a dar también una reinterpretación del concepto de transcendencia del mundo respecto de Dios

En este caso, el mundo y toda la transcendencia del mundo consiste justamente en ser el *precipitado* transcendente de una procesión inmanente y vital, porque inmanente y vital es la procesión de la creación. (ZUBIRI, 2015, p. 463)

Esta plasmación de la vida trinitaria en la materia genera un proceso que culmina en la muerte y resurrección de Cristo (Rm 8,19-23).

² ZUBIRI, 2015, p. 461-463.

³ ZUBIRI, 2015, p. 499-500.

⁴ ZUBIRI, 2015, p. 501-507.

⁵ ZUBIRI, 2015, p. 461-462.

⁶ ZUBIRI, 2015, p. 462.

Por lo tanto, la plasmación se da de manera plena en el hombre, en cuanto esencia abierta, ésta no es más que la realidad trinitaria plasmada *ad-extra* en finitud.

Zubiri desarrolló un gran esfuerzo teológico para realizar una teología especulativa que tenga como base una teología hermenéutica, una interpretación teológica de los textos bíblicos de la creación. En esa exégesis bíblica Zubiri ha descubierto como tema central la transcendencia en sus tres momentos: creación de la totalidad de lo real, creación allende el tiempo y Dios creador por la palabra. El desarrollo zubiriano de la teología de la creación es un esfuerzo por descubrir el sentido y profundidad de esta transcendencia creadora de Dios y su impacto en las creaturas.

Esta transcendencia de Dios está sustentada en que la acción de Dios es una actividad, un dar de sí en respectividad de su propia vida trinitaria *ad-extra*. Dar de sí su vida trinitaria que inicia una alteridad, sin alteración en Dios. La teología de la creación de Zubiri permite sostener esta idea de no-alteración de Dios en la creación porque ha dicho que la actividad es previa a toda operación, que esta actividad está radicalmente inscrita en la propia estructura real de Dios.

Esta actividad creadora de Dios es el fundamento de la alteridad de lo creado. Éste ha plasmado su propia vida trinitaria en la alteridad creada. Plasmación que le permite a Zubiri afirmar la insuficiencia y dualidad de los términos natural-sobrenatural. Lo natural no es más que la concreción (plasmación) de lo sobrenatural, la vida trinitaria de Dios.

3 “Desde” la plenitud de la vida de la Trinidad: Superación del horizonte de la nihilidad, una posibilidad

Zubiri entiende la vida trinitaria como respectividad, es decir como un «dar de sí», cada suidad da de sí la otra y juntas la esencia divina.

En Dios hay una vida trinitaria una, la cual tiene esta estructura, en cierto modo, unitaria, con unidad de respectividad (repito hasta la saciedad): el Padre no es el Hijo como suidad, ni el Hijo y el Padre son el Espíritu Santo como suidad, pero ninguno de los tres puede existir y ser quien es si no es haciendo proceder al otro. Y ésta es una actividad que tiene una unidad de respectividad, y esa unidad de respectividad es lo que a mi modo de ver constituye la vida trinitaria de Dios. (ZUBIRI 2015, p. 433).

El crear desde la vida trinitaria implica que el elemento o aspecto de Dios que permite la relación con lo creado es la respectividad. Aquí se enfrenta a la doctrina clásica que ve la relación de Dios con el mundo desde el espacio de la causalidad o de la dualidad acto-potencia⁷; o de la relación Dios-mundo marcada fundamentalmente por la semejanza⁸.

El aporte de Zubiri en este tema es situar la relación entre Dios y el mundo desde la respectividad⁹, que permite, manteniendo la distinción Dios-mundo, superar la parcelación de mundos entre Dios y lo creado¹⁰. Esta presencia de Dios en lo creado desde la categoría de respectividad permite, a mi parecer, una mejor resolución del problema de relación entre ambos y muestra lo propio de la estructura creada, la respectividad, la aperturidad constitutiva de lo real.

La relación entre lo creado y Dios se plantea en Zubiri no desde el espacio de la limitación, es decir, desde la idea del mundo sostenido por Dios que permite a lo creado que logre salvar la potencialidad para poder estar en acto, o la relación ontológica entre Creador y creado donde se destaca más la dimensión de contingencia frente a Dios, ser necesario. La relación entre Dios y la creación se plantea en la teología zubiriana desde el espacio de la plenitud y de la aperturidad que es lo que aporta el concepto de respectividad.

La vida trinitaria de Dios plasma en lo creado lo que constituye esa vida trinitaria: el dar de sí. La creación tiene la posibilidad que “desde sí misma” pueda ir desarrollando todas sus capacidades o riquezas. Este “desde sí misma” es una posibilidad que lo creado tiene en cuanto le ha sido dado por Dios. Las formas en que este “dar de sí” constituye lo creado permite hacer la distinción en lo creado de los modos de la creación: esencias cerradas y esencias abiertas¹¹.

⁷ “La doctrina tomista [...] señala a Dios como causa ejemplar, eficiente y final de la creación [...] Para santo Tomás, en clave cristiano-aristotélica, el Creador es ‘*ens a se*’, acto puro, motor inmóvil, ser necesario; la criatura es ‘*ens ab alio*’, potencia, ser contingente (*Summa*, I. q. 13;19, 44, 46)”. (BERZOSA, 2001, p. 86)

⁸ “Tomás subraya más las relaciones de semejanza entre Dios y el mundo y la autonomía relativa a las cosas”. Opinión no compartida del todo por Noemí: “La creación supone, pues, no sólo una alteridad entre Dios y el mundo, sino que establece una íntima relación ontológica entre ambos términos”. (SCHEFFCZYK, 1974, p. 87; NOEMI, 1996, p. 206)

⁹ Esta categoría de respectividad es muy importante para la filosofía de Zubiri, sobre todo en su reflexión sobre la esencia (ZUBIRI, 1998a, p. 181, 274, 287-290).

¹⁰ Si bien afirma la relación entre Dios y el mundo como origen, lo que queda más resaltado y claro es la diferencia, la supramundinidad de Dios, su absoluta distancia que crea entre la creatura y el creador (KERN, 1969, p. 432-433).

¹¹ Afirma Zubiri que desde el concepto de creación de la nada no se puede distinguir los distintos modos de la creación con claridad (ZUBIRI 2015, pp. 499-531). “¿Qué son estos modos de la creación y por qué estos modos envuelven real y efectivamente la índole concreta de la realidad que Dios ha creado? Si se toma negativamente el concepto de creación (a lo que propende enormemente tanto en teología como en filosofía), crear es producir de la nada. Sí, claro; <pero> entonces no hay modos de creación, sino una sola acción simplísima, por parte de Dios,

El entender la creación desde la vida trinitaria de Dios permite hablar de la creación como una procesión trinitaria iniciante de Dios ad extra. Desde este aspecto de la teología de la creación también podemos mostrar que la creación es activa por sí misma, en cuanto ha sido constituido por este dar de sí trinitario.

El dar de sí trinitario constituyente de la realidad creada plasma en la creación lo propio de la vida trinitaria que es el carácter de absoluto de esa vida trinitaria. Esta presencia de la vida trinitaria en lo creado no implica que lo creado no sea propiamente creado, ya que lo que queda, este carácter de absoluto, permite a lo creado ser “divinamente”, es decir, ser con autonomía, desde sí misma en una apertura extática a lo real.

Conclusión

Creo que lo esbozado en este trabajo abre muchas posibilidades al posicionamiento del discurso teológico sobre el mundo en un contexto donde la comprensión científica tiene un impacto cultural y epistemológico ineludible.

Zubiri nos proporciona una comprensión sistemática del mundo, como creación de Dios, que supera el horizonte de la nihilidad y nos pone el proceso creativo en una perspectiva de “dar de sí” y de respectividad” que abren posibilidades profundas de diálogo tanto con la filosofía como con la ciencia a la hora de elaborar un discurso teológico del mundo, en palabras de Juan Noemi, que hemos citado más arriba, abre la posibilidad de una verdadera “teología del mundo”.

Podríamos situar el esfuerzo teológico de Zubiri en el marco de una comprensión evolutiva de la acción de la Trinidad creadora y que se entrelaza con los esfuerzos, por ejemplo

que produce lo que no es Él”. (ZUBIRI, 2015, p. 497) Para poder hablar de modos de creación hay que salirse del punto de vista de la nada: “Repito una vez más: no son modos de creación desde el punto de vista de la nada, pero sí son distintos modos de creación que, terminativamente, denuncian la índole, en cierto modo, diferente del propio acto creador”. (ZUBIRI, 2015, p. 498) La idea anterior está presente también en *El hombre y Dios*: “Estamos habituados en el tema de la creación a considerar la creación como un acto unívoco. Dios ha hecho las cosas desde la nada y ahí están terminativamente, y ahí son terminativamente trascendentes a Dios. Y esto no basta. Debiera haberse planteado, a mi modo de ver, en la metafísica y en la teología una idea precisa de lo que es la creación y de los distintos modos de creación. Si nos quedamos tan sólo con la creación como producción *ex nihilo sui et subjecti* puede propenderse a pensar que todos los actos creativos son iguales. Pero es una igualdad en cierto modo negativa. Los elefantes se parecen a las piedras en que no se suben a los árboles. Esto es verdad, pero eso no nos dice qué es un elefante y qué una piedra”. (ZUBIRI, 1998b, p. 313)

de Philip Clayton, Arthur Peacocke o , en el ámbito hispano, Agustín Udías y Javier Leach, entre otros.

Referencias

BERZOSA, R. *Para comprender la creación en clave cristiana*. Estella: Verbo Divino, 2001.

CABALLERO, F. Creación versus evolución: aportación al debate desde la micropaleontología. In: BERMEJO, D. (ed.). *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*. Santander – Madrid: Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, 2014. (Ciencia y Religión 4).

HAUGHT, J. F. *Dios y el nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens*. Santander – Madrid: Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, 2012. (Ciencia y Religión 2).

KERN, W. La fe en la Creación. In: FIENER, J. y LÖHRER, M. (dirs.). *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de Salvación. Tomo II: la historia de salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.

NOEMI, J. *El mundo. Creación y promesa de Dios*. Santiago de Chile: San Pablo, 1996.

PEACOCKE, A. Formular la presencia de Dios en y para el mundo desvelado por las ciencias. In: CLAYTON, P. y PEACOCKE, A. (eds.). *En Él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia*. Santander – Madrid: Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, 2021. (Ciencia y Religión 27).

RATZINGER, J. *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. 3. ed. Maliaño: Sal Terrae, 2022. (Presencia Teológica 183)

SCHEFFCZYK, L. Creación y Providencia. In: SCHMAUS, M. y GRILLMEIER, A. (dirs.). *Historia de los dogmas*. T. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

ZUBIRI, X. *El problema filosófico de la historia de las Religiones*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1994.

_____. *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1998a.

_____. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1998b.

_____. *El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2015.

A dimensão mística da Liturgia no horizonte da metafísica zubiriana

The mystical dimension of the Liturgy on the horizon of Zubirian metaphysics

Jucilei Lima da Silva*

Resumo: O objetivo deste trabalho é descrever uma dimensão da liturgia, que dissemos mística e como o humano em sua constitutividade experiencia tal dimensão. E, como implicações, procura descrever numa linguagem mística teológica os desdobramentos na vida diária do cristão que podem e devem ocorrer ao experienciar tão grande realidade, tudo isso à luz da metafísica do filósofo espanhol Xavier Zubiri. Para tal tarefa será utilizado o método de natureza exploratória, que possibilita uma aproximação tanto do entendimento de liturgia como do pensamento de Zubiri. Isso leva a constatar que, graças ao caráter humano de inteligência senciente, ela pode atualizar formalmente a coisa real como realidade na intelecção. A coisa fica atual, é um estar, e porque *está* o humano dá-se-conta dela. A coisa está formalmente como realidade na inteligência senciente, que sente tal realidade.

Palavras-chave: Realidade; Deus; Humano; Liturgia; Mística.

Abstract: The aim of this paper is to describe a dimension of the liturgy, which we have called mystical, and how the human being in its constitutively experiences this dimension. And, as implications, it seeks to describe in mystical-theological language the unfolding in the daily life of the Christian that can and should occur when experiencing such a great reality, all in the light of the metaphysics of the Spanish philosopher Xavier Zubiri. For this task, the exploratory method will be used, which allows an approximation of both the understanding of liturgy and Zubiri's thought. This leads to the conclusion that, thanks to the human character of sentient intelligence, it can formally actualize the real thing as reality in intellection. The thing becomes actual, it is a being, and because *it is*, the human becomes aware of it. The thing is formally real in sentient intelligence, which senses this reality.

Keywords: Reality; God; Human; Liturgy; Mysticism.

* Jucilei Lima da Silva possui Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Entre Rios do Piauí (FAERPPI), (2016-2019). Possui graduação em Teologia pelo Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí - ICESPI (2013-2016). Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Liturgia e Música. Participou de vários cursos de curto e longo prazo (3 etapas de 1 mês intensivo por ano), conferências e congressos nacionais e internacionais, e de colóquios com comunicação e publicação em anais. Publicou um capítulo do Livro: I Colóquio Filosófico-Teológico Xavier Zubiri: Interfaces - ANAIS 2021, ISBN 978-85-60453-58-0, p. 115-121. Publicou artigo na Revista APG-PUC-SP, *A transcendentalidade da essência da Liturgia na metafísica zubiriana*. Possui Mestrado em Teologia Cristã, com ênfase na Liturgia em interface com a filosofia de Xavier Zubiri, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) 2021-2023.

E-mail: jucileisilva21@hotmail.com

Introdução

Este tema nasce de uma inquietação pessoal acerca da grandiosa realidade misteriosamente sentida nas celebrações litúrgicas e que ultrapassa a mera racionalidade. A grande questão situa-se em por que muitos de nós que acabamos de sentir tão grande mistério como algo real em nós, saímos como se nada tivesse acontecido, dando absoluto contratestemunho do que acabamos de celebrar? É negligência diante da dimensão do mistério celebrado? Ao longo da pesquisa pude perceber a necessidade de responder a questão: há realmente uma dimensão mística da liturgia? Se sim, em que consiste? E a questão principal a responder neste trabalho é: como o humano em sua constitutividade experiencia tal dimensão? E ao experienciar, quais efeitos pode ter em sua vida, em seus atos diários? Poderíamos discutir mais coisas frente a estas inquietações mas, por hora, se faz urgente descrever sobre estas questões específicas.

Para tais descrições temos constatado que a ciência teológica, em muito, nas suas tentativas de justificações da fé revelada, busca elementos filosóficos, culturais, antropológicos que possa ajudá-la em tal tarefa. E justificar a liturgia como uma ciência teológica exige-se uma fundamentação com uma linguagem rigorosamente suficiente, partindo do mais radical no processo do conhecimento. Essa linguagem temos encontrado no horizonte da metafísica do filósofo espanhol, Xavier Zubiri. Fazendo uso de sua metafísica e de seus precisos termos na descrição minuciosa de uma constatação do conhecimento humano, buscaremos entender as questões propostas, pois o objetivo não é dar uma definição ou resposta, mas entender a problemática ao longo dos estudos. Acreditamos firmemente, que dentre as possibilidades, este filósofo nos oferece bases sólidas para construção da ciência litúrgica, aqui, em sua dimensão mística. Por isso, para nós, o grande achado em sua filosofia, para entender nossa principal questão é a constatação da *Inteligência Senciente*.

1 Horizonte da metafísica zubiriana

A metafísica zubiriana é absolutamente inovadora. Basta uma leitura atenta dos seus escritos para perceber que é uma metafísica mundanal, isto é, parte da coisa real. Bem distinto do que se tinha pensado da metafísica na sua definição clássica, entendida como *para além da*

física, sendo que *física* aqui era entendido como material. *Físico* para Zubiri é tudo aquilo que é real e não artificial (ZUBIRI, 1985, p. 11). Esta compreensão metafísica justifica com precisão o entendimento que o filósofo basco foi tendo de *realidade*¹, termo tão caro para ele e que dirigiu toda construção do seu pensamento. A realidade é metafísica. Mas não só isso, a realidade é a ultimidade, é o mais radical, mais fundo das coisas. E o humano, pela constitutividade é capaz de alcançar a realidade, pois ele é constituído de sentido e inteligência. Mesmo com essa conjunção “e” aqui entre sentir e intuir não significa que eles se dão separadamente no humano. Esse foi o grande erro da filosofia concipiente, segundo o filósofo. Sentir e intuir se dão unitariamente, é o que Zubiri chama de *Inteligência senciente*. É graças a esse caráter humano que ele é capaz da realidade, porque ele sente não só de maneira estimulante, próprio dos animais, mas *sente a realidade* em seu caráter *de seu*. (ZUBIRI, 2011).

Ora, o humano é capaz da realidade das coisas, ou seja, daquilo que é mais fundo e radical nelas, por isso é *nelas* que ele alcança aquela realidade fundamento. As realidades podem não ter nada a ver umas com as outras cosmicamente, mas certamente coincidem em *serem reais*. E isto não é só coincidência, antes, é efeito de uma só realidade fundamento, isto é, uma realidade absolutamente absoluta que fundamenta toda realidade e que nomeamos de Deus. (ZUBIRI, 2017).

Dito isto podemos discutir melhor o entorno do nosso problema: há uma dimensão mística da liturgia? Em que consiste esta dimensão mística da liturgia? Tem algo a ver com a realidade fundamento (Deus)? E o decisivo é: como o humano tem acesso a essa dimensão mística da liturgia? Em nosso modo de ver, uma das possibilidades de respostas rigorosamente suficientes para estas questões será possível no horizonte da metafísica zubiriana, do acesso à *Realidade* pela *Inteligência Senciente*, e não pela *inteligência concipiente*, isto é, pelos seus conceitos. Esses são os próximos passos que precisamos dar no caminho do entendimento de nossa problemática.

2 Dimensão mística da Liturgia

¹ Um dos três principais temas que instigava Zubiri desde sua juventude no bacharelado: Inteligência, Realidade, Deus (GONÇALVES, 1997, p. 317).

Quando falamos em dimensão estamos usando a partir da sua raiz latina de “*dis* = movimento para fora”, e “*metiri* = medir”, é *medir um movimento para fora*. Que significa isto? Toda realidade é dinâmica e por isso a medida dela em um momento pode não ser a mesma do outro. Neste sentido entendemos a mística em suas mais diversas dinamicidades, de um movimento que se dá dentro e ao mesmo tempo fora, mas unitariamente; ao mesmo tempo que o movimento do poder do real cobra, como um grito no interior humano (vida), isto é, no mais radical de sua realidade, em seu caráter *de seu*, o humano se encontra em respectividade às coisas fora, que revela transcendentalmente, em seu real sendo, a Realidade Fundamento. E ao se identificar ali o humano entra em um gozo sencientemente intelectual por ter *tocado* a profundidade de sua realidade repousada na Realidade Absolutamente Absoluta pela religação.²

Nesta perspectiva o ato celebrativo da igreja, a liturgia, nos coloca diretamente dentro dessa dinamicidade, ou seja, alguns atos nos fazem deparar consigo mesmo e ao mesmo tempo em respectividade com as outras coisas (outras coisas são: outras pessoas – caráter comunitário; e outras coisas – o que convencionalmente chamamos de símbolos litúrgicos), e nestas coisas está presente transcendentalmente a Realidade Fundamento, Deus. Nele nos encontramos repousados/fundados e aí acontece o gozo sencientemente intelectual de toda nossa realidade (com, em, de). Afinal das contas “nele vivemos, nos movemos, e existimos [...] Porque somos também de sua raça.” (At 17, 28).

2.1 Que se entende por mística

Originalmente, empregada como adjetivo, esta palavra foi usada no sentido de segredo, entendida tanto como conhecimento reservado a alguns, e também, de iniciação cultual onde os ritos não deviam ser revelados a estranhos. O notório é que ambos os sentidos estavam sempre relacionados com o religioso, no sentido de que só o divino possuía o conhecimento secreto e total de todo o fato, ou seja, por detrás daquilo que se *via* estava sempre o que não *via*, que era a ação secreta do divino. Em certo momento, ainda, ela foi empregada referente ao profano. E tomada como substantivo, referindo-se ao místico, tanto para falar do religioso que tinha ou teve um contato direto com o divino, como de modo pejorativo referindo-se a um sonhador,

² Estas terminologias zubirianas já foram supracitadas nas primeiras páginas desta obra. Por esta razão não vemos mais a necessidade de descrevermos aqui sobre elas.

fantasioso, fora da realidade concreta. Mas é importante notar que no uso corrente foi mantida a relação com seu significado primitivo, isto é, que ultrapassa as dimensões da razão, onde envolve conhecimento, mas também emoção, sentimento.³

Hoje, no cristianismo, se olharmos um pouco a história das interpretações das práticas, ditas místicas, perceberemos que elas já passaram de modelo fundamental a seguir à uma visão negativa onde quase desapareceu, até mesmo dos discursos teológicos. Modelo de vida porque estava ligada diretamente a uma vida prática, tanto individualmente como comunitariamente, em respectividade com o Mistério Pascal, principalmente nas celebrações do Batismo e da Eucaristia, e da vida ascética-reflexiva. E na visão negativa veio com o protestantismo radical. Para demonstrar, Harnarck (1961, p. 271, nº 3, *apud* McGINN, 2012, p. 385) diz que: “A mística como regra geral é racionalismo elaborado de modo fantástico, e o racionalismo é mística nebulosa”, e em um tom crítico, o mesmo, ainda dizia: “um místico que não se torna um católico é um diletante”. Isso nos mostra a amplitude que tomou o uso do termo mística, e as consequências são nítidas, tanto para quem a vê como modelo de vida como para quem a vê como um exercício da fantasia imaginativa humana.

O problema da mística, a nosso modo de ver, enquanto tal é um problema teologal. Isso significa que o humano ao analisar sua realidade percebe que para ser real carece de um fundamento que o faz ser real, ele e as outras coisas. Então ver sua realidade direcionada à realidade que o fundamenta e a reconhece como realidade divina, é a *relição*. Aqui está o problema humano, sua realidade está religada à ultimidade; a ultimidade é a Realidade Fundamento, Deus. A realidade humana está direcionada à realidade divina pela “relição primária e fundamental” da sua realidade (ZUBIRI, 2010, p. 61). Pois na criação, “ao mesmo tempo que produz as coisas diferentes de Deus, mantém-nas em unidade [...] com Ele mediante a efusão”. É “um *unum* projetado *ad extra*; de modo que o [real] só adquire sua [realidade] pela unidade primária”. É o vínculo (ontológico) da realidade humana: *relição*. Por essa *relição* o humano sente “uma atração ascensional para Deus” (ZUBIRI, 2010, p. 483; essas três últimas citações confere-se aqui), isto é, para aquela Realidade que deu sua realidade relativamente absoluta; é o pulsar de Deus no homem. Aqui se localiza a inquietude, o poder do real, pelo

³ Referente às informações, pode-se consultar em: SUTTER, 2012, p. 1653-1658; GENIO, 2003, p. 706-714; LONGCHAMP, 2004, p. 1161-1169; SPIDLÍK, 2002, p. 946-947.

qual o humano está religado, palpita no humano para que esse faça seu Eu relativamente absoluto, força-o a fazer sua pessoa.

Consideramos que a mística consiste da seguinte forma: “o homem não se encontra com seu fundamento como ‘com’ uma coisa, mas se encontra ‘em’ seu fundamento [...]. Desse modo o homem não vai ‘para’ Deus, como se fosse algo exterior a ele, mas está em Deus” (CESCON, 2007, p. 114). Neste sentido Deus não é uma coisa a mais dentre tantas outras que o humano precisa lidar. Ele ocupa um lugar singular sendo fundamento da realidade humana. “A inteligência ‘senciente’ permite ao homem situar-se frente à realidade, [...], frente a si mesmo. O homem sente e ‘se’ sente: ‘sente-se na realidade’” (CESCON, 2007, p. 113). O homem dá-se conta de sua realidade e percebe que em sua realidade já está a Realidade Absolutamente Absoluta. “A coisa não está presente porque eu me dou conta, mas eu me dou conta porque ela já está presente” (ZUBIRI, 2011, p. 5). Em nosso ponto de vista eis aí o fundamento de toda mística, é o dar-se conta humano da realidade de Deus que já está presente. Daí em diante acontece os desdobramentos, é ulterioridade.

2.2 Que se entende por Liturgia

Ao longo da história este vocábulo recebeu significados diversos, e mesmo que semelhantes há sutilezas (ou não meras sutilezas) que podem conduzir para diversas interpretações e significações nos mais diversos contextos. O que se sabe é que decorre do grego clássico. *Leitourgia* (verbo: *leitourgein*; substantivo de persona: *leitourgos*) deriva da composição de *laos* – jônico e ático *leos* – (= povo) e de *ergon* (= obra). Traduzido literalmente, *leitourgia* significa, portanto, “serviço feito ao povo” ou “serviço prestado diretamente para o bem comum”⁴ (AUGÉ, 1995, p. 13, grifos do autor).

Beckhäuser (2004, p. 26) diz que no mundo grego clássico esse vocábulo foi usado particularmente em dois sentidos: no campo político, como organização de jogos, de guerras, de teatro, e no sentido religioso, como prestação de culto às divindades por sacerdotes ou

⁴“La palabra griega *leitourgia* (verbo: *leitourgein*; substantivo de persona: *leitourgos*) deriva de la composición de *laos* -jónico y ático *leos* – (=pueblo) y de *ergon* (=obra). Traducido literalmente, *leitourgia* significa, por tanto, ‘servicio hecho al pueblo’ o ‘servicio directamente prestado para el bien común’”.

grupo(s) de pessoas em favor do povo. Isso era notoriamente entre os helênicos. Já no Egito, mais tarde, era usada para qualquer prestação de serviço público.

Esclarecido está que o vocábulo é referente a ação do povo, para o povo; podendo ser realizado por um indivíduo ou grupo(s) de pessoas que faz alguma ação em função pública, em benefício comum. Essas ações podem ser ordinariamente ou extraordinárias. Mas é importante frisar que o beneficiário destas ações era o povo, o público.

A utilização do termo liturgia nos diversos campos, permite-nos constatar que sua etimologia cabe tais: jurídicas, estéticas, teológicas. No entanto, é possível distinguir o verdadeiro sentido em cada uma das definições. Diríamos que enquanto as duas primeiras definições citadas abordam *um* caráter da liturgia, como o rito e as normas, a última, definição religiosa, vai além, mais especificamente a cristã, pois o diferencial é o evento Jesus de Nazaré, o Cristo de Deus. A *Sacrosanctum Concilium* (nº 7) não deu definição de liturgia, mas entendeu-a “como o exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo, no qual, mediante sinais sensíveis, é significados e, de modo peculiar a cada sinal, realizada a santificação do homem; e é exercido o culto público integral pelo Corpo Místico de Cristo, Cabeça e membros.” E prossegue afirmando que “Disto se segue que toda a celebração litúrgica, como obra de Cristo sacerdote, e de Seu Corpo que é a igreja, é uma ação sagrada por excelência, cuja eficácia, no mesmo título e grau, não é igualada por nenhuma outra ação da Igreja.”

Os elementos etimológicos do termo liturgia são rigorosamente considerados pela teologia cristã. Mas como o mistério de Jesus Cristo há sempre algo mais, há sempre o que aprofundar, e o termo alcança uma dimensão muito além da sua etimologia. Isso porque em toda sua vida aconteceu a Redenção humana e a perfeita glorificação de Deus, “principalmente pelo mistério pascal de Sua sagrada Paixão, Ressurreição dos mortos e gloriosa Ascensão” (SC, nº 5). Ele realizou em favor de todos, e pediu a todos que fizessem isso em sua memória. Não mais um indivíduo ou um grupo de ministros sagrados que realizam, mas Deus mesmo está envolvido no serviço prestado. Seu caráter público envolve toda a comunidade eclesial convocada pela Palavra de Deus e, Cristo é essa Palavra Encarnada; aquele que chama a comunidade eclesial, e ela, harmonicamente, formam um único Corpo Místico e celebra. Celebra o que? Celebra o Mistério Pascal! Assim se entende a liturgia cristã. Repitamos, não é mera ritualidade nem esteticismo, abrange tudo isso, mas é mais que isso. É exercício vivencial, vida em ação, membros vivos e ativos que respondem aos comandos da Cabeça.

2.3 Há uma dimensão mística da liturgia?

No cristianismo, herdeiro em boa parte do judaísmo e helenismo, buscou-se fundamentar sua crença no Deus único e verdadeiro que ao mesmo tempo se revela, mas sua totalidade nunca é alcançada pelo humano, neste sentido é tão próximo e tão distante. Nesta fé, Deus é aquele que caminha com seu povo, guia-o e faz conquistar espaços, físicos e espirituais, fascinantes e impossível ao humano em sua solitude. Este Deus é o mesmo criador de todas as coisas, por isso engloba todos os mistérios, o mistério da vida e da morte, da natureza, e faz o bem vencer e reinar sobre o mal, isto é, sobre tudo aquilo que escraviza o humano.

Com efeito este Deus se revela, revela-se como Trindade. O Pai, que pelo Filho encarnado, morto e ressuscitado e que continua vivendo em nosso meio e em nós na presença do Espírito Santo; e este mesmo Espírito Santo, por meio do Filho faz tudo voltar ao Pai. Deste mistério participa o humano levado pelo Espírito Santo no Filho ao Pai. Nesta volta ao Pai por meio dessa dinâmica do mistério trinitário, o humano se depara com sua completude, pois o humano participa da vida de Deus. O humano toma parte misticamente, por querência divina, desse mistério trinitário (CARUANA, 2003, p. 646). Não é demais dizer que só conhecemos esse caráter trinitário de Deus pela revelação; seria muita pretensão dizer que a razão por si só alcançaria esse caráter interno da Divindade. E essa revelação está contida nas Escrituras⁵ e na continuidade da História da Salvação no hoje da história (Liturgia como hoje da História da Salvação).

Então dissemos por pronto que a nítida participação da vida de Deus por meio de uma particular experiência do Mistério Pascal de Cristo, levado pelo Espírito Santo em ato na celebração litúrgica caracteriza a dimensão mística da liturgia. Para tal experiência requer da pessoa humana o uso de seus caracteres primários para qualquer vivência, sua inteligência senciente. Por ela possibilita a atualização de um Mistério que historicamente já aconteceu, mas que misticamente, enquanto mistério, continua sendo atualizado hoje em cada pessoa por uma

⁵Na nota “e” de 1 Jo 5, 7 contida na Bíblia de Jerusalém, diz o seguinte: “O texto dos vv. 7-8 é acrescido na Vulg. de um inciso (aqui abaixo entre parênteses) ausente dos antigos mss gregos, das antigas versões e dos melhores mss da Vul., o qual parece ser uma glosa marginal introduzida posteriormente no texto: ‘Porque há três que testemunham (no céu: o Pai, o Verbo e o Espírito Santo, e estes três são um só; e há três que testemunham na terra): o Espírito, a água e o sangue, e esses três são um só.’”

ação dinâmica do Espírito, que com o dom da sabedoria e do entendimento, ilumina a vida de cada um para ir fazendo seu Eu relativamente absoluto ancorado na Realidade Fundamento, Deus.

Por isso é um risco para a vivência de tal mistério separar sentir e entender. Ancorar a experiência mística em apenas um desses aspectos do conhecimento humano, não só empobrece o entendimento, podendo conduzir a conclusões um tanto que distante da verdade real de Deus, pois a realidade só é atualizada graças a este aspecto humano da inteligência senciente. Por ela, a pessoa entende que vive uma vida fundamentada na vida de Deus, que pela sua dinamicidade dá de si de tal modo que permite que este participe de Sua dinamicidade, sendo dinâmico, também. Por ser fruto da realidade de Deus e participar de Seu dar de si absolutamente absoluto, a pessoa humana é realidade dinâmica, também, e é dinâmica porque dá de si relativamente absoluto, e dá de si em respectividade consigo, com os outros e com as coisas até quando não tiver mais a si mesmo para se dá, dá-se aos outros. É o que veremos na parte que segue: os desdobramentos a partir da experiência da dimensão mística da liturgia no humano.

3 Dimensão mística da Liturgia e inteligência senciente: implicações para a Vicência prática

Fomos entendendo que a dimensão mística da liturgia caracteriza pela presença de Cristo em cada ato celebrativo⁶. Pois mística consiste no dar-se conta da presença de Deus que já está, e liturgia como o exercício humano do múnus sacerdotal de Cristo mediante sinais sensíveis pela ação do Espírito Santo, no qual ele (o humano) é santificado. A presença de Deus e o ato humano de apreender primordialmente esta realidade fundamento que fica atualizada na inteligência senciente, isto consiste a dimensão mística da liturgia.

Já dissemos páginas acima em que consiste essa presença de Cristo no ato celebrativo pelo dá de si dinâmico da Trindade e como o humano participa dessa mesma dinâmica trinitária. Cabe-nos agora formalizar o estudo de que a presença real de Cristo na liturgia (mística) se dá congênera com o ato humano de celebrar (liturgia). Pois aquilo que o humano sente é realmente

⁶ Presente misteriosamente para o humano que celebra. Certamente Cristo está todo presente, e com todo seu mistério, mas está misteriosamente para o humano. Então está presente misticamente para o humano que celebra; nisso envolve a inteligência senciente.

Cristo, e só é possível ser assim pela via da inteligência senciente; caso contrário seria uma ideia da presença de Cristo, ou um conceito logicamente elaborado. O real de Cristo é impresso como realidade (impressão de realidade) na inteligência humana; e ao imprimir a realidade ela *fica* atualizada como real, desde si mesma, na inteligência humana, e *afeta-o* de tal maneira que ele é levado a colocar-se em *marcha* nos desdobramentos ulteriores; e quando o humano é possuído por essa realidade ele busca entendê-lo ou conhecê-lo.

A atualização se dá de diferentes modos, o mais radical e primário, segundo Zubiri (2011, p. lv) é o que ele chama de apreensão primordial do real. E “os modos segundo os quais o real é atualizado não somente em e por si mesmo, mas também entre outras coisas e no mundo” (2011, p. lv). São os desdobramentos daquela primária atualização, é o logos e razão: “conhecimento não é senão uma culminação de logos e razão” (2011, p. lv).

Nossa proposta de pesquisa enfatiza o primário no processo do conhecimento: a apreensão primordial da realidade. Como o método zubiriano para chegar a Deus não consiste nas vias do conceito, da antropologia nem cosmológicas, mas sim pela via da religação, propomo-nos aqui seguir esse método para chegar à realidade de Deus na pessoa do Filho presente na liturgia. Este método parte do homem, pois o filósofo basco qualifica-o de “o problema teologal do homem”⁷ (ZUBIRI, 2017, p. 3). Já fica assim indicado “que se trata de um movimento dentro de uma análise da realidade humana enquanto tal, em vista ao problema de Deus”⁸ na pessoa do Filho. (ZUBIRI, 2017, p. 5). Esta constatação, segundo o mesmo autor, de um fato e não mera teoria, significa que a dimensão teologal é constitutiva do humano em seu problematismo. Que problematismo? O de realizar-se como pessoa, pois pela religação ao poder do real o humano é cobrado a fazer seu Eu, e isto é uma cobrança problemática, como já assinalamos páginas acima.

Seguir esse método zubiriano permite-nos tratar da dimensão mística da liturgia partindo da religação ao fundamento de sua realidade, experienciado pela inteligência senciente, onde o humano apreende primordialmente a realidade fundamento, e sente que o apreendido como real na inteligência realmente é Deus. Nisso consiste o radical da experiência mística. (Sente Deus, e sente que o atualizado na inteligência senciente é deificante, e o que deifica o humano é Jesus

⁷ “El problema teologal del hombre”.

⁸ “... que se trata de movernos dentro de un análisis de la realidad humana en cuanto tal, con vistas al problema de Dios”.

Cristo, a pessoa do Filho pelo Espírito Santo – aqui está a experiência mística na liturgia – Cristo é a máxima manifestação de Deus possível para o humano).

3.1 Atualização de Cristo no Mistério Pascal

Ao sentir Cristo intelectivamente Ele fica atualizado na inteligência senciente. Cristo está todo atualizado. Isso significa que todo Seu mistério está atualizado com Ele. É inconcebível atualizar Cristo sem Seu mistério. Valeriano Costa constata que “A obra da salvação está tão intrinsecamente ligada a Jesus, que o acesso a ela se dá somente pela associação à Pessoa do Verbo encarnado”. (2012, p. 8). Nesta perspectiva entendemos o dito da liturgia, que é uma atualização do Mistério Pascal de Cristo. É bom recorrer a Giraudou quando assinala que,

a expressão “... em meu memorial” não significa “... para evocar minha presença”. Essa interpretação não se justifica nem mesmo quando se queira falar da presença dinâmica de Cristo à Igreja de todos os tempos. O significado de nossa expressão só pode ser: “...em memorial de mim morto e ressuscitado”, “...em memorial de minha morte e ressurreição”. (2014, p. 182).

O fazer memória do Mistério Pascal não consiste em lembrança, saudosismo ou alguma coisa parecida, é atualização. Atualizar é estar presente realmente o Mistério de Cristo sentido desde si mesmo, em seu caráter *de seu*. Estar realmente presente; atualizar é trazer presente o Mistério Pascal. Celebrar este Mistério não é uma simulação, recordação, aniversário, mas estar presente em atualidade, fazer atual no aqui e agora da História da Salvação.

Finalmente podemos dizer que o humano experiencia a dimensão mística da liturgia pela inteligência senciente. Graças a esse caráter humano, possibilita-o de apreender impressivamente a realidade de Cristo que está presente na liturgia transcendentalmente nas coisas reais, e assim Ele fica atualizado como real desde si mesmo com todo Seu Mistério. Quando o celebrante dá-se-conta daquilo que já está, então diz: é realmente Deus que está – é o momento do êxtase místico; é possuído por essa Realidade Fundamento e coloca-se em marcha nos desdobramentos ulteriores buscando conhece-lo e entende-lo. Nestes atos ulteriores os efeitos na vida do Cristão são contundentes. É o que veremos a seguir.

3.2 Quais efeitos na vida do cristão em seus atos diários?

No contexto litúrgico acontece que, após celebrar e sentir intelectivamente a realidade de Jesus Cristo que já está presente numa experiência mística, mas primariamente em forma de notícia, o humano é levado a desdobrar-se no conhecimento cada vez mais dessa realidade como fundamento destas coisas reais sacramentalmente presentes na liturgia. Seguindo essa mesma lógica Valeriano Costa faz os seguintes destaques a respeito da liturgia: “Não se vai à liturgia da Igreja para se estudar, mas para simplesmente acatar a presença da Trindade, que se nos apresenta por meio dos ritos e preces. [...] Uma vez retido na realidade litúrgica [...] os celebrantes são remetidos ao logos e à razão” (2017, p. 215). O logos e a razão, fundados na apreensão primordial da realidade, são os desdobramentos para o conhecimento. Os desdobramentos da experiência mística sempre levam a pessoa ao *progresso espiritual* passando pelos seus vários estágios (VIANA, 2015), e ao que São Pedro convida dizendo, “crescei na graça e no conhecimento de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo” (2 Pd 3,18).

Conclusão

Apresentar sobre a dimensão mística da liturgia no horizonte da metafísica zubiriana nos possibilitou abrir horizontes ainda mais profundos, percebendo caminhos para reflexões futuras com muito mais precisão e aprofundamento na questão. Como toda inteligência é aberta e toda realidade é dinâmica, seria ingenuidade de nossa parte dizer que tudo está exposto nestas brevíssimas páginas a respeito de tal assunto. Isso porque, enquanto nosso foco principal foi na primeira parte da trilogia da inteligência senciente, que descreve a análise rigorosa do primeiro e mais radical ato humano no processo do conhecimento, que a apreensão primordial da realidade graças ao caráter de inteligência senciente, ainda fica faltando dois passos a mais para descrever e seus desdobramentos, uma análise desta mesma questão nos atos ulteriores do *logos* e *razão*. São perspectivas absolutamente novas, pois são inovadoras as compreensões zubirianas destes desdobramentos. Estas são questões a se pensar.

Mas queríamos apenas constatar como há uma realidade grandiosa no ato celebrativo da liturgia que a pessoa humana é capaz de acessar pela inteligência senciente. E como as consequências desse acesso pode ser transformadora na vida de quem celebra e se deixa afetar

por tal realidade. E se há uma dimensão do cristianismo que precisa de resgate, é a mística. É o deixar-se levar pela realidade de Jesus Cristo ao ponto de identificar-se, unir-se com Ele, para que Ele seja tudo em todos.

Referências

- A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revisada e ampliada. 5. impr. São Paulo: Paulus, 2002.
- AUGÉ, M. *Liturgia: Historia, Celebración, Teología, Espiritualidad*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1995.
- BECKHÄUSER, A. *Os Fundamentos da Sagrada Liturgia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004.
- CARUANA, E., Liturgia. In: BORRIELLO, L. CARUANA, E. DEL GENIO, M. R. SUFFI, N. (dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/ Loyola, 2003.
- CESCON, E. A “Trilogia teologal” de Xavier Zubiri: contribuições e problemas abertos. In: *The Xavier Zubiri Review*, Washington, v. 9, 2007, p. 111-130.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. Roma: 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 22 set. 2023.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual. Roma: 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 22 set. 2023.
- COSTA, V. dos Santos. *Noções teológicas de liturgia*. 2 ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012.
- _____. Inteligência senciente e liturgia. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, ano XXV, n. 90, jul/dez 2017.
- GONÇALVES, J. M. F. A via da religação no pensamento de Xavier Zubiri. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra v. 6, n. 12, out. 1997, p. 315-380.
- LONGCHAMP, M. Mística. In: LACOSTE, J.-Y. (dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas/ Loyola, 2004.
- SPIDLÍK, L. Mística russa. In: BORRIELLO, L. CARUANA, E. DEL GENIO, M. R. SUFFI, N. (dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/ Loyola, 2003.

SUTTER, A. Mística. In: ANCILLI, E. (org.). *Dicionário de Espiritualidade*. v. 2. São Paulo: Loyola/ Paulinas, 2012.

VIANA, W. C. *O Progresso Espiritual: do estágio arcaico ao místico*. Teresina: Livraria e Editora Nova Aliança, 2015.

ZUBIRI, X. *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza Editorial/ Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1985.

_____. *Natureza, História, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010.

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

_____. *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2012.

De la Filosofía del hombre a la Antropología filosófica: El proyecto antropológico de Ignacio Ellacuría

From Philosophy of Man to Philosophical Anthropology: The anthropological project of Ignacio Ellacuría

*Luis Arturo Martínez Vásquez**

Resumen: La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría (1930-1989) acerca del ser humano durante los años en los que fragua su proyecto de madurez (1962-1974) se encuentra marcada por el interés de explicitar las ideas antropológicas de su maestro Xavier Zubiri y aplicarlas al contexto político, social y filosófico de América Latina de esta época. De esta manera, a pesar de que la noción de antropología no es común en la obra de Zubiri, y que su propuesta podría identificarse más como una filosofía del hombre (COROMINAS ESCUDÉ, 2006, p. XI), es evidente el interés de Ellacuría por construir un proyecto antropológico a partir de la obra de su maestro. Así, si bien en los textos antropológicos escritos por el jesuita vasco en estos años se evidencia un ingente esfuerzo por sistematizar la antropología de Zubiri, no será sino al final de esta segunda etapa de su producción filosófica en que se observará una cuidadosa sistematización en función de resolver los principales escollos de la antropología filosófica; tales como su objeto de estudio, el estatuto filosófico de la ciencia en la reflexión antropológica, y la adecuada resolución de la interpretación dualista y sesgada que se pueda realizar del ser humano a partir de las diferentes corrientes que de ella devienen a lo largo de la historia; pero principalmente la articulación de esta antropología en el entramado de una metafísica de la realidad histórica, que se convertirá en la línea medular de su filosofía madura; lo cual consideramos como un aporte de su pensamiento a la antropología filosófica.

Palabras clave: Antropología filosófica; Ignacio Ellacuría; Filosofía del hombre; Filosofía Latinoamericana.

* Candidato al doctorado en Filosofía por la Universidad de Granada, España. Docente e investigador de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Miembro del cuerpo editorial del proyecto Ellacuría Obras Completas de la Universidad de Granada. Investigador principal del proyecto 24-C3-196 “El dinamismo de lo humano: La antropología filosófica en el pensamiento de Ignacio Ellacuría” inscrito en la Vicerrectoría de Docencia de la Universidad de Costa Rica. Sus áreas de labor académica se han centrado en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, la filosofía latinoamericana, la antropología filosófica, el transhumanismo y la Inteligencia Artificial. Entre sus obras escritas se encuentran: “*La “tierra y gente” del paraíso lascasiano: Apuntes sobre la trans-formación de la otredad en la conquista de América Latina*” (UNA, 2019), “*La componente personal de la historia: Apuntes para una antropología filosófica latinoamericana*” (Tirant, 2021), “*La realidad humana como problema. Hacia una antropología filosófica latinoamericana de la liberación*” (Estudios, 2023) y *The biological grounding of a liberation anthropology* (2024). En L. A. Martínez Vásquez, R. Carrera Umaña, & L. R. Díaz Cepeda (Eds.), *Historical reality, humanism and praxis. The liberating philosophy of Ignacio Ellacuría*. Lexington Books.

E-mail: luis.martinezvasquez@ucr.ac.cr

Abstract: The philosophical proposal of Ignacio Ellacuría (1930-1989) about the human being during the years in which he forges his mature project (1962-1974) is marked by the interest of making explicit the anthropological ideas of his teacher Xavier Zubiri and applying them to the political, social, and philosophical context of Latin America at that time. Thus, although the notion of anthropology is not common in Zubiri's work, and his proposal could be identified more as a philosophy of man (COROMINAS ESCUDÉ, 2006, p. XI), Ellacuría's interest in building an anthropological project from the work of his master is evident. Thus, although in the anthropological texts written by the Basque Jesuit during these years there is evidence of an enormous effort to systematize Zubiri's anthropology, it will not be until the end of this second stage of his philosophical production that a careful systematization will be observed in order to resolve the main stumbling blocks of philosophical anthropology; such as its object of study, the philosophical status of science in anthropological reflection, and the adequate resolution of the dualistic and biased interpretation that can be made of the human being from the different currents that have developed from it throughout history; but mainly the articulation of this anthropology in the framework of a metaphysics of historical reality, which will become the core line of his mature philosophy; which we consider as a contribution of his thought to philosophical anthropology.

Keywords: Philosophical anthropology; Ignacio Ellacuría; Philosophy of man; Latin American Philosophy.

1 Xavier Zubiri y la antropología filosófica

Dentro de la amplia producción escrita de Zubiri, resulta más que evidente la preocupación por llevar a cabo una sistematización del ser humano que permita una comprensión superadora de los paradigmas de aquellas propuestas filosóficas y científicas que bien terminarían instrumentalizando este concepto para propósitos específicos, o bien ofreciendo visiones sesgadas del ser humano.

Así, desde sus primeros escritos resulta tarea ineludible de la filosofía, en su pretensión de radicalidad, tanto la integración de un análisis sobre el ser humano dentro del conjunto de la realidad, como la búsqueda de una respuesta a la pregunta de qué es el hombre. Es en esta búsqueda en la que ha llegado a la conclusión de que: “Sólo la filosofía puede dar el punto de vista adecuado en el que sea posible situarse para preguntar qué es el hombre” (ZUBIRI, 2007a, p. 455) y de manera concomitante tiene la tarea de orientarse directamente a resolver:

A esta cosa dotada de propiedades psíquicas es a la que se dirige la filosofía, pretendiendo encontrar un problema filosófico. ¿En qué consiste, supuesto este carácter radical de inmediatez? Parece difícil que quede lugar a la filosofía desde que ese sujeto es una cosa del universo del que hay una esencia experimental. Últimamente se ha pretendido hacer una antropología filosófica, y lo más grave no es que no se sepa lo que hay en ella, sino en qué estriba su carácter filosófico. Mientras tanto tiene razón la filosofía al decir que es un perpetuo moverse en el vacío. Para ello hace falta una filosofía en la que se filosofe sobre el hombre. Entonces solamente ocurre el problema del conocimiento. (ZUBIRI, 2007a, p. 487)

Por esto resulta un poco más problemático colocar esta sistematización filosófica sobre el hombre como una antropología filosófica, en tanto que se trata de una noción prácticamente ausente en sus escritos. Las poquísimas veces que refiere a este concepto lo hace para colocarlo en el pensamiento de algún otro autor o bien para criticar la forma en la que esta disciplina ha llevado a cabo sus interpretaciones del ser humano.

La crítica de Zubiri a la antropología filosófica radica en el hecho de que no ha sido capaz de abarcar la complejidad filosófica que implica asumir la pregunta por lo humano, y en su intento por resolverla, ha generado una suerte de distorsión en la radicalidad de lo que este tema comporta. Así:

No es lo grave de una antropología filosófica lo que nos diga del hombre, sino que no sabemos en qué consiste este preguntar por el hombre (la psicología y la lógica han interpretado las más de las veces, como en el caso de Scheler, el desarrollo del verdadero pensar filosófico. (ZUBIRI, 2007a, p. 454-455)

La cita anterior permite comprender la claridad con la que Zubiri se hace cargo de la profundización de la antropología filosófica, toda vez que quedan evidentes las dos preguntas fundamentales en las que se mueve esta disciplina; a saber: “qué tipo de saber es la antropología (filosófica)” y la pregunta por lo humano (BEORLEGUI RODRÍGUEZ, 1995, p. 98), a pesar del hecho de entender su idea de la realidad humana como una antropología podría devenir en una reducción que debía ser matizada, de suerte tal que, en caso de ser así interpretada, quede evidente el talante de radicalidad que compone esta comprensión:

Se dirá que esto es una Antropología. Sí. Pero yo tendría que decir que esto no es una Antropología simpliciter por una razón bien clara. Y es que la Antropología, en tanto que Antropología, es decir, en tanto que estructura del

hombre, concierne justamente a la talidad del hombre. A que el hombre es tal, a diferencia del chimpancé o de una ameba. (ZUBIRI, 1995, p. 243)

Sin embargo, ha sido campo común de varios de los seguidores más directos del pensamiento zubiriano identificar la propuesta filosófica de su maestro sobre el hombre como una antropología filosófica (CONDE, 1953; LAÍN ENTRALGO, 1997; GRACIA GUILLÉN, 2009; 2010), mientras que otros autores proponen que el discurso sobre el hombre en Zubiri más que una antropología filosófica, resulta ser una filosofía del hombre; esto es, un discurso amplio sobre el ser humano que no necesariamente pretende sistematizar de manera concreta la reflexión sobre el ser humano ni sistematizarla desde los parámetros propios que esta disciplina históricamente hubiera llevado a cabo (COROMINAS ESCUDÉ, 2006)¹. En este sentido, Diego Gracia ha propuesto que colocar el pensamiento zubiriano sobre el hombre dentro del ámbito de la antropología filosófica es un proceso creativo en el que se evidencia que la profundidad de su pensamiento permite distintas maneras en las que puede enriquecer esta disciplina. De esta manera, más allá de las divergencias que pudo haber considerado a este respecto, la posibilidad de enmarcar su discurso sobre el hombre dentro de la antropología filosófica no solamente resulta plausible, sino que puede ser entendido como un camino viable para desarrollar y profundizar estas ideas, desde un marco interpretativo que va más allá de lo que él mismo hubiera pensado.

Desde esta perspectiva, la hipótesis que presentamos es que Ignacio Ellacuría en primer lugar lleva a cabo un esfuerzo para asimilar el discurso antropológico de Zubiri con la antropología filosófica y para presentarla como una *antropología primera* de la cual le fue posible generar propuestas concretas de lo que él ha denominado *antropología segunda*. Así, partimos de la idea de que la novedad de Ellacuría en este sentido radica en dos aspectos: en lo que compete a la antropología primera la pretensión de señalar con precisión un marco interpretativo de esta antropología como antropología filosófica, y en cuanto antropología segunda, la consecución de espacio de concreción que desde la realidad histórica esta antropología puede verse reflejada en tanto praxis que permita la transformación de las acciones humanas.

¹ Esta última propuesta podría ser efectivamente viable, con la consideración de que en Zubiri la noción de “filosofía del hombre” resulta ser casi inexistente (solamente en dos ocasiones en sus obras publicadas) y de manera más genérica. En este sentido, para Zubiri filosofía del hombre y antropología filosófica son utilizados de manera análoga.

2 La antropología de Zubiri según Ellacuría

Ignacio Ellacuría escribe acerca de la configuración de la antropología de Zubiri entre 1963 y 1976; época en la dedica ingentes esfuerzos por difundir esta temática, así como por encuadrarla dentro de las principales discusiones antropológicas de su época. Durante estos poco más de 12 años irá madurando y sistematizando cada vez de manera más concreta su propuesta de tal manera que el último texto que dedica a este propósito condensa mucho de lo que previamente había escrito.

Su labor se reduce a dos tareas específicas: Presentar ampliamente los temas en una explicitación de su “corriente antropológica” (ELLACURÍA, 2007a, p. 287), y mantener vivo el interés por publicar la antropología de Zubiri, tarea que logrará con la publicación póstuma de *Sobre el hombre* (ELLACURÍA, 2007b; ZUBIRI, 2007b).

A juicio del vasco-salvadoreño, los abundantes textos escritos sobre el hombre por parte de su maestro permiten dar cabida a la necesidad de emprender un proyecto de configuración que requiere la tarea de ser puesta en marcha a pesar de que “[...] está inacabada bajo la modalidad de estar acabándose, de estar haciéndose” (ELLACURÍA, 2007c, p. 72). Esta condición dinámica de producción antropológica no le resta mérito a la labor sistematizadora en tanto resulta ser el corolario de la producción filosófica y resultado de la madurez de su trabajo.

La insatisfacción con las diferentes aproximaciones filosóficas al ser humano lleva a Ellacuría a la necesidad de construir una antropología a partir de las categorías que su maestro ha establecido en sus escritos. Así, la necesidad de inscribir el discurso zubiriano sobre el hombre como una antropología radica en el hecho de que considera necesario verlo como un conjunto teórico que debe ser articulado para que sea comprendido en su significación más profunda:

[...] no se trata de un agregado de temas. No se trata, por ejemplo, en la sección segunda, de hacer biología, o en la tercera, de hacer sociología, o en la quinta de hacer ética. Se trata de algo distinto: ver la vida del hombre en el hombre y desde el hombre, ver su socialidad o su moralidad también desde sí y en sí mismo. Más aún, se trata de ver todas esas dimensiones entreveradas entre sí y, según los casos, sustentadas unas por otras. Por eso ha de hablarse

de una 'antropología', de una 'filosofía del hombre' y no tan sólo de una colección de estudios antropológicos. (ELLACURÍA, 2007a, p. 286)

De esta manera, Zubiri realiza el esfuerzo por concatenar e integrar todo aquello que sea posible afirmar sobre el hombre, a fin de evitar caer en la trampa de sesgar el objeto propio de la antropología. Es así como la orientación antropológica de Zubiri resulta ser manifestación de su rigor intelectual y la amplitud de sus pretensiones filosóficas.

El objeto de la antropología de Zubiri es: “el hombre como una realidad que, por su propia estructura, está abierta en sus problemas al problema esencial de qué va a ser de su propia realidad”. Con esto, Zubiri realiza una juntura profunda entre lo esencial y lo existencial del hombre, superando la banalidad del sesgo planteado por estos conceptos durante la historia del pensamiento occidental. Es por esto, que para el filósofo de San Salvador:

[f]rente a un tipo de antropología naturalista o sustancialista, que responde a una metafísica del logos predicativo y va a parar a una concepción del hombre como naturaleza o como sustancia, y, frente al tipo contrató de antropología, que responde a una ontología del análisis fenomenológico, y lleva a una concepción del hombre como existencia (historia, vida, etc), Zubiri construye una antropología realista, que responde a una metafísica de la inteligencia sentiente y conduce a una concepción del hombre entero como unidad estructural, que se despliega unitaria y necesariamente en múltiples dimensiones. (ELLACURÍA, 2007d, p. 515)

3 Características de la antropología de Zubiri según Ellacuría

En lo que compete a los elementos particulares, Ellacuría deja en claro que la preeminencia de la antropología filosófica de su maestro de frente a otras antropologías que históricamente se han constituido en el ámbito de la filosofía se debe a que ha tenido la posibilidad de superar una serie de escollos que a la vez ha venido arrastrando esta disciplina. En este sentido consideramos que son 5 los aportes de Zubiri a este respecto.

En el criterio de Ellacuría, Zubiri ha tenido la novedad de ofrecer una teoría capaz de conectar dos sentidos tradicionalmente desconectados: el análisis de la generalidad del hombre que se podría sintetizar en la pregunta ¿Qué es el hombre? y la realidad del hombre concreto y sus situaciones vitales. De ahí que, para Ellacuría, este ser genérico del hombre trae consigo

problemas esenciales que resultan autónomos de las decisiones contingentes como su historicidad, su vida, su socialidad, pero que refluén sobre la realidad del hombre.

De ahí Ellacuría va a afirmar que “A la realidad del hombre le compete 'esencialmente' tener problemas” (ELLACURÍA, 2007a, p. 289), en tanto la consitución dinámica de su realidad y sus situaciones vitales tendrán la capacidad de tocar el ámbito de lo vital y superar el sesgo de la abstracción en la antropología tradicional planteado desde pensadores como Agustín de Hipona o Descartes. Por eso, la antropología de Zubiri debe ser entendida como una solución que pretende superar las visiones científicistas y fenomenológicas para ofrecer una perspectiva que desde la aprehensión de la realidad pueda hablarse del hombre concreto “[...] como realmente es y no como se piensa idealmente” (ELLACURÍA, 2007e, p. 590). En esto consiste la furtiva crítica a la posición de Heidegger hacia las antropologías occidentales, en tanto, al suponer la abismal separación del hombre con otros seres vivos por la presencia de lo que ha llamado *la ex-sistencia del ser humano* ha suscitado una idealización del hombre concreto. De esta manera, Zubiri supera la crítica de Heidegger al proponer una antropología que incorpora estructuralmente el carácter de animalidad del hombre y que al mismo tiempo propone una noción dinámica de naturaleza.

Otro de los escollos de la antropología es el de la digregación entre el sentido psicofísico de la vida (*Zoé*) y los eventos de la trama de vida de cada hombre (*Bíos*), y Zubiri lo resuelve planteando que la vida humana, que está en un movimiento espontáneo y constante tiene como constitución intrínseca la sustantividad, que es la pertenencia del cuerpo y el alma en movimiento. De ahí que vivir sea autoposeerse en sustantividad; y este vivir tiene una triple dimensión: principal, fundamental y y estructural: “[p]rincipal, porque sin Zoé no habría Bíos; fundamental, porque si el Bíos existe, no es como añadido a la Zoé [...]; estructural, porque la vida misma, en su Bíos, no sería en buena parte lo que es si no le perteneciera formalmente a la estructura de la Zoé” (ELLACURÍA, 2007a, p. 309).

En tercer lugar, a juicio de Ellacuría queda resuelta desde la propuesta de Zubiri la escisión entre naturaleza y libertad a partir de la comprensión de la vida simultáneamente como naturalidad y liberalidad, en donde la naturaleza trae consigo una liberación que se da desde las formas sensitivas hasta incluso en su enfrentamiento con la realidad, en el que se enfrenta tanto con la realidad de las cosas como con la realidad de sí mismo: “[e]s decir, el hombre está sobre sí. Las cosas y su propia realidad son para él, colocado en situación de sobre sí mismo, lo deseable” (ELLACURÍA, 2007a, p. 312).

Esto le permite al hombre llevar a cabo un proceso de volición en el ámbito de la realidad, en tanto lo real precontiene en sentido de posibilidades la volición que hace de la determinación del hombre una cuasicreación, que a su vez se encuentra perfilado por lo deseable. De esta manera se verifica una incorporación física de la decisión al deseo que permite una suerte de *naturalización de la libertad*. Es por esto que la vida es una creación natural que permite refluir la decisión libre del hombre y concretarlo de manera natural.

Otro de los aspectos resueltos por Zubiri será el de la dinámica individuo-sociedad, toda vez que la individualidad del hombre al estar montada sobre la suidad, es estricta individualidad, distinta a la de las cosas y los animales, pero en relación con otros hombres, de suerte que sea una individualidad diferencial, porque se trata de un individuo respecto de otros absolutos, que es la “determinación del ser humano por la diversidad filética, específica” (ZUBIRI, 2007b, p. 192), y por tanto una diversidad formal. De tal manera que, si bien para Zubiri el ser del hombre descansa en la realidad humana, la socialidad es una dimensión que posibilita la versión a la realidad y la convivencia social (CARRERA UMAÑA, 2022).

Esto para dejar en claro una de las bases de la antropología tanto de Zubiri como de Ellacuría: “[...] el hombre, aún biológicamente, es un ser que constituye su substantividad individual en cuanto está vertido a los demás” (ELLACURÍA, 2007f, p. 88) o como dirá Zubiri: “[...] en cierto modo [...] cada individuo lleva esencialmente dentro de sí a los demás” (ZUBIRI, 1985, p. 318), lo cual se verifica en tres caracteres metafísicos; a saber; “[c]ada esencia es algo en sí respecto de los demás, de modo que ser en sí, como contradistinto a los otros, es el primer carácter del modo de llevarlos dentro de sí; tiene un esquema constitutivo recibido; y consecuentemente, tiene algo en común con las demás” (ELLACURÍA, 2007f, p. 88).

Ellacuría evidencia en esta organización un evidente valor antropológico en tanto se trata de una propuesta que permite integrar el mundo material, el reino animal y su propia especie; es decir, se trata de una integración de la naturaleza y la historia que tiene como punto de partida los procesos biológicos y evolutivos desde la substantividad individual. Aquí, queda claro para Zubiri que la socialidad no es ni una totalización abstrata, ni una digregación absoluta de los individuos: es gracias a que el ser del hombre es un ser común que es posible la socialidad en tanto dimensión estructural de la realidad humana.

En último lugar, hay en Zubiri una marcada búsqueda por conciliar la escisión entre antropología científica y antropología filosófica, que según Ellacuría deviene en una

metodología que se lleva a cabo en cuatro pasos, los cuales se encuentran concatenados a la vez que bien delimitados. El primero de ellos consiste en una reflexión filosófica sobre la positividad de las ciencias, para conocer la talidad de la realidad humana; dado que un acercamiento real a las cosas remite a las ciencias positivas, resulta parte integrante del conocimiento de lo humano. Esto permitirá tener un punto de partida físico para que los datos que se pueda obtener de disciplinas como la paleontología o la biología hagan posible una comprensión concreta y precisa de lo que se entiende por hombre y los elementos que condicionan su realidad.

El segundo paso consiste en un estudio filosófico de la talidad humana; dado que la determinación de la talidad es un estudio metafísico, esto requiere de un punto de partida físico que le ofrezca rigor científico de los datos que se hayan podido obtener en el paso anterior. En tercer lugar, el estudio de la trascendencia humana, análisis de la función trascendental de la talidad humana, que pretende una profundización que va más allá de su talidad, ya que pretende analizar en cada cosa real *su* realidad, abriendo el campo a un estudio metafísico. Este tercer paso requiere de los anteriores, ya que la realidad humana en cuanto realidad tiene como punto de partida obligatorio la comprensión de los elementos positivos que el análisis de la talidad aborda. Por último, el estudio de carácter trascendental dinámico de la realidad humana. Es la etapa en la se se puede verificar en el hombre la conexión entre la talidad y la trascendentalidad (ELLACURÍA, 2007e, p. 593; 2007d, p. 516-517).

Este esquema metodológico posee una gran potencialidad, ya que a juicio de Ellacuría ha traído consigo una distinción muy precisa de lo que constituye al ser humano para ensayar desde ahí un recorrido en el que se pueda comprender la complejidad de lo que esto implica. Así, el hombre, desde la positividad talitativa es *animal de realidades*, desde la talidad es *unidad estructural psico-orgánica*, desde la trascendencia es *persona* en tanto autoposición; y principalmente desde el dinamismo de la realidad humana es unidad gerundial onto-dinámica, apertura trascendental en comunalidad.

4 La antropología filosófica como *filosofía primera*

Habida cuenta de la novedad de Zubiri en la resolución de los principales escollos en los que la antropología filosófica se ha visto anclada desde los distintos paradigmas en los que se ha llevado a cabo, el jesuita realiza una búsqueda de integración de esta antropología dentro

del conjunto de la filosofía. Sus primeras aproximaciones al discurso antropológico de Zubiri le llevaron a proponerla como una “metafísica del hombre” (ELLACURÍA, 2007f, p. 76), categoría que posteriormente cambiará por identificarla como una “metafísica de la realidad humana” (ELLACURÍA, 2007d, p. 515; 524; 2007c, p. 538; 2007e, p. 593; 617-618; 664). Pero, ¿qué entiende Ellacuría por esto?

En palabras de Zubiri: “[I] a realidad humana es algo en sí, que en sí misma es abierta. Donde la apertura, por consiguiente, representa y constituye un modo del en sí” (ZUBIRI, 1995, p. 208). Así, la consideración de la realidad humana trae consigo una superación del enclausamiento antropológico que supone tanto la somera descripción del hombre como la reducción de este a un elemento específico como la corporalidad, o la intelección, dejando por fuera la radical apertura a las cosas, su enfrentamiento y la dinámica de que de esto deviene. Esta apertura a las cosas implica necesariamente un posicionamiento que trastoca la noción misma de filosofía:

[...] porque es lo físico de la realidad lo que de verdad le importa, lo físico que se convierte en metafísico en cuanto queda enfocado como real y en tanto que real; de la realidad humana, porque es la realidad en tanto que realidad, lo que es principio de todo lo que el hombre es y de todo lo que en el hombre ocurre. (ELLACURÍA, 2007e, p. 618-619)

Pero en Zubiri según el Ellacuría más joven estos datos acerca de lo que el hombre es están “[...] purificados y esencializados. Sobre todo, trascendidos” (p. 74), principalmente a partir de la superación de los escollos anteriormente descritos con el propósito de desvelar de manera más precisa todas las dimensiones del ser humano. De esta manera, “[t]oda la antropología de Zubiri va regida por el afán de encontrar la unidad estructural del hombre para mostrar cómo se despliega en lo que son las distintas dimensiones unitarias de lo humano” (ELLACURÍA, 2007c, p. 537).

Hay, entonces, una interacción entre metafísica y antropología que se da en el ámbito propio de lo trascendental, toda vez que:

[s]us categorías metafísicas han sido establecidas, si no aposteriorísticamente, sí factualmente, teniendo muy en cuenta lo que sobre la realidad nos enseña la realidad humana. Pero las categorías antropológicas han sido estructuradas teniendo muy en cuenta lo que le compete al hombre por ser realidad, es decir, por entrar en el campo de lo trascendental. De ahí que, si puede reconocerse

un cierto carácter humano en su metafísica, no puede menos de verse un claro carácter metafísico en su antropología. (ELLACURÍA, 2007c, p. 538)

Así, al partir de la realidad del hombre es posible llegar a su ser, su esencia. Pero no se trata de una esencia universal ni abstracta, como ya se ha explicado, sino una búsqueda del ser del hombre desde su realidad a fin de llegar a las distintas dimensiones de su ser. Y es por la radicalidad de este objeto que esta antropología debe ser denominada “[...] antropología fundamental o mejor, antropología primera” (ELLACURÍA, 2007e, p. 584). En palabras del jesuita vasco-salvadoreño:

“[...] la antropología primera pertenece sin más a una filosofía primera, por la sencilla razón de que la realidad humana no es un caso particular de una realidad general, sino una realidad en el ámbito estructural del todo de la realidad. Sin embargo, en la determinación de lo que es la realidad humana no es fácil, metodológicamente, tener que recurrir a discursos metodológicos, que son más propios de antropologías segundas. (ELLACURÍA, 2007e, p. 585)

Así, a la antropología filosófica primera le compete explicar la forma en la que se da la trascendencia en el hombre, en el entendido de que para Zubiri, la esencia no pertenece al ámbito de lo predicativo ni de lo lógico, pero tampoco al de lo descriptivo: “[d]ecir de algo aquello en que es diferente de todo lo demás, no es decir lo que es, sino una parte de lo que es y una parte, que, además, corre el gravísimo riesgo de ser malinterpretada” (ELLACURÍA, 2007e, p. 590). Para evitar este extravío -que Ellacuría atribuye a una interpretación estrictamente lógica de la noción de esencia quidditativa- estructura la comprensión del hombre teniendo como punto de partida los términos físicos en los que la animalidad física primariamente unida a la inteligencia permite de manera exigencial una apertura a la realidad, desde los cuales es posible comprender la trascendencia como un *definirse-en* y un *trascender-en*.

En esto juega un papel preponderante el cuerpo humano que, en tanto principio de constitución es punto de partida para una comprensión biológica de su ser, y en cuanto principio de actualidad efectúa una trascendencia de la animalidad, ya que posee características esencialmente distintas a los de otros seres, en la que se imbrica de manera constitutiva la inteligencia sentiente.

5 La antropología filosófica como *filosofía segunda*

Tanto la superación de los escollos antes mencionados como la integración de los saberes positivos con la filosofía, así como la búsqueda de una comprensión unitiva del ser humano le permite a Ellacuría pensar en una etapa de producción más madura en aproximaciones al ser humano desde la política, la sociología, la economía en función de propiciar una historización crítica de la situación particular del ser humano, a partir de la categoría de realidad histórica en función de una praxis que pueda hacer efectiva una antropología que tienda a la liberación de los pueblos.

Pues bien, la antropología segunda sería, no la aplicación de la primera a un aspecto especial de lo que es la realidad humana: realidad social, realidad histórica, realidad religiosa, realidad lúdica, realidad económica, etc., sino el estudio de cada uno de estos aspectos por sí mismos y con la ayuda de los saberes positivos correspondientes, desde lo que es el hombre en su realidad última y unitaria. [...]. En este sentido, ni siquiera las filosofías segundas deben ser lenguajes de segundo orden; deben ser reflexiones de primer orden sobre lo que es la realidad, por más que esta realidad se nos oculte y se nos manifieste en un juego que, sin duda alguna, necesita de todo género de críticas. Pero en el hacer real mismo, no fuera de él ni por modo previo ni por modo posterior (ELLACURÍA, 2007e, p. 584-585)

Aquí, es posible identificar con claridad el aporte novedoso y original a la antropología de Zubiri, en tanto comprende la necesidad de que esta sistematización antropológica tenga una aplicación concreta en la realidad de los seres humanos, que se verá reflejado de manera más directa en el desarrollo de su filosofía madura, pero también en su análisis político, económico, social de la realidad histórica del contexto propio de El Salvador y América Latina.

Reflexiones finales

Lo esbozado en este trabajo permite comprender la manera en la que Ellacuría modela y articula un proyecto creativo de antropología filosófica a partir de la explicitación de sus principales características, así como la identificación de aquellos escollos que permitirían a la antropología superar los sesgos que históricamente había acarreado. De esta manera, el filósofo

de San Salvador realiza un esfuerzo por acondicionar las categorías zubirianas a la antropología filosófica y sus tareas.

Hay en Ellacuría un paso en la hermenéutica que realiza sobre la antropología de Zubiri, que va de una antropología esencial a una antropología primera. Esto es lo que comprendemos como el paso de una filosofía del hombre a la antropología filosófica. Este paso -que no necesariamente se da en Zubiri- le permite al jesuita vasco-salvadoreño plantear nuevos esenarios antropológicos en los que se evidencia la originalidad de su antropología.

De esta manera, la articulación de este entramado le permitirá llevar a cabo su pretensión de llevar al ámbito de la filosofía primera la *metafísica de la realidad humana* de su maestro y en un momento posterior llevar a cabo un profuso desarrollo de la antropología segunda, en la que realiza un aporte significativo y creativo, el cual se ve interrumpido por su asesinato en 1989 como consecuencia de su compromiso con la realidad histórica del pueblo salvadoreño.

Referencias

BEORLEGUI RODRÍGUEZ, C. El problema antropológico desde la óptica de la liberación. In: *Para una filosofía liberadora*. Primer encuentro mesoamericano de filosofía. Colección Lecturas Universitarias. San Salvador: UCA Editores, 1995. v. 11. p. 97-122.

CARRERA UMAÑA, R. La componente social de la historia en la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría: una aproximación desde sus fundamentos zubirianos. In: *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, San José, v. LXI, n. 159, p. 115-126, abr. 2022.

CONDE, F. J. Introducción a la antropología de Xavier Zubiri. In: *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, n. 67, 1953.

COROMINAS ESCUDÉ, J. Presentación. In: ZUBIRI, X. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2006.

ELLACURÍA, I. El esquema general de la antropología zubiriana. In: MOLINA VELÁZQUEZ, C. (Ed.). *Escritos filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores, 2007a. p. 285-364.

_____. Presentación. In: ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2007b. p. ix-xxiii.

_____. Antropología de Zubiri. In: MOLINA VELÁZQUEZ, C. (Ed.). *Escritos filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores, 2007c. p. 537-553.

_____. La antropología filosófica de Xavier Zubiri. In: MOLINA VELÁZQUEZ, C. (Ed.). *Escritos filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores, 2007d. p. 515-536.

_____. Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri. In: MOLINA VELÁZQUEZ, C. (Ed.). *Escritos filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores, 2007e. p. 555-664.

_____. Antropología de Xavier Zubiri. In: MOLINA VELÁZQUEZ, C. (Ed.). *Escritos filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores, 2007f. p. 71-148.

GRACIA GUILLÉN, D. Zubiri en los retos actuales de la antropología. In: *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, Salamanca, n. 36, p. 103-152, 2009.

_____. La antropología de Xavier Zubiri. In: SAN MARTÍN SALA, J. MORATALLA, T. D. (Eds.). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Colección El Arquero. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010. p. 143-156.

LAÍN ENTRALGO, P. Sobre la persona. In: *ARBOR*, Madrid, v. CLVI, n. 613, p. 9-24, 1997.

ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1985.

_____. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1995.

_____. *Cursos universitarios I*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2007a.

_____. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2007b.

Cuestión de método: el momento físico

A question of method: the physical moment

Manuel Gallego Arroyo*

Resumen: Partiremos de la existencia de una “idea de crisis de la razón” en el devenir de la metafísica, que pondría en guardia a distintas filosofías de los inicios del Siglo XX, en especial las que surgieron al amparo de la fenomenología y del intuicionismo. Es el caso que, con la idea de la crisis, los planteamientos de la metafísica se han soliviantado hasta nuestros días, prolongándose en el debate posmoderno, el pensamiento débil y la posverdad. En este sentido, aventuraré la hipótesis de que Zubiri, en sinergia con ciertas inquietudes del debate filosófico español, configura un método, o una concepción metodológica de la metafísica, que pretende corregir la metodología de la metafísica tradicional y, también, los contemporáneos planteamientos críticos para con ella. Así es, si tomamos en firme las declaraciones de Zubiri en *Inteligencia y razón*, en donde expone la idea de método como *hodós*, como camino en la irrefragable necesidad de un allende del pensamiento. En este sentido, la metafísica es nada más que el camino que se demuestra caminando, o lo que es igual, “religadamente” en una facticidad noérgica que, claro está, va más allá del método fenomenológico, y también, de los subsecuentes métodos de la facticidad existencial y vital, tal que la analítica existencial, las hermenéuticas o la razón histórica, por ejemplo. Tamaña aventura, se servirá de un modo de expresión —al menos en la praxis de Zubiri—, que es la exposición metafísica de una “estructura de momentos”, licencia que atañe muy directamente a la congeneridad físico-transcendental de su pensamiento.

Palabras clave: Crisis; Metafísica; Método; Momento físico; Estructura de momentos; Congeneridad.

Abstract: We will start from the existence of an “idea of the crisis of reason” in the evolution of metaphysics, which would put different philosophies of the early twentieth century on guard, especially those that emerged under the protection of phenomenology and intuitionism. It is the case that, with the idea of crisis, the approaches of metaphysics have been stirred up to the present day, prolonged in the postmodern debate, weak thought and post-truth. In this sense, I will venture the hypothesis that Zubiri, in synergy with certain concerns of the Spanish philosophical debate, configures a method, or a methodological conception of metaphysics, which aims to correct the methodology of traditional metaphysics and, also, the contemporary critical approaches to it. So it is, if we take firmly Zubiri's statements in *Inteligencia y Razón*, where he exposes the idea of method as *hodós*, as a path in the irrefragable necessity of a beyond thought. In this sense, metaphysics is nothing more than the path that is demonstrated by

* Estudios de Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y de Historia del Arte en la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Educación Secundaria, crítico de arte, poeta y escritor. Autor de *Zubiri y la estructura momentual del pensamiento*. Editorial Ápeiron. Madrid. 2023.

E-mail: mgallegoarroyo@gmail.com

walking, or what is the same, “religiously” in a noergic facticity that, of course, goes beyond the phenomenological method, and beyond the subsequent methods of existential and vital facticity, such as existential analytics, hermeneutics or historical reason, for example. Such an adventure will make use of a mode of expression -at least in Zubiri's praxis-, which is the metaphysical exposition of a “structure of moments”, a license that concerns very directly the physical-transcendental congenerity of his thought.

Keywords: Crisis; Metaphysics; Method; Physical momentum; Structure of moments; Congenerity.

1 En la crisis

¿Por qué no ver en Zubiri un extemporáneo, un filósofo intempestivo? Pedro Cerezo Galán plantea tal vicisitud, y presenta al pensador como un hombre empeñado en hacer metafísica, precisamente, en los tiempos en que la metafísica hace aguas. Y con maestros que ya habían respondido a esta crisis, algunos, incluso con la pretensión de disolver la metafísica. En efecto, por ahí había pasado Husserl, quien planteó la situación crítica. Heidegger y Ortega, que la respondieron con vehemencia. En especial este último, que intentó fundamentar la actividad filosófica en la realidad de la vida, al otro lado de la impostura idealista en la que, supuestamente, había quedado atrapado Husserl —Zubiri nunca desmereció, además, esta tesis orteguiana—. Así es, Husserl se aferraba al rigor científico de la tradición con la pretensión de rehabilitar la racionalidad, y en la busca de un rigor de mínima objetividad, hallando los fundamentos transcendentales que no podrían anclarse sino en la subjetividad, la subjetividad trascendental, (el contumaz *idealismo*, según sus críticos). Pues bien, más allá del método fenomenológico, ajustado al “objeto” y a la conciencia —tal que Ortega y Heidegger—, Zubiri va a efectuar el “giro” metafísico del que dice Cerezo Galán: “lo original de su planteamiento reside, a mi juicio, en el doble bucle histórico que lleva a cabo en este giro”. Se refiere el autor a la finta intelectual por la que Zubiri “supera la fenomenología” de un lado y “recupera la escolástica” de otro¹.

¹ CEREZO GALÁN, Pedro: “Del sentido a la realidad. El giro metafísico de Xabier Zubiri”, en *Del sentido a la realidad*. Trotta. Madrid. 1995. Pp. 221 a 254

En efecto, baste observar una idea-descriptiva, bifronte —así le gustaban las ideas, los términos analíticos y los conceptos al vasco²—, tal que *impresión de realidad*. Alberga ella dos matices que tendríamos que tomar como apoyos necesarios en la interpretación del pensamiento de Zubiri. La percepción ajustada a la realidad, a partir de la *aísthesis*, es uno de estos matices, el que nos acerca a la experiencia del mundo, y cuya extensión se prolonga hasta la *noesis*. Que no se conforme con una *epojé* que desprecie y suprima lo físico como asunto de la metafísica —al menos en el parecer de Zubiri—, es el otro³. En efecto, esta impresión *informa* la experiencia del mundo, pero también la experiencia del sí mismo percipiente. En la inapelable comunicación⁴ de ambas, reobra la idea de *ejecutividad*, sobre la que ya había reflexionado Ortega y Gasset⁵, y que viene a ser una elástica distensión crítica de las posibilidades y cegueras del *cogito* cartesiano, y de la *epojé* husserliana. Pues en la ejecutividad, en el carácter *noérgico* del pensamiento, se citan, congéneres, la realidad en tanto que experiencia física, y la inteligencia en tanto que realidad, esto es, en estricto sentiente.

El asunto carecería de importancia si no fuera porque en el *cogito*, precisamente, hallan Ortega y Zubiri la cesura de inteligencia y vida, o sentir, y que desradicaliza, por lo tanto —a pesar del rigor metódico—, la razón, el pensamiento real o de lo real.

2 Facticidad

Pero todavía cabe señalar el punto más novedoso y extremado de las pretensiones de Zubiri, lo que habrá de diferenciarle definitivamente de sus maestros, en especial Ortega, y de Heidegger. Señala Jesús Conill —quien ya nos advertía de la posición del pensamiento de

² Baste por el momento adelantar que es un requisito, si no fundamental, al menos casi necesario en la elaboración de un pensamiento de estructura momentual. Tal en GALLEGO ARROYO, Manuel: *Zubiri y la estructura momentual del pensamiento*. Ápeiron. Madrid. 2023.

³ El asunto está ya más que madurado, pero muy bien expresado en SE, pp. 373-378, donde se retratan las dificultades y peajes del salto del yo empírico al yo trascendental. Ahí se dice: “ha cargado el acento sobre el momento de idealidad”, en referencia a la fenomenología de Husserl. Y en *Cinco lecciones de filosofía*, ha señalado que el saber fenomenológico, como saber absoluto de la esencia, es la justificación de todo saber de hecho”, ahí el papel fundamental de la *epojé*, pero “esto no es sino una vaga afirmación” —dice Zubiri—. Descubrir algo así como la esencia, el fenómeno, no es demostrar el saber sobre ella o él. CLF, PP. 204-205. Zubiri no desatenderá la aversión física de la *epojé*.

⁴ Retomemos el interesante término con el que describe el proceso FERRAZ-FAYÓS. Vid: Zubiri: *El realismo radical*. Ediciones Pedagógicas. Madrid. 1995, pág. 32 y ss.

⁵ ORTEGA Y GASSET, J.: “Ensayo de estética a manera de prólogo” en *OC*, VI, Alianza. Madrid. 1989, pp. 247 y ss. En especial, pág. 250 y 251.

Zubiri en las corrientes de la filosofía de la facticidad, frente al idealismo y frente al positivismo—, que, a diferencia de la facticidad existencial que podemos hallar en Heidegger, o de la facticidad *raciovital*, en Ortega, aún podríamos distinguir una facticidad *noérgica* en Zubiri⁶. El asunto es interesante, y viene a cuento de lo señalado en el apartado anterior, a propósito de la rehabilitación de la metafísica. Porque en la analítica del *Ser-ahí*, lo que se manifiesta es el carácter de arrojado, de *yecto*, que, a la postre, da sentido a la comprensión humana, o mejor, pone al ente especial, el *Ser-ahí*, en el sentido del *ser*. El ser en abierto contraste con la posibilidad de una metafísica. A Zubiri, esta facticidad no le satisface, claro está, ni en sus extremadas derivaciones óntico-ontológicas. En sus críticas la considera, nada más, un *momento* de lo real⁷.

Y tampoco puede satisfacerle la facticidad de la razón vital, por cuanto la *ejecutividad* —que tiene sus ventajas respecto del análisis existencial de Heidegger— se expresa en una narratividad que desmerece la realidad física, su análisis, acaso el rigor analítico. El de Ortega no es un problema de realidad (supuesto que aún sostiene lo físico *qua* vital), sino un problema de método. Frente al método histórico-narrativo, lo que será la razón histórica, Zubiri exige, dando pábulo a la *actualidad*, un método estructural de naturaleza congénere, que se expresa en momentos.

La de Zubiri es una facticidad noérgica entonces, por supuesto, es el *ergon* del *nous*. O *nous* que demanda un *ergon* (“coimplicación” de *noesis* y *noema*). Facticidad que sostiene pues la inteligencia en la realidad, en lo físico de la realidad, que pone tinte físico en la razón. En otras palabras, la intelección es un acto, acto de aprehensión, de aprehensión impresiva de realidad. “Lo que busca este análisis de la intelección como acto de aprehensión... la índole constitutiva, esencial y “física” de la intelección... el análisis se centra en los tres momentos estructurales de la impresión: 1) la impresión es afección del sentiente por lo sentido (lo noético); 2) la impresión es la presentación de algo otro: es alteridad en afección (lo noemático) y 3) la fuerza de imposición con que lo presente en mi impresión se impone (lo noérgico)...”⁸. En rigor, lo noérgico es el inevitable carácter trascendental de lo físico, es decir, de cómo

⁶ CONILL, Jesús: *Facticidad, Intelección, Noergia*. Pp. 219 y ss. En AAVV: *Zubiri desde el Siglo XXI*. Universidad Pontificia de Salamanca. 2009. Coordinación de Antonio PINTOR RAMOS.

⁷ Por ejemplo: SE, pp. 442 y ss.

⁸ CONILL, Jesús: “Facticidad, Intelección, Noergia”. En *Zubiri desde el siglo XXI*. Ed. Antonio PINTOR-RAMOS. Salamanca. 2009. Pp. 219-235

aquella impresión, aquella aprehensión es, inevitablemente, impresión de realidad, aprehensión de realidad, y la realidad, a un tiempo, sentiente e inteligente.

A la postre, descartados otros métodos, tenemos ubicado a Zubiri en una nueva vía, una vía que se vuelve sobre lo físico, que lo retoma y mete en el haber metafísico (este es el giro del que hablábamos). Es, quizás, la *aisthesis* aristotélica radicalizada, desde luego, pero en una resolución novedosa: lo físico es solo un momento, un momento de la realidad, y en estricto, es congénere, absolutamente congénere de la inteligencia, del cogito, como ya advertía Zubiri en *Inteligencia y realidad*. Como momento, no es “fiscalización” de la metafísica, entiéndase, sino la confirmación de que la metafísica tiene un momento físico⁹ (es el momento físico de la realidad). Aquí está, pues, la rehabilitación de la metafísica llevada a cabo por el pensador español.

3 Método y metafísica

Cabría pensar dos cosas a propósito del método. Por un lado, que fuese más un resultado, que se confecciona a posteriori; traído a la luz después de haberse el alma dejado impresionar. Las cosas, en efecto, dejan su huella en la inteligencia. He aquí el método que, por fuerza, ha de estimar, al menos en un principio, la *aísthesis*. *Aísthesis* habla de la capacidad impresiva de que se aprovecha la inteligencia entonces. No pensamos solamente en Aristóteles, pues vale incluso para explicar las demandas del anarquismo de Feyerabend: “La idea de que la ciencia puede, y debe, regirse según reglas fijas y universales es a la vez irrealista y perniciosa. Es irrealista porque supone una visión demasiado simple del talento de los hombres y de las circunstancias que animan, o producen, su desarrollo. Y es perniciosa porque el intento de reforzar las reglas está condenado a incrementar nuestra cualificación profesional a expensas

⁹ Al acaso, por aquí, hallamos interesantes coincidencias, y diferencias, con la *reología* defendida por Carlos SIERRA-LECHUGA. Vid.: ”H ODOS PEFKE, una herramienta histórica para la metafísica contemporánea”, en AA.VV: *Zubiri en tiempos de posverdad*. Ed., de NICOLÁS, J. A. y Linares Peralta, R. Ápeiron, estudios de filosofía. N. 8. Pp. 101-124. Señala Sierra-Lechuga aquí que reología es ir tanteando las cosas... ir probando, en ejercicio que coincide con el zubiriano “probación física de realidad”, y separa una vía lógica de realidad (como acceso a la realidad), de una vía física de realidad (pp. 107-108). A nuestro parecer, la centralidad física (no vista como momento de la inteligencia sentiente, sino en oposición a lógica, elude la congeneridad momentual en que se incardina lo físico: “... el contacto físico que tenemos con las cosas de suyo y su dar de sí... en virtud de que tenemos siempre presente su impresión de realidad...no niega el realismo, digo, sino que lo prueba... pues nos corregimos “no torpemente siguiendo nuestras fantasías” ...” En rigor, la fantasía es momento necesario, es logos sentiente.

de nuestra humanidad”¹⁰. El mismo drama, es el que ya había vivido Husserl, según hemos visto.

En fin, del otro lado, cabe la posibilidad de que sea la inteligencia la que pergeñe un método, impostura científica que, sobre evidencias, permite el acceso a la realidad y a su verdad, al margen de cualquier impureza, excrecencia y materia impresiva. Hablamos entonces de rigor, y de lógica, de lógica trascendental en su rigor, de *a priori*. El método que exhiben las reflexiones cartesianas pretende conducir a la verdad, sin sensibilidad alguna. Los datos sensibles acaban por convertirse en *hylé*, sobrante. Husserl lo certificó extremosamente, y su fenomenología se alimenta de ello. Es el método, aquí, una *conditio sine qua non* en que nada más la acción pura de la inteligencia puede acceder a la verdad. El método son pautas, pasos cerrados, concatenados y lógicos.

En la *estructura momentual* de la inteligencia sentiente, o lo que es igual, en la configuración del tercero de los horizontes de la marcha del filosofar (el de Zubiri), en que sentimiento e inteligencia son congéneres, el método no es otra cosa que un “abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento. Método es, por tanto, *vía* del conocer en cuanto tal”¹¹. En el rigor etimológico con que lo toma Zubiri, se trata de una *vía*, de un camino. Ahora bien, esa *vía* — como toda *vía*, a fin de cuentas — es *metá*, consiste en marcha allende. Este abrirse paso está explícito en Aristóteles y en Descartes, por supuesto. Pero hay algo que viene a ser de especial relevancia en Zubiri, porque grosso modo reúne los anteriores y les pone sentido como momentos: “... el conocimiento —dice— parte de una actualización de lo real en aprehensión primordial sentiente, y termina en una actualización en probación física, esto es, también, sentiente, de realidad. El camino que va de la primera a la segunda es justo la razón inquiriente, y ésta en cuanto camino, es el método. Método, repito, es una actualización inquiriente de la realidad”¹², (noergia en fin).

Hay, en efecto, un doble proceso en el método, el de la actualización de la realidad en tanto que física realidad, o momento físico. Hay un vuelo, un riesgo allende la realidad misma,

¹⁰ Paradójicamente, una de las manifestaciones filosóficas de la pasión por el método es *Tratado contra el método*, de Paul Feyerabend. La “imposibilidad” del método racional, no tiene por qué finar el método o convertirlo en exclusivo mítico y anárquico. (La más lograda crítica a estas posiciones, está en la reflexión de Zubiri sobre el método, en *Inteligencia y razón*). FEYERABEND: *Tratado contra el método*. Tecnos. Madrid. 1997. Cap. 18, pág. 289.

¹¹ IRA, pág. 203

¹² *Ib.* Pág. 206

que tiene que revertir en probación, en probación física. En fin, reuniendo el doble proceso: el método es *caminar en la realidad*.

Recordemos al respecto, cuanto Zubiri deriva de dicha congeneridad¹³: no se trata, dice, de ir de una verdad a otra, sino de una realidad actualizada a otra actualización de la misma realidad. El método es *vía*, no de verdad, sino *de realidad*. Además, el método es más *verdad real* que juicio, que juicio sobre la realidad. Es más, ni siquiera es un razonamiento, sino en tanto que discurrir por el camino, en tanto que *vía* en lo real, y, por lo tanto, es un *momento* de la inteligencia. Como momento que es, tiene una estructura, participa de una estructura de momentos, responde pues a una estructura momentual y congénere.

En definitiva, Zubiri quiere asegurar el componente físico del método; esa fisicidad, que, por una u otra causa, traicionó Aristóteles y obvió Descartes.

4 Caminos de la metafísica

Hay tres episodios intelectuales que marcan sin duda la trayectoria de Zubiri en este caminar *en el camino*, en esta marcha del filosofar¹⁴. Como métodos, los tres tienen algo de probación, acaso de probación física, por cuanto Zubiri encuentra en ellos merecimientos incoados a pesar de sus lapsos y resbalones. No obstante, hay una renuncia que corregirles: el ninguneo de lo físico, brecha promotora de la *crisis* que ha divorciado la realidad de la inteligencia. La trilogía sobre la inteligencia sentiente, aborda de forma radical la exposición metodológica de la sutura. De ahí que el método, según vimos en *Inteligencia y razón*¹⁵, se torne exclusivamente *vía*, esto es, pura facticidad, allende-sentido.

a) Aristóteles

Para Aristóteles, ciencia es el conocimiento que estructura, y genera, un saber. Por esta razón, la explicación científica, evidencia del saber, se logra cuando se deducen enunciados sobre fenómenos o propiedades a partir de sus principios. La ciencia consiste, pues, en vincular,

¹³ Ver al respecto: IRA, pp. 206 a 210

¹⁴ De manera consciente, lo explica Zubiri en la "Introducción" a *Sobre la esencia* (pp. 3-6), donde expresa las condiciones sobre las que se soporta la esencialidad en Aristóteles, Descartes y Husserl. En ellos se descubre el *hodós*, de la *metá-fisicá*, así como el "replanteamiento" (p. 6) de Zubiri.

¹⁵ IRA, Cap. VI. Pará. 2, pp. 202-257

lógicamente, un hecho a sus motivos —nunca mejor dicho— y razones. El método inductivo-deductivo, que planteara el estagirita como herramienta de la “investigación”, exige la creación de un cuerpo teórico que explique, a través de unos principios elementales, los fenómenos a estudiar (llamemos a esto inducción), para luego deducir leyes generales, que explican los fenómenos observados (deducción). Aristóteles privilegia el análisis del razonamiento deductivo. El conocimiento es un logro de la deducción que lleva de lo particular a lo general. Marchamos, pues, hacia el conocimiento de las causas¹⁶.

En esa pretensión se traiciona la actualidad física, asunto que, según Zubiri, siempre había sido prioritario en la crítica de Aristóteles a su maestro. Pues este reconocimiento de lo real individual¹⁷, de la cosa, conduce a la idea de sustancia tal que *hypokeímenon*, que es una subordinación al *logos*¹⁸. En fin, la lógica, el *logos*, acaba por discriminar lo físico de la *aísthesis*, más —permítase— impresiva. Es lo que Zubiri denomina “prioridad de la definición”. En efecto: “saber es poseer intelectivamente la verdad de las cosas...”¹⁹ Aquí, la “turbia ambivalencia” del concepto de esencia, es la ambigüedad que invalidará el carácter físico, real, de la filosofía aristotélica.

Estamos ante la justificación del trabajo enorme que Zubiri verterá en su escrito *Sobre la esencia*, en busca de una esencia rigurosamente física e intelectual. Pero, también, en su trilogía, que trata de suturar la brecha abierta entre realidad e inteligencia. Dice Zubiri: “En el primer momento, *eidós* es la esencia como momento real y físico de la cosa... en el segundo sentido, *eidós* es aquello que en la cosa es correlato real de la definición... Estas dos nociones de esencia tienen un punto de convergencia, porque los caracteres que manifiestan el modo de ser de la cosa, son los mismos que denuncian su género... En efecto, la esencia como *eidós* real es un momento físico de la cosa, pero es su físico momento de especificidad; el *eidós* es siempre

¹⁶ Aristóteles habla del método inductivo-deductivo ante todo en sus *Analíticos posteriores* y *Analíticos primeros*. Pero recordemos los famosos pasajes de *Metafísica*: “La ciencia que se llama filosofía es, según la idea que generalmente se tiene de ella, el estudio de las primeras causas y de los principios”. O “... la ciencia que estudia las causas es la que puede enseñar mejor, porque los que explican las causas de cada cosa son los que verdaderamente enseñan...” Y, en fin: “Es necesario por lo tanto que la filosofía sea la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas”. *Metafísica* Libro primero, I y II, 982a y 982b. Gredos. Madrid. 2000. Pág. 62 a 65.

¹⁷ Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, en *Primeros Escritos*. Madrid. 1999. P. 79.

¹⁸ Vid., p.e., SE, p. 85, o en la misma obra donde se conciencia del desliz aristotélico y se dice que la esencia es un “sistema de notas constitutivas”, “notas físicas constitutivas necesarias y suficientes”, que es lo que “constituye a la sustantividad en cuanto tal... a la realidad *simpliciter*...”, pág. 193.

¹⁹ CLF, I, así da inicio Zubiri a “La filosofía como modo de saber” en Lección 1, Aristóteles.

típico. Y justo este *eidos* real en cuanto a específico es lo que el logos define por género y diferencia... En resumen, la esencia es lo específico, sea como momento físico, sea como unidad definida”²⁰. La metafísica de Aristóteles se desenvuelve en la primacía de lo conceptivo sobre lo físico.

b) Descartes

No es tan sencillo hacer valer el carácter apriorístico del método. No si lo estimamos como camino. Dice Descartes: “... trataré de hacer ver en este discurso cuáles son los caminos que he seguido y de representar en él mi vida... Pero mi propósito no es enseñar aquí el método que debe seguir cada uno para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de qué forma he tratado yo de conducir la mía”²¹. Del camino —que podría ser el aristotélico— da Descartes fácilmente el salto a la conducción. Y de la vida, a la razón. Claro, que un hombre que ha de conducirse en un camino sembrado de disyuntos, tiene por fuerza que dudar. Es la duda, dichosa duda, que no puede ser sino una introspección en busca de confianza: “tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en escoger los caminos que debía seguir”²². Caminos que eran los de la luz natural, los de la razón, y para nada los caminos físicos, en los que cualquiera se halla y con los que cualquiera se encuentra. A tal extremo llega esa interiorización en el caso de Descartes, que bien podríamos hablar de “ciencia egológica”. Zubiri lo valora, claro: “...el hombre no tenga, sino que sea y no sea más que pensamiento. Descartes ha hecho con esto el más trascendental descubrimiento de la metafísica...”²³, el descubrimiento de la reflexividad: soy actualmente la cosa de mi pensamiento y por lo tanto tengo junto a lo que sé, la conciencia de que sé. Vericuetos por donde habría de transitar la fenomenología de Husserl, ese otro “ególogo”.

Y qué duda cabe de que esta actualidad, esta reflexividad, porta sus trasuntos y problemas, fundamentales, para la filosofía posterior. Porque la realidad de la cosa queda fuera de mi reflexión y me voy a encontrar por un lado con la conciencia, y por otro con el contenido de esa conciencia. Entre las cosas y el sujeto se ha interpuesto por lo tanto la conciencia, o lo que es igual. El gran secreto del *hodós* zubiriano, el espacio que ha de recorrer el método si

²⁰ SE, pp. 81 y 82.

²¹ Primera Parte. *Discurso del método*.

²² *Ibidem*.

²³ CU I, pág. 490

quiere ser tal, pues, es, partiendo de una aprehensión impresiva, marchar por la irrealidad del logos, a lo allende “inventado”, y regresar probatoriamente (difícilmente habrá realidad sin irrealidad)²⁴. No, no son desarrollos temporales y diacrónicos, no es narratividad, ni metáfora: son momentos, son físicos, *momentos* físicos. En su abstruso rigor, lo irreal es un *momento* físico.

Zubiri tiene a la metafísica cartesiana por hito culminante del horizonte de la nihilidad, precisamente, porque cuando la realidad del mundo es puesta en duda, es cuando se trae a primer término la realidad del mundo real, “declarar el mundo irreal... esto hace surgir la idea de que, en efecto, en lo que está uno viviendo es en la realidad”²⁵. La disolución de la nihilidad, la puesta en relumbrón de lo en ella incoado, certifica la necesidad de un tercer horizonte que escape, curiosamente, del irreal (valga también ideal). En nuestro haber estaría, no tanto volver sobre “lo físico” cuanto sobre lo físico como *momento*.

c) La fenomenología

Es la *epojé* el paso esencial en el método fenomenológico. Para Husserl, en tiempos filosóficos definidos por la crisis de la razón, consiste en poner entre paréntesis, en suspenso, el mundo objetivo, para así atender al ámbito de la conciencia en que dicho mundo se da como vivencia. Esta atención, esta esperanza en el dominio de sí y en el control de la reflexión intelectual (la *epojé* más parece una actitud), pone a salvo la racionalidad, amparándola del racionalismo. En efecto, como remarca el profesor Gómez Romero: “es verdad que Husserl — tal como acontece con Zubiri— considera a Descartes fundador de la idea moderna del racionalismo objetivista, así como del motivo trascendental que lo haría saltar”... para Husserl el gran hallazgo, la aportación decisiva del pensamiento cartesiano estriba en la radicalidad de la *epojé* y en el nuevo ámbito trascendental del *ego cogito*. Pero el interés objetivista de Descartes le lleva a abandonar con cierta ligereza dicho ámbito. En efecto, no se percata de que

²⁴ Logos y razón, son puestas en desarrollo de esta irrealidad. La trilogía es un desglose momental de la incardinación de lo real e irreal. El inciso más conciso en su filosofía: *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza. Madrid. 2003. Vid., por ejemplo: “El hombre necesita forzosamente figurarse, es decir, forjar lo irreal, precisamente para estar en la realidad”. *Opus cit.* Pág. 129

²⁵ CU I, 526 y 527

también el mundo científico es *cogitatum* de científicas *cogitationes*, ni se da cuenta del círculo vicioso en que incurre al pretender trascender el ámbito del *ego*²⁶.

Asumido Descartes como paradigma metafísico, tanto en sus aspectos positivos (radicalidad subjetiva del *cogito* y de la evidencia), como en su contumacia (positividad del *cogitatum*), Husserl denuncia y conciencia sobre la crisis del pensamiento, la radical brecha que escinde la inteligencia y el mundo: “dado este estado de la ciencia que no permite distinguir la convicción individual de la verdad obligatoria para todos, el remontarse a las cuestiones de principio sigue siendo tarea necesaria una vez más... No aspiramos propiamente a tomar parte en estas discusiones tradicionales (si la lógica es una disciplina teórica o es práctica, si es una ciencia independiente de las demás ciencias, si es una disciplina sólo formal o si no es a priori y demostrativa o por el contrario empírica e inductiva) nos proponemos poner en claro las diferencias de principio que actúan en ellas y últimamente los objetivos esenciales de una lógica pura... —en fin—, una ciencia nueva y puramente teórica, que constituye el fundamento más importante de todo arte del conocimiento científico y posee el carácter de una ciencia *a priori* puramente demostrativa”²⁷.

Es el umbral necesario por donde ha de pasar el tercer horizonte y, la epojé, que diseñará en *Ideas*, su precisión metodológica. Más allá incluso de la metodología, será la clave de una supuesta filosofía primera. Pues, por lo pronto, desconecta la actitud natural de la conciencia en favor de una actitud fenomenológica, en la que el mundo no es sino dato de conciencia. La consecuencia es una reducción trascendental de las vivencias puras: “la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica...”²⁸. En fin, el método de la epojé es, en sí, tanto una reducción, reducción que criba lo físico (el residuo fenomenológico tal que *hylé*), al tiempo que trascendental, supuesto que aísla y da presencia a la idea, o a la esencia: la evidencia intelectual. El método fenomenológico es, por lo tanto, vía de reducción trascendental. Un reducto ideal, muy puro, muy logrado, pero reducto, y como reducto, poco real y finalmente desconectado del mundo, sin momento.

²⁶ GÓMEZ ROMERO, Isidro: *Husserl y la crisis de la razón*. Ediciones Pedagógicas. Madrid. 1995. (Citando el Parágrafo 16 de *La crisis* de Husserl). Pág. 98

²⁷ HUSSERL: *Investigaciones Lógicas I*. Prolegómenos a la lógica pura. Introducción. Parág. 2 y 3. Alianza Editorial. Madrid. 2015, pp 36 y 38.

²⁸ HUSSERL: *Ideas*. I, parág. 33.

Vistos los tres hitos, no extraña que ya no haya diferencia alguna entre método y metafísica, porque son lo mismo, son el *hodós* zubiriano. Las pretensiones de Feyerabend se han resuelto, en cierto modo, desde dentro de la metafísica.

5 Metafísica es método

El método fenomenológico será sometido a revisión desde muy pronto, por la misma senda que ya había transitado el maestro Ortega y Gasset²⁹. La segunda de las partes de un artículo de 1935, publicado en *Cruz y Raya* —y que puede servirnos de preámbulo— empieza así: “Toda ciencia... se refiere siempre a un objeto más o menos determinado, *con el* que el hombre se ha encontrado *ya*... Lo que en la ciencia cambia es el contenido concreto de la solución dada a los problemas que se han planteado. Su problema mismo queda, empero, inalterado —y prosigue—... Muy otra es la suerte de la *filosofía*. En realidad, comienza por ignorar si tiene objeto propio... La filosofía se presenta, ante todo, como un esfuerzo, como una “pretensión” (...) es el esfuerzo por la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia”³⁰. En rigor, la filosofía es noérgica, se destaca como pura facticidad érgica, es actividad religada, puramente ejecutiva. En otras palabras, Zubiri pretende constituir la filosofía sobre su absoluto carácter metodológico, o lo que es dejar bien claro que la filosofía es pura metodología en tanto que pura actitud su actualidad. En este sentido nada más cabe una solución, convertir el que ha sido procedimiento metodológico en momento físico; en momento trascendental, en momento trascendental y físico. En descubrir, por lo tanto, la fisicidad del método en metafísica sin eludir la racionalidad, sin por ello caer en la voluntad de poder, en las tiranías de la vida, o en el acontecimiento desvelado o desvelador, en la absoluta ergia, en fin, la radical hermenéutica, el metaforismo, vitalismo e historicidad. Lo físico y lo metafísico, sólo pueden salvarse en tanto que momentos. Es el *orto del momento físico*, o el método alternativo, en metafísica, la razón de ser de la estructura de momentos.

²⁹ Ver, por ejemplo: ORTEGA Y GASSET. “Sobre el concepto de Sensación” en *O.C. I*. P. 249 y ss.

³⁰ “El saber filosófico y su historia”, Parte II. En NHD, pp. 153 Y 154. Procedimiento este a todas luces orteguiano en origen. Tal truco metodológico lo llamó Ortega “escorzo”, Vid. *Meditaciones del Quijote. O.C. I*, Alianza, 1987, “Meditación Preliminar”, pág. 337.

Desde luego que aquí está el problema de la epojé, de su asunción y superación. Pero hay más, en la epojé como problema, descansa también la *reabsorción del problema metodológico de la metafísica*, y por lo tanto del papel a jugar por una supuesta filosofía primera, por un saber radicado y trascendental que forme parte ya del “tercer horizonte”. En escrito hermano del citado, Zubiri pretende realizar un análisis de la fenomenología y sus filósofos acólitos y “congéneres”³¹. Curiosamente se trata de un análisis de la situación del pensamiento en base a algunos trabajos filosóficos, los de Scheler, Heidegger y, por supuesto, Husserl. Ya se aprecia en el escrito, que Zubiri estima la fenomenología, no ya como método, sino como intento de caracterizar la filosofía misma, de reconducirla por el sendero de la ciencia segura, descubriendo, a fin de cuentas, que el sendero, y por lo tanto, todo método, resultará siempre falto: “la fenomenología no ha partido de una idea *acabada* de lo que se propone, porque ello supondría una idea previamente acabada de lo que la fenomenología entiende por filosofía; y la fenomenología no ha *partido* de una idea acabada de lo que entiende por filosofía... No solo la fenomenología sino toda filosofía genuina integralmente tomada, es, más aún, tiene que ser en su curso inicial constitutivamente inmadura”³². Y un asunto capital —por lo que atañe al pensamiento español—, en terminología orteguiana, viene a decir Zubiri, en qué consiste la filosofía *qua* método en allende: la filosofía ha sido ante todo una justificación o esfuerzo mostratorio de la existencia (*sit venia verbo*) de su objeto... La violencia por sacarlo de su constitutiva *latencia* a una efectiva *patencia*”³³.

En una situación así, ya no debe extrañarnos que Zubiri califique a Husserl, Heidegger y Scheler de “pensadores congéneres”³⁴, de la misma manera que inteligencia y sentimiento lo son. “La fenomenología, frente a la deslocalización que el saber filosófico había llegado a padecer, coloca de nuevo el problema filosófico en la genuina raíz que tuvo en Aristóteles”³⁵. Desde las cosas: tal es también el lema de toda fenomenología. Pero hay que añadir: desde las cosas, hacia la filosofía”³⁶. La inanidad de la metafísica está retratada, también, en su renuncia a la hermenéutica (el allende de la razón). No queda sino el reconocimiento del *método* en tanto que *momento físico*.

³¹ Se trata del texto titulado “Filosofía y Metafísica”, en SPFOE, pp. 179-214

³² SPFOE, “Filosofía y metafísica”, pp. 181 y 182.

³³ *Ibidem*. Pp. 183 y 184. (En este caso la cursiva es nuestra).

³⁴ Por ejemplo, en *Ibidem*. P. 186, o en pág. 179

³⁵ Introducción a SE

³⁶ *Ibidem*, p. 214.

Referencias

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2000.

CEREZO GALÁN, P. Del sentido a la realidad. El giro metafísico de Xabier Zubiri. In: MURGUEZA, J. Et. Al. *Del sentido a la realidad: estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Trotta, 1995.

CONILL, J. Facticidad, Intelección, Noergia. In: AA. VV. *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. 2009. p. 219ss.

DESCARTES: *Discurso del método*. Barcelona: RBA Editores, 1994.

FERRAZ-FAYOS, A. *El realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995.

FEYERABEND, P. *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos, 1997.

GALLEGO ARROYO, M. *Zubiri y la estructura momentual del pensamiento*. Madrid: Ápeiron, 2023.

GÓMEZ ROMERO, I. *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995.

HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.

_____. *Ideas I*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1962.

ORTEGA Y GASSET, J. Ensayo de estética a manera de prólogo. In: *Obras completas VI*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. *Meditaciones del Quijote. Obras completas I*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

SIERRA-LECHUGA, C. ¿H O DOS PEFKE, una herramienta histórica para la metafísica contemporánea. In: *Ápeiron, estudios de filosofía*. Zubiri en tiempos de posverdad, Madrid, n. 18, p. 101-124, abr. 2023.

ZUBIRI, X. *Naturaleza. Historia y Dios*. (NHD) Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1994.

_____. *Sobre la esencia*. (SE) Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1998a.

_____. *Inteligencia y realidad*. (ISIS). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1998b.

_____. *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, In: *Primeros Escritos*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1999.

_____. *Inteligencia y razón*. (IRA). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2001.

_____. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2002.

_____. *Cursos Universitarios I*. (CUI) Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2007.

_____. *Cinco Lecciones de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2009.

Habitude criativa como dimensão da participação e reificação em comunidades de prática

Creative Habitude as a Dimension of Participation and Reification in Communities of Practice

*Marcelo Alessandro Fernandes**

Resumo: Introdução: Desde o estabelecimento da filosofia na Grécia Antiga, a filosofia da inteligência se estabeleceu pelo apelo do representacional, que hoje se apresenta por um domínio algo totalizante na pesquisa científica. Na contramão, Xavier Zubiri fundamentou uma nova forma de pensar a inteligência a partir da dimensão senciente. Este estudo busca uma aproximação entre a filosofia da Inteligência Senciente e os conceitos de participação e reificação em Wenger para propor um novo entendimento para as comunidades de prática: de que estas poderiam ser mais bem orientadas à inovação a partir da habitude criativa, conceito proposto nesse trabalho. Resultados: O estudo abre espaço para a compreensão futura de como se dá a resposta criativa nos termos da aproximação da Inteligência Senciente e as descobertas trazidas pela neurociência, dando-se destaque aos chamados perfis interoceptivos. Essa discussão se deu por meio da metodologia do discurso dialético. O conceito da habitude criativa veio pela compreensão de como o ficcionar criativo envolve a dimensão senciente na formalização de uma nova resposta. Conclusão: Novos estudos, poderão estabelecer uma compreensão mais aprofundada de como o ser humano desenvolve as respostas criativas antes à problemas complexos e de que forma essas respostas são em si mesma um dinamizar criativo pela participação e reificação oriundas do campo senciente.

Palavras-chave: Habilidade; Criatividade; Senciente; Participação; Reificação.

Abstract: Introduction: Since the establishment of philosophy in Ancient Greece, the philosophy of intelligence has been established by the appeal of the representational, which today is presented as a somewhat totalizing domain in scientific research. On the contrary, Xavier Zubiri founded a new way of thinking about intelligence based on the sentient dimension. This study seeks to bring together the philosophy of Sentient Intelligence and Wenger's concepts of participation and reification to propose a new understanding of communities of practice: that they could be better oriented towards innovation based on creative

* Doutorando em Gestão da Informação pela UFPR, tendo feito mestrado em Engenharia de Produção na UFSC e graduação em Engenharia de Produção Civil também pela UFSC. Possui grande experiência em implantação de projetos de inovação em multinacionais e ministra disciplinas relacionadas a inovação e criatividade. Autor do livro Fator Leonardo: Ação Criativa Mais Primordial. Formado em Psicodrama e Sociodrama pela ABPS.

E-mail: marceloalessandro@gmail.com

habitude, a concept proposed in this work. Results: The study opens space for a future understanding of how the creative response takes place in terms of the approach of Sentient Intelligence and the discoveries brought about by neuroscience, highlighting the so-called interoceptive profiles. This discussion took place using dialectical discourse methodology. The concept of creative habitude came from understanding how creative fiction-making involves the sentient dimension in the formalization of a new response. Conclusion: Further studies could establish a more in-depth understanding of how human beings develop creative responses to complex problems and how these responses are in themselves a creative dynamic through the participation and reification of the sentient field.

Keywords: Habitude; Creativity; Sentient; Participation; Reification.

Introdução

As Comunidades de Prática foram notabilizadas a partir da criação e o desenvolvimento de uma teoria de aplicação no campo prático pelo pesquisador Etienne Wenger (WENGER, 1988) que pode ser considerada como uma construção coletiva de práticas locais que permite o compartilhamento de informações, do aprendizado, da construção compartilhada de sentido e da negociação de valores - no sentido de que o termo prática traz uma conotação maior de prática social (WENGER, 1988). São pessoas que sobretudo compartilham interesses, um conjunto de problemas em comum a serem trabalhados e solucionados e até mesmo uma paixão por um tópico específico. Essas pessoas se reúnem regularmente para aprender e desenvolver o aprendizado num domínio de interesse mútuo através do compartilhamento do conhecimento e a convivência que se dá num período de tempo (WENGER, 1998).

Wenger irá estabelecer dois processos fundamentais para a compreensão da comunidade de prática em âmbito pleno: a participação e a reificação (WENGER, 1998). Esses dois processos que formam uma dualidade cambiante e dinâmica são fundamentais para entendermos o que o autor chama de negociação de sentido, que, quando se estabelece, permite a criação de um significado maior sobre a experiência compartilhada e o respectivo crescimento de todos os atores envolvidos pelo fortalecimento de suas identidades.

O espaço de compartilhamento de experiências remete ao conceito de *ba* estabelecido por Nonaka e Konno em 1998 (NONAKA, KONNO, 1998) que seria o “lugar” onde há o compartilhamento do aprendizado e geração de conhecimento, constituído pelas dimensões mental, físico, virtual e até mesmo emocional. No livro *Facilitating Organizational*

Knowledge: Making It Easy o *ba* ocupará um espaço de grande destaque numa empresa que busca a criação de conhecimento em nível organizacional, sendo que os autores irão trabalhar com a noção de microcomunidades de conhecimento, que por sua vez irão surgir e desaparecer na medida em que as pessoas identifiquem a necessidade de aprofundar o entendimento sobre problemas específicos, gerar inovações e compartilhar conhecimento relevante (NONAKA, ICHIJO, KROGH, 2000). Elas trazem consigo a ideia da experimentação e da prototipação rápida, que permitirá com que a organização busque sua renovação pela via da inovação que por sua vez emerge a partir do compartilhamento do conhecimento.

Chama a atenção que a descrição do *ba* ou campo de compartilhamento de conhecimento buscou enfatizar que a dimensão física, psíquica, virtual e emocional envolviam os participantes como um lócus que influenciava o próprio âmbito de aprendizagem e de criação, como se houvesse níveis diferentes de influência entre o que se está a viver e a qualidade do que se está a viver.

1 A dimensão da criatividade nas comunidades na prática

Situando-se nos avanços das últimas duas décadas a crescente prevalência das *startups* e organizações ágeis que a partir de novos instrumentos de gestão buscavam apoiar a ação criativa em direção a circuitos acelerados de aprendizagem para o desenvolvimento de soluções concretas (RIES, 2009) e (SUTHERLAND, SCHWABER, 2014).

Concomitantemente, foi se estabelecendo a cultura *Maker*, que em consonância com o espírito das *startups* buscavam um espaço de concretização das ideias em soluções funcionais e que fomentavam a criatividade como base mesma de vivência e confluência de valores compartilhados: “These new makerspaces, like the hacker communities that preceded them, celebrate creativity and have been characterised as communities of practice in which Makers share knowledge, skills, and social networks” (BEVAN, 2017).

Dessa maneira, apresentando mais claramente a vinculação do compartilhamento do conhecimento, mas enfatizando a decisiva dimensão da criatividade como necessária para o desenvolvimento de novos artefatos, soluções e práticas provenientes da atividade criativa

como resultante da influência do âmbito que envolve cada participante. (VARELA, PALARÉ, MENEZES, 2020).

Chama a atenção nos estudos relacionados às comunidades de prática e a criatividade a ideia mesma do “habitar” o âmbito comum da prática, considerando a dimensão das relações humanas e o situar-se de cada indivíduo perante os demais. Esse habitar é decisivo quando se considera a possibilidade de abertura do campo senciente a partir de novas ideias e experiências de descoberta que impulsiona o deslocar-se no campo para novas realidades.

The essence of artistic practice would then reside in the invention of relationships between subjects; each work of art would embody the proposal **to inhabit** a common environment and the work of each artist, a fabric of relationships with the world that in turn would generate other relationships, and so on to infinity. (RODRIGUES, 2008, grifo do autor)

Assim, o habitar criativo, segundo o entendimento que se está a trabalhar, envolverá a recriação da atividade de desenvolvimento (expansão) (ENGESTRÖM, 2005) pela abertura criativa ao mesmo tempo que essa atividade necessita ser suportada pelos vínculos pessoais, mas também requererá a recriação desses mesmos vínculos. Esse movimento implica num novo situar-se no campo de realidade sensível a que os membros estão vivenciando em trânsito senciente. Essa decisão de participação nesses sucessivos campos de realidade vai se abrir a partir de uma decisão que é ao mesmo tempo pessoal e grupal, uma vez que o não entendimento das oportunidades que se abrem pode vir a ser evitadas ou rejeitadas em função das emoções suscitadas pelo perfil interoceptivo (ALMEIDA, 2023).

2 A inteligência senciente

Nas diferentes tradições da filosofia da inteligência, temos o seminal campo da inteligência senciente do filósofo espanhol Xavier Zubiri que irá propor um novo entendimento para a integração das dimensões que venham a compor o campo rico de interações do desenvolvimento humano: a chamada inteligência senciente, que situa a inteligência humana partindo diretamente do real sensível e que iremos apreender pelo que ele chama de “impressão primordial da realidade” (ZUBIRI, 2011a, p. 186).

Diferentemente de uma longa tradição de filósofos no ocidente que se inicia na filosofia de Aristóteles, passando por Descartes, Kant, Hegel e Husserl, que buscam desenvolver uma teoria do desenvolvimento da inteligência a partir de representações do real, Zubiri irá trazer a ideia do **situar-se no real** a partir da apresentação da realidade na capacidade da mente de apreender notas do real (ZUBIRI, 2011a, p. 63, negritos do autor). Na inteligência senciente, esse situar-se seria traduzido no que Zubiri chama de Campo de Realidade Senciente ou simplesmente de Campo de Realidade (ZUBIRI, 2011a, p. 197-198).

O neologismo senciente foi criado para propor que a inteligência humana já é em seu nascimento uma inteligência sensível que apreende o real em notas. As notas seriam o entendimento que Zubiri traz sobre o que comumente chamamos de informação, sendo que a palavra nota possui na sua raiz latina o radical *gnoto* que irá gerar várias palavras do português moderno como conhecimento, cognição, reconhecimento, incógnito e notícia, sendo essa última mais associada ao que poderíamos compreender como informação (ZUBIRI, 2011a, p. 29-30).

O real seria algo *gnoto* (ZUBIRI, 2011a, p. 15), onde o emprego do particípio nos diz que algo foi apreendido em intelecção senciente e que este movimento é indissociável da ideia de um sentir já inteligente na origem mesma. Assim, a formalização do real se dá nas bases de uma sensibilidade inteligente e não em representações, modelos ou filtros. Esse inteligir se dá num único momento de apreensão, modulando por assim dizer a realidade **na sensibilidade individual**, que conduz para um desdobrar da inteligência no entendimento dos problemas e desafios intelectuais de toda ordem.

Em âmbito geral, o sentido *gnoto* de apreensão da realidade a partir de notas do real (cores, cheiros, sons, etc.) traz uma diferenciação relevante em relação a ideia de informação, comumente utilizada no campo científico e filosófico. As notas são apreendidas em intelecção senciente e já são apreendidas inteligentemente no ato primeiro de formalização do real – o modo pelo qual o campo de realidade assume sua forma concreta. O “dar forma” já está presente na inteligência com todas as conotações sensíveis e significativas. Isso é algo distinto da ideia Aristotélica e Kantiana de conteúdo disforme que chega aos sentidos (ZUBIRI, 2011a, p. 16). Assim, não se compreenderia as informações que são levadas para a inteligência, mas em seu lugar ter-se-ia notas do real que já estão presentes na inteligência. A intelecção senciente é um ato único pró indiviso (ZUBIRI, 2011a, p. 5).

O prefixo “*in*” de informar e informação sugere uma associação com o “dar forma interior”, onde a conclusão do ato intelectual se daria dentro da mente que entende o real segundo um representacional. O in-formar daria a forma do mundo num representacional que perspectiva esse mundo, mas nunca o acessa diretamente (ZUBIRI, 2011a, p. 42). Nesse sentido, o “*in*” da palavra informação pode ser visto como algo que está sendo introduzido no espaço de conhecimento consciente, passando pelo filtro das representações. Assim, aquilo que nos é externo seria bastante variável, mas, pelas representações, criaria um saber conceitual que nos permitiria o “dar-se conta” das coisas (ZUBIRI, 2011a, p. 117-118).

Na inteligência senciente, a nota se origina nas coisas mesmas e nos dá um acesso direto e não mediado à realidade, sendo que o real seria apreendido segundo uma infinidade de modulações da sensibilidade humana. Essa sensibilidade já é inteligente, fazendo com que a percepção se desse em um único momento, um sentir(ciente). Não haveria um primeiro momento de sentir o mundo e depois entendê-lo, como se os dados viessem fragmentados e desordenados, havendo à inteligência a tarefa de um deslindar do caos a que estamos colocados. O sentir e o entender estariam intrinsecamente ligados, formando um todo indivisível. Cada toque, cheiro, som e sabor contém uma significação senciente imediata não cabendo a mente decifrá-la, pois sua significação no âmbito humano já é estabelecida. No sentido senciente que se está apresentando a realidade é formalizada segundo notas sensíveis que possuem uma significação imediata apreendida no real onde se está situado.

A filosofia clássica confundiu o sentir com o puro sentir, com o que conceituou que entre sentir e entender há oposição. Não é assim. A prova está em que há impressão de realidade. Impressão de realidade enquanto impressão é sentir. Mas por ser de realidade é entender. Impressão de realidade é formalmente sentir e entender. Na impressão de realidade, sentir e entender não são senão dois momentos seus. [...] Em meio a todas as discussões sobre o dualismo ou não dualismo das coisas, deixou-se intacta a dualidade dos dois atos: o ato de sentir e o ato de entender. Pois bem, penso que no homem sentir e entender não são dois atos, cada um completo em sua ordem: são dois momentos de um só ato, de uma impressão uma e única, da impressão de realidade. (ZUBIRI, 2011a, p. 53)

Nesse sentido, poderíamos vincular a inteligência senciente a ideia mesma de participação e reificação em Wenger (1998), ao conceito de *ba* de Nonaka e Konno (1998) e

também as demais abordagens que envolvam a participação humana em âmbitos de realidade sensível, pela ênfase no sentir de realidades, que poderia ser melhor compreendido a partir da ideia basilar de Campo Senciente de Realidade em Zubiri.

3 O situar-se no real como habitude sensível

Nesse artigo, busca-se criar uma discussão dialética envolvendo as noções de participação e reificação em Wenger, o conceito de habitude e formalização do Filósofo Zubiri para servir de base ao desenvolvimento um novo conceito de habitude: o da habitude criativa, ou seja, a maneira própria e singular com que o indivíduo irá se situar ante uma situação conhecida ou nova para levar algum tipo de resposta criativa ou inventiva.

Iniciando a presente discussão com a ideia de participação em Wenger, ele nos traz a seguinte definição:

In this book, I will use the term participation to describe the social experience of living in the world in terms of membership in social communities and active involvement in social enterprises. Participation in this sense is both personal and social. It is a complex process that, combines doing, talking, thinking, feeling, and belonging. It involves our whole person including our bodies, minds, emotions, and social relations. (WENGER, 1998, p. 55)

Essa ideia de participação coloca o indivíduo ante novas situações, novos desafios relacionados ao aprendizado. Em sua relação direta com outras pessoas, na busca de seu espaço no grupo, nos desafios de estabelecimento de sua identidade, às tensões psicológicas do vir-a-ser sempre em cambiante transformação e o sentir o si mesmo em evolução continuada. Complexidade entre o ater-se às suas próprias impressões e àquelas reconhecidas pelo grupo. Aquilo que lhe é familiar, próximo e aquilo que lhe é estranho, surpreendente e despropositado.

A estrutura da ação senciente estabelecida por Zubiri envolve três momentos no organismo animal: “suscitação-modificação-tônica-resposta” (ZUBIRI, 2011a, pág. 62). Assim, a ação senciente envolve modificações na dimensão fisiológica e psíquica tanto no que lhe é externo quanto interno, constituindo graus de complexidade no situar-se ante os “outros” e o situar-se ante o “si mesmo”.

Suscitação é um processo bioquímico que desencadeia a ação no animal humano e não humano e envolve por assim dizer o animal como um todo sendo diferente da excitação, pois esta está relacionada à aspectos funcionais do organismo. (ZUBIRI, 2011a, pág. 12).

A modificação tônica toma parte da resposta e normalmente está relacionado aos fatores endógenos conaturais do animal, levando mudanças no tônus vital. Nos animais irracionais seria a preparação para a resposta, criando as condições para o acionamento de uma ação, que poderá envolver o enfrentamento ou fuga em situações de defesa (ZUBIRI, 2011a, p. 27-28).

A modificação tônica leva ao momento de resposta que pode ser muito variado. É momento acional, pois com efetores comumente usados uma resposta pode ser muito diferente. A questão que se quer apontar é que se trata de um modo de resposta.

O animal humano possui esses três momentos, mas como dito anteriormente estará diretamente relacionado à inteligência senciente, onde nossos modos de inteligência estarão ligados ao *logos* senciente (lógica), ao *ratio* senciente (razão) e a criação senciente – sendo esta última diretamente relacionada à capacidade humana de viver o real em ficção.

Nesse sentido, é que se está a postular uma aproximação entre o que Zubiri chama de campo senciente de realidade e as demais abordagens que situa a inteligência humana num *locus* de aprendizagem e criação. Para o presente trabalho está-se a especular sobre a resposta criativa, advinda da imaginação senciente que se está a denominar como *Creatio* Senciente, termo não presente na filosofia zubiriana.

Assim, o campo de realidade senciente, com todos os aspectos de sensibilidade ante às situações, à dinâmica relacional e o sentir do eu próprio em seu desenvolvimento, pode agora ser compreendido pela dimensão senciente - uma vez que a participação envolve o âmbito de desenvolvimento dos indivíduos e dos grupos no que Zubiri denominará de realidade campal (ZUBIRI, 2011a, p. 197-198).

Outro processo central para o entendimento das comunidades de prática em Wenger é o da reificação. Wenger assim o define, ainda que a conceituação se estabeleça de forma algo difusa no texto, uma vez que não fica claro se está descrevendo aspectos representacionais da mente que projeta algo sobre o mundo ou do próprio algo que está sendo produzido:

I will use the concept of reification very generally to refer to the process of giving form to our experience by producing objects that's congeal this experience into "thingness." In so doing we create points of focus around which the negotiation of meaning becomes organized. (WENGER, 1998, p. 58)

Coincidentemente no campo da inteligência senciente também há o termo reificação que é utilizado para indicar a formalização da realidade, que Zubiri irá indicar como o “*de suyo*”, ou seja, “de seu”, algo que é inequívoco apreendido em intelecção senciente e que é sentido e inteligido como algo próprio, pertencendo a si mesmo (ZUBIRI, 2011a, p. 79-80).

Em sentido zubiriano, reificação seria o momento de formalização do real a partir dos conteúdos situados no campo de realidade desde si mesmos, sendo que esse real transcorre em abertura para um *ex* que se abre transcendentalmente para novas realidades se consideramos o primeiro momento de apreensão senciente (ZUBIRI, 2011a, p. 86-89). É nos dizeres de Zubiri “*realitas in essendo*” ou “realidade no ser sendo” (ZUBIRI, 2011a, p. 160). Daí decorre que a reificação possui como característica fundante o “situar-se” no real presente ao mesmo tempo que permite um deslocar em direção à novas realidades, onde o campo do possível se abre pela *presentidade* (ZUBIRI, 2011a, p. 99-100) das coisas e pelas possibilidades conferidas pela nossa imaginação criadora. Seria o caráter ativo e de abertura à novos possíveis que se dá pelo que Zubiri chamará de dimensão *noérgica* da mente (ZUBIRI, 2011a, p. 40-42).

Isso trará um contraponto para as áreas que buscam sistematizar a resolução de problemas a partir de processos conhecidos como *Problem Based Learning* (BEVAN, 2017) – que possivelmente Zubiri chamaria de processos logificados (ZUBIRI, 2011a, p. 161-162) uma vez que o sentir proveniente da dimensão humana senciente nos situa localmente e direcionalmente. Essa característica está presente principalmente na dimensão criativa, que sempre traz consigo um “ir para” que só se dá pelo caráter de abertura da mente humana (ZUBIRI, 2011a, 196-198). Assim sendo, vive-se as possibilidades por meio de imagens e emoções sensíveis criadas algo livre a partir de um ficcionar desrealizado (ZUBIRI, 2011b, p. 68-69). Esse novo “colocar-se” e “situar-se” na atividade criativa é o que está se propondo como sendo a dimensão do *Creatio*, complementando o *Logos* e o *Ratio* Zubiriano e que fundará as bases da habitude criativa.

A estrutura “suscitação-modificação tônica-resposta” leva à habitude, que em sentido Zubiriano significa o “haver-se” com as coisas (ZUBIRI, 2011a, p. 62-64). A palavra habitude tem origem no vocábulo “habere” do latim que levou ao surgimento das palavras hábito, habitar, habilidade e que denota justamente a ideia mesma de se estar situado no real lidando com as coisas e empreendendo ações para melhor “haver-se”. Da habitude são gerados os hábitos e os padrões de comportamento, mas no sentido da ação responsiva que se está estudando é a forma como a impressão de realidade *atua* impelindo a algum tipo de resposta. É o momento de abertura para o “*trans*” no sentido de se deslocar para sucessivas reificações do real num “para” que será apreendido e compreendido em intelecção (ZUBIRI, 2011a, p. 79-80).

Assim habitude estaria mais próxima da ideia mesma do habitar o habitat- o movimento intelectual que coloca na realidade a partir da atenção direcionada, presentificando o real na apreensão senciente. Seria o ato de habitar segundo condições que afetam (afecção) e segundo respostas derivadas da conjugação dos sentidos internos e externos (alteridade) e que irá atuar para algum nível de resolução (força de imposição e resposta) (ZUBIRI, 2011a, p. 16).

Entretanto, além do “estar colocado” entre as coisas não viventes o ser humano se situa no real de acordo com a maneira própria de haver-se:

O vivente, porém, tem um caráter modal próprio, exclusivo do vivente: assim colocado, está situado de determinada forma entre as coisas, tem entre elas seu *situs*. [...] Colocação e situação, tomadas em toda a sua amplitude e não só em sentido espacial, são dois conceitos radicais deste estrato do ser vivo. Não são idênticos, mas tampouco independentes: uma mesma colocação enseja situações muito diversas. (ZUBIRI, 2011a, p. 62)

Por conta disso, algumas iniciativas da pesquisa neurocientífica que buscam considerar os sentidos internos que criam as chamadas respostas interoceptivas, considerando a interação das emoções e as chamadas intelecções ativas (ALMEIDA, 2023), (STRIGO, CRAIG, 2016), (CRAIG, 2003), (BACK, BERTSCH, 2020), (WENG, FELDMAN, LEGGIO, 2021). Dessa forma, seria possível buscar níveis de compreensão no transcurso envolvendo afecção-alteridade-força de imposição do real em caráter mais abrangente que envolve não só os sistemas informacionais, mas também o campo de realidade senciente, como já vinha indicando alguns autores.

Assim, participação e reificação poderiam ser mais bem compreendidos pelo entendimento mais abrangente da formalização da realidade, indicando métodos para o desenvolvimento da habitude senciente ante às situações, dando um passo para além da informação que busca o “dar-se conta de” concernentes a uma situação – algo distanciado onde a informação seria notícia que não envolve níveis de participação senciente para o desenvolvimento de novas respostas.

Recentes artigos vêm apontando a importância de compreendermos o âmbito criativo no trabalho em equipe a exemplo da cultura *maker*, que mostra a um só tempo a concomitante presença do participar e do reificar em nível senciente ao propiciar espaço aberto para a manifestação do “*design, making and play*” (BEVAN, 2017), que irão melhor explorar o campo de realidade transcendentalmente aberto em sentido zubiriano.



Figura 1. Dimensão da Participação Senciente (Proposta do autor).

Essa participação e reificação em abertura poderiam ser mais bem pesquisadas se pudéssemos compreender as prováveis combinações dos níveis interoceptivos que modulam o inteligir senciente, desde uma sensibilidade inteligente que convida à abertura até a presença de emoções que cerceiam a resposta espontânea, a modulação do “haver-se” ante uma nova situação.

Assim, a sensibilidade inteligente modula o estar no real, apreende o âmbito sensível do campo ao mesmo tempo que permite um desdobrar-se desde si mesmo para novas possibilidades num renovado vir a ser a partir da habitude e do desenvolvimento de novos níveis de habitude.

4 A habitude criativa

Conforme foi apresentado, a habitude concerne não só a um “colocar-se” fisicamente no mundo, mas também diz respeito a como o ser humano “se situa” nesse mundo a um só tempo pela inteligência sensível nesse real, uma vez que apreende a realidade por meio de constelações de notas sensíveis que forma um todo em apreensão senciente (ZUBIRI, 2011a, p. 23-24).

Assim, as emoções já trazem juntas de si, num movimento indissociável, o discernir em presença das coisas, a modulação dos afetos que levam a participação, o vislumbre de possibilidades e as percepções matizadas pelo sentimento das diferenças.

No que está a se discutir, a habitude é a resposta primeira que em si mesma traz o potencial de resposta criativa - uma vez que pode-se considerar respostas diferentes para situações similares e respostas de caráter original para novas situações. A criatividade conferida a essas respostas são oriundas de modificações na dimensão senciente desde a afecção, alteridade e força de imposição de uma situação (ZUBIRI, 2011a, p. 14-16), onde uma mesma situação afetante pode ser modulada em diferentes alteridades gerando modificações perceptíveis na intensidade e natureza das respostas. Entretanto, aquilo que é particularmente apreendido segundo uma singularidade do perceber, imaginar e vislumbrar respostas se relacionará ao desenvolvimento da criatividade. E essa possibilidade de resposta criativa se estabelece em como uma pessoa se coloca e se situa ante uma situação. (ZUBIRI, 2011a).

Uma mesma alteridade impressiva pode impor-se de forma muito variada. A força de imposição não tem nada que ver com a força no sentido de intensidade da afecção. Uma afecção muito forte pode ter uma força muito pequena de imposição. E, reciprocamente, uma afecção fraca pode ter uma grande força de imposição. (ZUBIRI, 2011a, p. 16)

Entretanto, busca-se conceituar no presente trabalho uma nova forma de habitude, que se traduzirá por um situar-se no real por uma disposição própria para a atividade criativa, que suscita mudanças na dimensão atuante orientada desde o agente para o mundo: o que nomeadamente está se chamando de *habitude criativa*.

Ao mesmo tempo que se dá de forma muito diversa também traz consigo como que uma abertura do campo senciente modificando estados preparatórios e atentos a partir de um

acionamento intelectual que se abre para o surpreendente e para o irrealismo do próprio ato criador.

Seria um deslocar-se “para”, em sentido zubiriano, onde aquilo que “presentifica” segundo um “situar-se” em impressão de realidade é modificado por uma nova habitude que faz principiar a ação criativa em *abertura campal*. Para tanto, a habitude criativa se faz valer de emoções que criam uma conexão senciente com o perfil interoceptivo próprio para o ficcionar criativo. Tais emoções trabalham em caráter de rompimento do *logos* senciente, modificando sencientemente o próprio situar-se e subsequentemente, em ação direcional, o “colocar-se”.

Nesse deslocar-se, a imaginação pode trabalhar mais livremente com diferentes graus de energia criativa (noergia), considerando que esse caráter em transição é também caráter de modificação do “situar-se”. Nesse sentido, essa recomposição do campo senciente se dá pela dimensão do *Creatio* Senciente, que possibilita a busca pelo novo, pelo inédito, pelo sentimento do irreal no real.

No entanto, esse “re-situar-se” no campo não é um ato terminal. Ele possui em si mesmo o potencial de reversão do próprio sistema de pensar o real, recriando as estruturas pelo qual o *logos* operava. É recriação do como inteligir a situação por meio de um sentir em abertura, uma vez que gera condições outras, porque o caráter *gnoto* do que é apreendido e pode ser apreendido tem o potencial de se modificar radicalmente. Seria então uma modificação do âmbito sistemático do conhecer para o assistemático – uma vez que a abertura promove como que o espaço para o estabelecimento de uma lógica nova, impulsionada pelo movimento mais livre de imagens em percepto, fictos, abstratos e conceitos (ZUBIRI, 2011b, p. 68-70).

Na tese Zubiriana de um *logos* senciente, este se pauta pela relação entre as coisas pertencentes à realidade campal:

No problema que nos ocupa, os gregos ancoraram sua ideia de *légein* nesta ideia de reunião. Pois bem, a meu ver isso é insuficiente. Certamente *légein* significa reunir, recolher. Mas reunir o quê? Isso é o que se deve começar por dizer. Os gregos não se detiveram nesse ponto. Pois bem, reúne-se e recolhe-se o que está no campo de realidade. De forma que *légein*, antes que denotar a reunião mesma, deve servir para designar um ato de reunião “campal”: é um *légein campal*. (ZUBIRI, 2011b, pág. 30; grifo do autor)

A essa ideia de reunião de coisas presentes no âmbito da realidade campal a que se está contrapondo por meio do *Creatio* Senciente, uma vez que a atividade senciente criativa não é o reunir ou recolher segundo a assertiva zubiriana e sim o crivar àquilo que se reúne em atividade senciente. O *logos* que se ocupa em estabelecer elos entre elementos conhecidos é interrompido em seu movimento senciente pela imaginação criadora, que por si mesma também trabalha na dimensão senciente campal, uma vez que se pode dizer que o imaginário faz surgir emoções novas e diversas em sua atividade criadora. Na atividade criativa, o *logos* senciente é revertido pelo movimento no âmbito do *Creatio* senciente, onde as relações são bruscamente interrompidas por disjunções no próprio apreender, que em sua modificação gera novas impressões sencientes que faz abrir o campo.

Assim, o "légō" (λέγω) seria substituído na dimensão campal em abertura pelo ktízō" (κτίζω), raiz grega de originação da palavra criar que se estabelece em atuação senciente em abertura, onde o que se busca é o irreal de um pensar desrealizado, por meio daquilo que em imaginação criadora seria, nos dizeres de Zubiri, o "viver a realidade em ficção" (ZUBIRI, 2011b, p. 69).

Entretanto, o que é esse sentir em habitude criativa? Conjecturamos que ele se situa entre as emoções ditas irracionais, que podem ser trazidas ou não pela atividade imaginativa, num desrealizar, até as inteleccções sencientes que inserem o sentir das novas condições com o inteligir dessas novas condições. E justamente essa nova sensibilidade é que confere as condições para o novo situar-se no campo, como uma resposta que a todo tempo buscava-se chegar como consequência da habitude criativa.

Essa interrupção do *logos* senciente zubiriano que parte da ligação das coisas para outras coisas é que está denominando por *Creatio*, uma vez que Zubiri nomea a raiz grega *logos* (*logéin*) para explicar como a lógica se dá num campo senciente num direcional que busca não só as respostas, mas a relação das coisas presentes no campo do real senciente. Assim, o *Creatio* seria uma tentativa de buscar compreender o crivo que o movimento criativo opera, passando a romper a ligação típicas das coisas do real, substituindo por outras coisas em movimento mais livre. Esse caráter de *rompimento* de elos estabelecidos num novo direcional buscando novas ligações, se dá pela criação livre de imagens – atividade típica do *Creatio* senciente. Esta atividade se dá pelo caráter de um *recriar a ligação*, fazendo com que o campo de realidade se

sucedida de forma muito diversa. Esse movimento no campo é, pois, o movimento fundante da criatividade, que poderia ser enunciado como um “*creativitas in essendo*”, que em tradução livre poderia ser compreendido como "criatividade no ser sendo" ou “criatividade no próprio ser” – explicando que a criatividade seria inerente à própria condição humana.

5 Resultados

Dessa forma, com o entendimento da habitude criativa, o participar e o reificar trazido por Wenger apresentaria uma conotação de busca da realização fantástica, própria do pensar em fantasia, o "φαντάζομαι" (phantázomai). Relativa porque está-se a conjecturar que a atividade criativa terá níveis de conexões em abertura com o perfil interoceptivo dos indivíduos, onde o intuir em fantasia trará o sentir de emoções que cria novo âmbito de possibilidades pelo qual novos trajetos do pensar senciante se deslocam para novas possibilidades.

Conclusões

Uma vez que o ser humano não age por um determinante externo (signante estímulo) (ZUBIRI, 2011a, p. 29-31), mas que este pode escolher entre as possíveis respostas, estas estariam circunscritas à limites estabelecidos pelas emoções suscitadas pela habitude criativa ao criar conexões o perfil interoceptivo que abre espaço para um deslocar na dimensão do *Creatio*. Assim, as emoções que rompem também são as emoções que circunscrevem o pensamento em fantasia, mas sem levar a uma determinação – nos permitindo depreender o que seria a habitude criativa senciante.

O estudo da habitude criativa irá em direção a criar uma base filosófica-teorética para o desenvolvimento do que alguns pesquisadores chamam de neurobiologia da autonomia (ESPERIDIÃO, *et. al.*, 2008, p. 63)., uma vez que é pelo entendimento da ação livre criadora que o ser humano conseguiu se tornar, para além de um ser que aprende segundo às condições que lhe são apresentadas, também, pela recriação mesma dessas coisas com um colocar-se próprio e um situar-se próprio criativo ante o real.

Referências

- ALMEIDA, M. G. *Aprendizagem manifesta via interocepção a partir de estímulos de atenção: um modelo para learning analytics*, Projeto de pesquisa PPGGI (UFPR), 2023.
- BACK, S. N. BERTSCH, K. Interoceptive Processing in Borderline Personality Pathology: a Review on Neurophysiological Mechanisms. In: *Current Behavioral Neuroscience Reports*, Cham, 7(4), p. 232–238, 2020.
- BEVAN, B. The promise and the promises of making in science education. In: *Studies in Science Education*, Cham, 53(1), 75-103, 2017.
- CRAIG, A. Interoception: the sense of the physiological condition of the body. In: *Current Opinion in Neurobiology*, Cham, 13(4), 500–505, 2003.
- ENGSTRÖM, Y. *Expansive Learning at Work: Toward an Activity Theoretical Reconceptualization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- ESPERIDIÃO, A. MAJESKI, C. VV. AA. Neurobiologia das emoções. In: *Revista Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 35, p. 55-65, 2008.
- NONAKA, I. KONNO, N. The Concept of "Ba": Building a Foundation for Knowledge Creation. In: *California Management Review*, Berkeley, 40(3), 40-54, 1998.
- NONAKA, I. ICHIJO, K. KROGH, G. *Facilitating Organizational Knowledge: Making It Easy*. Cambridge: Harvard Business School Press, 2000.
- RIES, E. *The Lean Startup: How Today's Entrepreneurs Use Continuous Innovation to Create Radically Successful Businesses*. New York: Crown Business, 2011.
- RODRIGUEZ, J. R. Creatividad en el Arte: Descentramientos, ampliaciones, conexiones, complejidad. In: *Encuentros Multidisciplinares*, Madrid, v. 10, n. 28 p. 55-62, 2008.
- STRIGO, I. A. CRAIG, A. D. Interoception, homeostatic emotions and sympathovagal balance. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, London, 371 (1708), 2016.
- SUTHERLAND, J. SCHWABER, K. *Scrum: The Art of Doing Twice the Work in Half the Time*. New York: Crown Business, 2014.
- VARELA, T. PALARÉ, O. MENEZES, S. The Enhancement of Creative Collaboration through Human Mediation, In: *Education Science*, Basel, v. 10, n. 347, 2023.

WENG, H. Y. FELDMAN, J. L. LEGGIO, L. *et al.* Interventions and Manipulations of Interoception. In: *Trends in Neurosciences*, Cambridge, n. 44(1), p. 52-62, 2021.

WENGER, E. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

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

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

**A realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano:
análise da atualidade de Cristo, de sua morte e ressurreição,
na celebração dos Sacramentos e na vida**

**The sacramental reality of the Liturgy in the light of Zubirian realism:
analysis of the actuality of Christ, his death and resurrection,
in the celebration of the Sacraments and in life**

*Marcos Vieira das Neves**

Resumo: O título deste trabalho a ser apresentado no VI Congresso Internacional Xavier Zubiri é o mesmo de nossa tese doutoral, defendida e aprovada por banca da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Depois de termos estudado e aprofundado os conceitos básicos do pensamento zubiriano, especialmente a apreensão de realidade pela inteligência senciente, dedicamo-nos ao estudo de categorias centrais da Teologia litúrgica, a saber ação, rito, símbolo e realidade para, em seguida, estabelecer os pontos de contato com a Filosofia do autor. Neste trabalho, queremos retomar nossa tese doutoral e destacar a centralidade das categorias religação, plasmação e dei-formação, conforme apresentadas na Trilogia teológica, que nos permitiram estabelecer uma interface entre o pensamento zubiriano e a Teologia litúrgica. Com isso, pretendemos destacar, mais uma vez, a grande contribuição da Filosofia de Xavier Zubiri para a fundamentação do trabalho teológico no século XXI. De especial relevância para nosso tema, assim como para a interface mencionada, é a atualidade: trata-se de um conceito importantíssimo para entender como seu pensamento contribui para a Teologia. Atualidade é o simples fato de a coisa real estar desde si mesma; não se trata, como muitos pensam, que é um conceito relacionado com o ato aristotélico. Para Zubiri atualidade é que a coisa real simplesmente está, desde e por si mesma. Ao ser aplicado à Teologia litúrgica, o conceito de atualidade, elaborado por Zubiri, ilumina a Sacramentária do seguinte modo: na Liturgia, as ações de Cristo são atuais à Igreja, ao mesmo tempo, porém, a Igreja se atualiza a si mesma na Liturgia, ou seja, a Igreja se faz na Liturgia porque a Liturgia faz a Igreja. Aqui, podemos usar o verbo plasmar: a Liturgia, por ser atualidade das ações de Cristo, plasma o Corpo, assim como os membros do Corpo. A Igreja e seus fiéis, naquilo que lhes é próprio, isto é, ser Corpo de Cristo, são plasmados por ele, na Liturgia. Sendo assim, a Igreja é Corpo de Cristo e princípio de atualidade dele no mundo; nela, está viva a vida de Cristo, da mesma forma que nos cristãos a vida dele permanece. Trata-se da vida que Cristo comunicou aos discípulos quando os fez cristãos; ele está vivo em quem o acolhe (Gl 2,20).

Palavras-chave: Liturgia; Sacramento; Religação; Plasmação; Dei-formação.

* Doutor em Teologia cristã pela PUC-SP.

E-mail: pemarcosneves@gmail.com

Abstract: The title of this paper to be presented at the 6th International Xavier Zubiri Congress is the same as our doctoral thesis, which was defended and approved by the board of the Nossa Senhora da Assunção Faculty of Theology at the Pontifical Catholic University of São Paulo (PUC-SP). After having studied and deepened the basic concepts of Zubirian thought, especially the apprehension of reality by sentient intelligence, we dedicated ourselves to the study of central categories of liturgical theology, namely action, rite, symbol and reality, and then established points of contact with the author's philosophy. In this paper, we want to return to our doctoral thesis and highlight the centrality of the categories of reconnection, plasmation and dei-formation, as presented in the Theological Trilogy, which have allowed us to establish an interface between Zubirian thought and liturgical theology. With this, we want to highlight once again the great contribution of Xavier Zubiri's philosophy to the foundation of theological work in the 21st century. Especially relevant to our topic, as well as to the interface, is actuality: this is a very important concept for understanding how his thought contributes to theology. Actuality is the simple fact that the real thing is from itself; it is not, as many people think, a concept related to the Aristotelian act. For Zubiri, actuality is that the real thing simply is, from and by itself. When applied to liturgical theology, Zubiri's concept of actuality illuminates the Sacramentary in the following way: in the Liturgy, Christ's actions are actual to the Church, but at the same time, the Church actualizes itself in the Liturgy, that is, the Church is made in the Liturgy because the Liturgy makes the Church. Here, we can use the verb to shape: the Liturgy, being the actuality of Christ's actions, shapes the Body, as well as the members of the Body. The Church and her faithful, in what is proper to them, that is, being the Body of Christ, are shaped by him in the Liturgy. Therefore, the Church is the Body of Christ and the principle of his actuality in the world; the life of Christ is alive in her, just as his life remains in Christians. It is the life that Christ communicated to his disciples when he made them Christians; he is alive in those who welcome him (Gal 2:20).

Keywords: Liturgy; Sacrament; Religion; Plasmation; Dei-formation.

Introdução

Esta comunicação de pesquisa tem por objetivo apresentar a tese “A realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano: análise da atualidade de Cristo, de sua morte e ressurreição, na celebração dos Sacramentos e na vida” que aborda a Liturgia enquanto realidade, na qual as ações de Cristo são atualizadas, tanto na celebração dos Sacramentos quanto na vida dos cristãos.

Nossa pesquisa parte da compreensão teológica da Liturgia do Concílio Vaticano II, que a apresenta como atualização das ações de Cristo e não como mero sinal que remeteria a outra realidade. As ações litúrgicas são verdadeiramente reais e incorporam o homem em Cristo, fazendo dele um cristão, isto é, um “outro Cristo” no mundo.

Tendo como base teórico-metodológica a análise das obras de Zubiri, sobretudo a *Trilogia da Inteligência Senciente* e a *Trilogia teologal*, e de inúmeros comentadores, desenvolvemos o trabalho, usufruindo de seu pensamento, para afirmar que a realidade da Liturgia é precisamente sacramental. Não indica arbitrariamente algo, mas é ação do próprio Cristo, especialmente em sua ação suprema, a Páscoa.

Apresentação da tese

No primeiro capítulo de nossa tese, abordamos a realidade sacramental da Liturgia e o realismo de Zubiri. O capítulo foi dividido em três partes: na primeira, apresentamos a Liturgia como realidade sacramental, como ação que realiza a união entre Deus e os homens e dos homens entre si – ambas as realidades, a de Deus e a da comunidade que celebra, estão na Liturgia; na segunda parte, abordamos o pensamento filosófico de Zubiri que indica a “inteligência senciente” para a apreensão (não só experiência) do real, ou seja, graças à realidade atualizada na inteligência é possível avançar para uma reflexão, em nosso caso, sacramentária. Como afirma Millás, comentando Zubiri, as ações de Cristo incorporadas pelo Cristianismo possuem caráter significativo “porque não só significam algo, mas produzem efetivamente aquilo que significam” (MILLÁS, 2001, p. 311); e, na terceira parte, refletimos como o pensamento de Zubiri nos conduz à verdade real, fundamento da verdade racional. Isso nos possibilita verificar como a realidade de Deus, ao se atualizar novamente na inteligência, nos conduz à formulação de um logos e à busca da verdade, isto é, a realidade de Deus, que se dá na Liturgia e atualizada na inteligência, nos leva à sua própria verdade.

Nesse sentido, a Liturgia é busca pela verdade, não uma busca lógica como mera verificação de conteúdos, mas sim uma busca pela verdade constituída sobre as realidades de Deus e homem que se dão de si mesmos nas ações litúrgicas. Por isso, em nosso segundo capítulo, abordamos primeiramente uma nova visão da sacramentalidade passando pela ação, pelo rito, pelo símbolo e pela realidade para podermos chegar à realidade sacramental da Liturgia desde o realismo de Zubiri, momento, no qual nossa tese efetivamente aparece.

Pela inteligência senciente, o homem se situa, constitutivamente aberto, diante da realidade. Ele sente e se sente a si mesmo, sente-se na realidade. Porém, ele se sente na realidade como um relativamente absoluto. É a vontade de verdade que lança o homem à busca do

fundamento da realidade e de sua realidade, tornando, assim, autor de seu próprio ser pessoal apoiando-se e fundamentando-se no poder do real experienciado como realidade relativamente absoluta. Por isso, o modo radical da experiência que o homem faz de Deus é a vontade de verdade, a busca pela ligação com a realidade e seu fundamento. Entendamos bem, verdade em Zubiri significa verdade real, isto é, o modo radical da experiência da realidade e de seu fundamento.

Na Criação, o homem é dei-formado, contudo, pela queda, a ligação do homem com a realidade passou a ser condicionada pelo poder do pecado. Logo, a obra redentora de Cristo, que transforma o homem, consiste na plasmação de uma religação do homem à realidade e a seu fundamento, convertendo-a em religação filial semelhante à sua, cuja prioridade é o acatamento da vontade do Pai manifestada na realidade. É no pleno respeito à liberdade do homem que o acatamento acontece. A obra de Cristo é, portanto, a religação, a dei-formação do homem; ele funda uma religação e não um conjunto de normas e ritos a serem transmitidos.

Desta forma, a dinâmica de plasmação só se realiza pela ação do próprio Cristo. A dinâmica das ações que plasmou os primeiros cristãos continua sendo necessária para “fazer outros cristãos”. Por conseguinte, a vontade de verdade leva o homem a configurar-se com Cristo, isto é, a viver a religação à realidade e a seu fundamento como uma experiência filial. Sendo assim, ao participar do Mistério Pascal de Cristo o fiel é conduzido a morrer para o pecado e ter acesso à vida nova, própria dos filhos de Deus.

Não exclusivamente, mas principalmente, a atualidade de Cristo, de sua morte e ressurreição, acontece na celebração dos Sacramentos e na vida da comunidade, quando os cristãos fazem cristãos a outros. Portanto, a permanência das ações de Cristo, concentradas no ato supremo de sua morte e sua ressurreição, acontece na liturgia e, sendo assim, podemos afirmar que a atualidade de Cristo realiza a realidade sacramental da Liturgia.

Definitivamente, a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano não pode ser entendida meramente como comunicação, transmissão ou realização de uma doutrina ou de normas. Sem espaço para dúvidas, o caráter sacramental da Liturgia está, antes de tudo, na transmissão das ações do próprio Cristo, sobretudo de seu ato supremo, em que todos os fiéis, pela Liturgia, participam. Ao mesmo tempo, a realidade sacramental da Liturgia acontece nas ações dos cristãos, nos ritos e na vida; a permanência das ações de Cristo, por conseguinte

a permanência de si próprio, se dá nas ações de seu Corpo, de modo particular, na celebração dos Sacramentos (PTH, p. 657-658).

Com relação aos Sacramentos, Zubiri recorda e resume a compreensão tradicional: eles são “sinais sensíveis e eficazes” que conferem a graça para a santificação do homem. No entanto, embora esteja de acordo com o conceito, ele o considera insuficiente (MILLÁS, 2014, p. 253). Para o autor, um conceito mais correto e mais adequado dos Sacramentos requer a explicitação temática dos três momentos que constituem a essência da ação sacramental; não basta dizer que está implícito.

Como primeiro momento, Zubiri explicita as ações de Cristo mesmo; como segundo momento, o autor esclarece que os Sacramentos são as mesmas ações que Cristo performou em sua vida; como terceiro momento, ele refere-se às ações que permanecem depois da morte de Cristo e são repetidas pela comunidade significativamente (PHT, p. 657). Somente a unidade desses três momentos constitui a essência dos Sacramentos. Além disso, os Sacramentos são celebrados para serem recebidos; sua recepção requer a conversão do coração da parte do homem.

A Liturgia é o *locus* próprio da celebração dos Sacramentos, logo ela tem caráter sacramental pela ação de Cristo (GONZÁLEZ, 1993, p. 29). Assim, os dois momentos que constituem a ação de Cristo na Liturgia são: a própria ação de Cristo e a recepção dos Sacramentos com fé e conversão (PHT, p. 658). Poderíamos dizer que esses momentos corresponderiam ao *ex opere operato* e ao *ex opere operantis* da Teologia clássica.

Na Liturgia, as próprias ações de Cristo atualizam seu Mistério Pascal de modo mediado, porém real, e transformam o ser do homem, configurando-o à figura de Cristo. Por isso, os três momentos investigados por Zubiri são de especial importância para nossa tese. Pois, a permanência das ações de Cristo na celebração dos Sacramentos, na Liturgia, acontece mediante as ações de cristãos – “pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt 18,20). Na unidade dos três momentos citados realiza-se a transformação do homem; o fiel é plasmado na morte e na ressurreição de Cristo e há nele uma transformação pessoal e profunda. No entanto, embora seja primário e radical o poder de Deus na permanência da ação de Cristo, não existiria um *operatum* sem uma operação por parte daquele que recebe (PTH, p. 658).

O conceito de atualidade em Zubiri é importantíssimo para entender como seu pensamento contribui para a questão sacramental. Atualidade para nosso autor é o simples fato de a coisa real estar desde si mesma; não se trata, como muitos pensam, que é um conceito relacionado com o ato aristotélico. Para Zubiri atualidade é que a coisa real simplesmente está, desde e por si mesma.

O conceito de atualidade, elaborado por Zubiri, ao ser aplicado à Teologia da Liturgia ilumina a Sacramentária do seguinte modo: na Liturgia, as ações de Cristo são atuais à Igreja, ao mesmo tempo, porém, a Igreja se atualiza a si mesma na Liturgia, ou seja, a Igreja se faz na Liturgia porque a Liturgia faz a Igreja. Aqui, podemos retomar o verbo plasmar, que temos usado: a Liturgia, por ser atualidade das ações de Cristo, plasma o Corpo, assim como os membros do Corpo. A Igreja e seus fiéis, naquilo que lhes é próprio, isto é, ser Corpo de Cristo, são plasmados por ele, na Liturgia.

Com efeito, Paulo afirma que a Igreja é Corpo de Cristo (1Cor 12,12-31; Rm 12,5) e, segundo a filosofia zubiriana, o Corpo de Cristo é o princípio formal da atualidade da realidade humana. Sendo assim, a Igreja é Corpo de Cristo e princípio de atualidade dele no mundo; nela, está viva a vida de Cristo, da mesma forma que nos cristãos a vida dele permanece. Trata-se da vida que Cristo comunicou aos discípulos quando os fez cristãos; ele está vivo em quem o acolhe (Gl 2,20).

Cristo fez cristãos os primeiros discípulos que o acolheram; por sua vez, os primeiros cristãos, por serem agora membros do Corpo de Cristo, fizeram cristão a outros em ações que atualizavam as mesmas ações de Cristo; somente essas ações podem fazer verdadeiramente cristãos os homens. Nesse sentido, a essência da Igreja consiste, pura e simplesmente, em ser Corpo de Cristo, ou seja, atualizar suas ações fazendo cristãos os homens. Em outras palavras, permitir que eles se realizem no mundo segundo a religação à realidade e a seu fundamento de forma semelhante à religação do Filho encarnado.

A Liturgia não deve ser entendida como mero serviço (no sentido de serviço a Deus) realizado pelo homem; graças à realidade da própria Liturgia, isto é, a atualidade divina, o homem, que nela está, se realiza. A realidade sacramental da Liturgia acontece pelo “estar” de sua sacramentalidade, enquanto sacramental; trata-se de um fazer-se presente de Deus na ação litúrgica.

Unida à atualidade, Zubiri reflete sobre o corpo humano. Para ele, o homem é corpóreo, ou seja, o corpo não é uma parte da realidade do homem, mas um momento intrínseco e formal da sua realidade. O corpo humano é um sistema de propriedades, cada uma das quais tem sua posição determinada em relação às demais; trata-se de uma posição estrutural, logo o corpo humano é organismo. Nas palavras de Zubiri, “o corpo humano é um momento intrínseco e formal da realidade humana, o homem ‘é’ corpóreo” (PTH, 803).

Além disso, o corpo humano possui uma complexidade própria, uma organização segundo a qual suas partes são solidárias entre si, e conferem ao corpo sua configuração própria. Assim, o momento da configuração é distinto do momento de organização. Embora sejam várias as funções orgânicas, a configuração do corpo se mantém única. Nesse sentido, a presença real e física do homem na realidade é determinada pela organização e configuração do corpo. Dessa forma, o corpo é corporeidade.

Afirmar que o homem é corpóreo significa que a corporeidade é o próprio princípio radical de seu estar presente na realidade: corpo é *sōma*. Sustentamos, portanto, que o corpo “sou eu mesmo”, isto é, “eu mesmo que estou presente aqui”. Nesse sentido, não podemos confundir corpo com organismo; corpo é corporeidade, e como tal, é princípio intrínseco e formal de atualidade.

Todos aqueles que participam da Liturgia se unem com ao Corpo de Cristo, que é Ele mesmo, mas também sua Igreja. Tal unidade de cada fiel a Cristo na Liturgia “realiza” o fato de Cristo se fazer atual em cada fiel e em toda a comunidade celebrante. Nisto consiste o ponto primordial da realidade sacramental da Liturgia e sua razão formal: a comunhão com a Pessoa de Cristo.

Os participantes da Liturgia formam corpo com Cristo. O “estar” na Liturgia, que expressa um significado muito mais profundo que participar, conforme o que estamos expondo, faz com que se adquira a atualidade de Cristo, sua virtude, sua presença. Trata-se, formalmente, da incorporação ao Corpo de Cristo; todos os fiéis, pela Liturgia, formam um mesmo Corpo com Cristo, todos são “co-corpóreos” em Cristo, porque todos estão em Cristo. Nesse sentido, a sacramentalidade da Liturgia tem sua formalidade na atualidade da realidade do Corpo de Cristo, na atualidade da realidade de incorporação a Cristo e na realidade da corporeidade de Cristo. Logo, a essência formal da realidade sacramental da Liturgia é a comunhão pessoal, a

incorporação ao Corpo, à corporeidade de Cristo. Assim, os cristãos, estando na Liturgia, são feitos por ela, incorporando-se ao corpo de Cristo, tornam-se corpo de Cristo e fazendo-o atual.

Por fim, em nosso último capítulo, tivemos o propósito de comprovar que fomos bem-sucedidos em nossa pesquisa confrontando-a com a Ecclesologia de Francisco ao verificar os pontos de contato entre seus textos magisteriais e o pensamento de Zubiri. A escolha da assim chamada “Igreja de Francisco” para esse confronto se dá porque seu Magistério pontifício e ações cotidianas estão em plena sintonia com o ensinamento do Concílio Vaticano II. Tal visão de Igreja aponta para Jesus Cristo e para o mundo, servindo o Mestre e Senhor e desenvolvendo sua missão na sociedade hodierna.

Afirmamos a partir de Zubiri que as ações dos cristãos são as ações do próprio Cristo. “O cristão tem que fazer outros cristãos. E tem que fazê-lo fazendo efetivamente o que fez Cristo” (PHT, p. 653). Nesse sentido, como já afirmamos, a Liturgia é *locus* privilegiado, no qual o homem é plasmado em Cristo, suas ações passam a ser as ações dele. Uma vez plasmado em Cristo, o homem e todo o Corpo, com o qual cada um forma uma unidade, são incorporados no único Corpo de Cristo, sua Igreja (PTH, p. 654).

Mais que uma *societas perfecta*, a Igreja é Povo de Deus peregrino; sua vocação de participação plena no Reino definitivo de Deus decide sua marcha pelo mundo. Esta é a visão de uma Igreja que tem por missão o serviço à vida de todos, como Jesus ensinou. A Liturgia passa, então, a ser vista não como um conjunto de normas e regras, mas plasmação e dei-formação do homem em que os fiéis são feitos cristãos no mundo. Eis a raiz formativa da Liturgia: dar-nos a forma de Cristo, plasmar-nos como verdadeiros filhos de Deus.

Conclusão

Em nossa tese doutoral, sustentamos que a Liturgia não se constitui mediante uma série de gestos e de sinais que remetem o homem a Deus. No conjunto dos ritos e das preces (SC 48), Deus mesmo dá de si e faz da Liturgia realidade salvífica. Ele está nas celebrações litúrgicas como um absoluto “dar de si” (HD2, p. 191); sua realidade na Liturgia, à luz do realismo zubiriano, é última, possibilitante e impelente; o acesso a essa realidade é a religação em si mesma. O encontro com Deus na Liturgia é o desdobramento da própria religação, da plasmação dei-formante (HD2, p. 218).

Porque é doação de Deus e entrega do homem, na qual Deus mesmo tem a iniciativa por meio de Cristo, o homem entrega-se a Deus pela incorporação no Corpo de Cristo (HD2, p. 219). Na Liturgia, nos é dada a “garantia e a possibilidade de encontrar o Senhor Jesus e de ser alcançados pela potência de sua Páscoa” (DD 11); tornamo-nos filhos no Filho, somos nele plasmados.

Com isso, a realidade sacramental da Liturgia, “permite, aqui na terra, ver a Deus na celebração dos mistérios e, ao vê-lo, ser vivificados” (DD 43) por ele. A salvação nos alcança nas celebrações eficazmente, plasmando em nós a religião filial de Cristo, fazendo que sejamos por ele dei-formados (HD2, p. 14).

Pela Liturgia, Deus se apodera do homem – individuo, sociedade e história – e o faz ser, em Cristo, como ele; o homem é o que é, é o que lhe é mais próprio, contudo, é em Deus. Isso é dei-formidade, ou seja, ser humanamente Deus (HD2, p. 14). Pela realidade sacramental das celebrações litúrgicas, Deus dá de si, dá sua própria realidade e, por isso, funda a realidade humana em si (HD2, p. 529).

Porque o encontro entre Deus e o homem nas ações litúrgicas é real, o assombro essencial da celebração, que, segundo Francisco, é atitude experimentada por quem sabe que está diante da peculiaridade do simbólico, torna-se um fato. A Liturgia tem “a força do símbolo, que não consiste em remeter para um conceito abstrato, mas em conter e exprimir na sua concentração aquilo que significa” (DD 7).

Referências

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. (SC). Roma: 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 14 nov. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Carta apostólica Desiderio Desideravi*. (DD). Roma: 2022. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html. Acesso em: 14 nov. 2023.

GONZÁLEZ, A. *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1993.

MILLÁS, J. Zubiri y los sacramentos. *Gregorianum*, Roma, n. 82, 2, p. 299-323. 2001.

_____. *Cristianismo y realidad*. La credibilidad de Cristo en J. Monserrat y la novedad teológica de X. Zubiri. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014.

ZUBIRI, X. *El Hombre y Dios*. (HD2). 2. ed. (1ª reimp., 2017). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2012.

_____. *El Problema Teológico del Hombre: Dios, Religión, Cristianismo*. (PTH). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2015.

Manuel Mazón Cendán, maestro de metafísica
Comentario del libro “Saber estar en la realidad: aprendiendo a filosofar
con el maestro Xavier Zubiri” de Manuel Mazón Cendán

Manuel Mazón Cendán, master of metaphysics
Commentary on the book “Knowing how to be in reality: learning to philosophize
with the master Xavier Zubiri” by Manuel Mazón Cendán

*Mario López Barrientos**

Resumen: Comentario realizado en la presentación del libro “Saber estar en la realidad. Aprendiendo a filosofar con el maestro Xavier Zubiri”, del Dr. Manuel Mazón Cendán, profesor de honor de la Fundación Zubiri, España. El libro reúne quince escritos, de variados géneros, producidos entre 1988 y 2013. Entre los textos más representativos dentro de esta publicación están: “La unidad de inteligencia y realidad en la metafísica de X. Zubiri” (1988), “Luces y sombras del poema de Parménides en la historia de la filosofía” (2002); “Aristóteles en la metafísica de Zubiri” (2004); “La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri” (2005); y “Hacia una metafísica de la actualidad” (2009). En torno a este libro, se da información sobre la trayectoria filosófica y pedagógica del Dr. Manuel Mazón, su interés en la filosofía de Zubiri, su trato con Ignacio Ellacuría y su compromiso en América Latina, particularmente en el campo de la metafísica. También se comenta su involucramiento en la edición de los *Cursos Universitarios* de Zubiri y su interés en fundar un seminario de discusión del pensamiento zubiriano en Centroamérica. Se da a conocer el contenido del libro haciendo una breve sinopsis de los quince escritos que contiene, así como claves para su mejor provecho.

Palabras clave: Manuel Mazón Cendán; Metafísica de la actualidad; Aprender a filosofar; Xavier Zubiri.

Abstract: Comment made at the presentation of the book “Saber estar en la realidad. Aprendiendo a filosofar con el maestro Xavier Zubiri”, by Dr. Manuel Mazón Cendán, honorary professor of the Zubiri Foundation, Spain. The book gathers fifteen writings of varied genres, produced between 1988 and 2013. Among the most representative texts within this publication are: “La unidad de inteligencia y realidad en la metafísica de X. Zubiri” (1988), “Luces y

* Mario López es doctor en Sociología (Universidad Autónoma de Puebla, México), maestro en Educación y Aprendizaje (Universidad Rafael Landívar, Guatemala) y licenciado en filosofía (Universidad Centroamericana, El Salvador). Actualmente coordina del seminario Zubiri en la Universidad Rafael Landívar (URL). Fue director del departamento de Letras y Filosofía en la misma universidad durante el período 2017-2022, donde ha sido docente desde 2002. Anteriormente ha trabajado el vínculo entre la filosofía de X. Zubiri y la praxeología de A. González.

E-mail: mlopezbarrientos@yahoo.com

Este artículo es una versión resumida del prólogo que escribí para el libro “Saber estar en la realidad. Aprendiendo a filosofar con el maestro Xavier Zubiri” (editorial Cara Parens, 2023), de Manuel Mazón Cendán.

sombras del poema de Parménides en la historia de la filosofía” (2002); “Aristóteles en la metafísica de Zubiri” (2004); “La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri” (2005); and “Hacia una metafísica de la actualidad” (2009). About this book, information is given on the philosophical and pedagogical trajectory of Dr. Manuel Mazón, his interest in Zubiri's philosophy, his dealings with Ignacio Ellacuría and his commitment in Latin America, particularly in the field of metaphysics. His involvement in the edition of the Zubiri University Courses and his interest in founding a seminar to discuss Zubirian thought in Central America are also discussed. The contents of the book are presented with a brief synopsis of the fifteen writings it contains, as well as keys for its better use.

Keywords: Manuel Mazón Cendán; Metafísica de la actualidad; Aprender a filosofar; Xavier Zubiri.

Es muy difícil escribir presentaciones como ésta haciendo de lado el cariño y la admiración que se le tiene al profesor que marcó tu primera formación disciplinar. Si algo es el P. Manuel Mazón, es ser puro corazón, además grande, generoso y sensible corazón. Pero también es una persona, como se dice, de cabeza clara. Una persona libre, erudita y humilde, que vive la filosofía en su historia como si se tratara de la historia de su familia y del terruño que le vio nacer, es decir, que le vio despertar.

Manuel Mazón Cendán, jesuita, filósofo, maestro. Profesor de Honor de la Fundación Xavier Zubiri de Madrid. Como jesuita, tuvo una sólida formación en filología y estudios clásicos. Por décadas se ha dedicado a la formación de muchas generaciones de estudiantes en diversos colegios de la Compañía de Jesús en España y luego en universidad tanto de España como de América Latina. Son muchísimos años de docencia del mundo clásico griego y latino, que le dotarán de una excepcional lectura del pensamiento zubiriano, particularmente desde su relación con los griegos en esa primera hora del filosofar.

En 1983 empieza a formar parte del Seminario de Investigación Xavier Zubiri de Madrid, y tras el asesinato de Ignacio Ellacuría en 1989, fue considerado como parte de los jesuitas que podrían sustituir a los asesinados en la UCA de El Salvador. En 1992 empieza a venir por temporadas a Latinoamérica para colaborar en la formación filosófica en la UCA y más adelante en otras universidades (en Chile, Venezuela y Guatemala). En 1995 comienza a impartir clases de Metafísica en la Universidad Pontificia de Comillas, asumiendo la titularidad de esa cátedra en el 2000 hasta su jubilación en el 2007. A partir de 1998 y durante 14 años, trabaja –a solicitud de Diego Gracia– la edición de los *Cursos Universitarios* que Zubiri impartió en la Universidad Central de Madrid y que marcó la peculiar comprensión que nuestro

autor tiene del filósofo español. En el 2014 funda el seminario de discusión del pensamiento de Zubiri en la Universidad Rafael Landívar (Guatemala), el cual acompaña hasta la fecha.

El libro que aquí presentamos surge de ese seminario y responde al deseo de poner en papel todo aquello que escuchábamos en las aulas y en sus conferencias, fundamentalmente de metafísica. En este sentido, el libro es testigo de esa labor docente que muchas veces sólo queda registrada en la memoria de quienes hemos asistido a sus clases.

Se trata de quince escritos de variados géneros, producidos entre 1988 y 2013. Unos escritos tienen ese carácter de maestro dedicado, que se ciñe a las notas, pero que son de enriquecida creatividad, en tanto que ofrecen miradas originales y puntos de vista delicados. Otros escritos se prepararon en formato de conferencias, dirigidos a públicos específicos y que tienen el añadido de que están pensados para darse a entender y para iniciar a las audiencias en la ingente tarea del filosofar. Finalmente, hay otros escritos que fueron preparados como propuestas de formación académica y materiales de apoyo para el estudiantado. De los quince trabajos reunidos, siete fueron publicados en revistas o como capítulos de libros, mientras que los demás se publican por primera vez.

Es preciso tomar en cuenta los marcos de referencia que acompañan la producción filosófica del P. Mazón. El primer marco de referencia que atañe a esta publicación es el estudio riguroso de las obras cumbre de Zubiri, evidentemente la trilogía (IRE, IL, IRA),¹ pero también *Sobre la esencia* (SE), *Estructura dinámica de la realidad* (EDR), *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD) y *Sobre el hombre* (SH), al cual se le suma la formación y experiencia anteriores como maestro de filosofía y educador. En esta etapa, el tesón de Mazón es articular lo que para él es lo central de la metafísica zubiriana, su idea de inteligencia sentiente como héxis y el poder de lo real.

El artículo “**La unidad de Inteligencia y Realidad en la metafísica de Zubiri**”, que es el que abre esta publicación, marca el comienzo de esta primera etapa o momento intelectual. Se trata de la primera presentación que Mazón hace en el Seminario Zubiri de Madrid, en 1988, bajo el título, “**Lectura de *Sobre la esencia* desde *Inteligencia sentiente*”**. El título adelanta la ruta trazada, desde la trilogía hacia el texto de polémica, y viceversa, dando ya especial

¹ La trilogía se refiere a la obra *Inteligencia sentiente*, de tres volúmenes: *Inteligencia y Realidad* (IRE), *Inteligencia y Logos* (IL), e *Inteligencia y Razón* (IRA).

relevancia a la categoría de «actualidad» sobre la que trabaja su tesis doctoral, y que no abandonará en lo sucesivo.

Le siguen los textos **“La ἔξις en los libros de la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles”** (1993) y **“Comentario sobre el texto *Qué es saber*, de Xavier Zubiri”** (1997). En ambos y por diferentes vías, continúa la idea de inteligencia como saber primero y *principal*, pero ahora analizada como héxis o habitud, como modo humano de habérselas con las cosas, pero donde ellas llevan la *primariedad*.

El texto **“La visión filosófica de la conducta humana, desde la perspectiva de la filosofía de Xavier Zubiri”** es una conferencia que Mazón impartió en 1999, en la UCA de El Salvador. Es un texto exquisito, de fácil lectura, que sintetiza la antropología zubiriana. Mazón hace de la inteligencia sentiente el centro de la reflexión sobre lo que define al ser humano en ese hacerse cargo de las cosas.

Como se señaló, a partir de 1998 Mazón prepara los *Cursos Universitarios* de Zubiri. El proyecto implicó la revisión paciente de papeles y archivos, la realización de entrevistas, el cotejo prolijo de las fuentes y su análisis exegético, el cual terminó con la edición de cuatro tomos que se imprimieron entre el 2007 y 2014. Sin lugar a duda, la edición de los *Cursos Universitarios* constituye una lenta bisagra que poco a poco va configurando un segundo marco referencial del P. Mazón, siempre con relación a los escritos que conforman esta publicación. Su sistema de referencia se ve ahora ampliado por lo que los *Cursos* le posibilitan, constituyendo así una perspectiva privilegiada para seguir filosofando. En ese marco es que han de leerse los escritos que siguen.

Los textos **“Lección sobre Parménides”** (2000), **“Luces y sombras del poema de Parménides en la historia de la filosofía”** (2002), **“Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri”** (2004), **“La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri”** (2005) y **“Para qué sirve la filosofía en el mundo actual”** (2005), tienen esa connotación de pensar de nuevo la filosofía antigua desde los *Cursos Universitarios* de Zubiri. En ellos se pone énfasis en el despertar de la filosofía y su actualización a lo largo de su historia. Son trabajos prolijos, instruidos, sobre los temas en cuestión. Son textos recomendables no sólo para quienes llegan por primera vez a la filosofía, sino también para los profesores que tenemos ese encargo en las futuras generaciones de estudiantes.

El texto **“Ignacio Ellacuría, 20 años después...”**, un tributo a la persona que suscitó en el P. Mazón el interés por estas tierras latinoamericanas. Es un texto escrito en primera persona que comienza con referencias autobiográficas, pero que se ocupa fundamentalmente de reconstruir la ligazón entre I. Ellacuría y X. Zubiri, en esos veinticinco años —«bien apretados» señala Mazón— de diálogo y colaboración. El artículo destaca el uso de Ellacuría del referencial zubiriano para entender mejor el contexto de opresión que le tocó vivir y para dar luz a la construcción de posibilidades de transformación social, desde una filosofía primera de la realidad histórica y desde una teología comprometida con la liberación de las mayorías populares, siguiendo las expresiones del mismo Ellacuría.

Ese mismo año, 2009, el P. Mazón da una conferencia en la URL que se publica años después con el título **“Hacia una metafísica de la actualidad en Xavier Zubiri”**. Es un texto diáfano que presenta la filosofía de Zubiri como metafísica de la actualidad, con importantes connotaciones antropológicas, morales e históricas.

Luego siguen dos textos más, **“El dinamismo como modo de estar en el mundo”** (2010) y **“La metodología del filosofar”** (2012). El primero fue escrito como material de apoyo para los estudiantes del Profesorado de Enseñanza Media en Filosofía. Es un resumen bien logrado para entender qué entiende Zubiri por dinamismo, tiempo y espacio; utilizando como fuentes los libros *Espacio, Tiempo, Materia* (ETM) y *Estructura Dinámica de la Realidad* (EDR). El segundo texto, fue una conferencia que el autor impartió en la Universidad Nacional de El Salvador, en la apertura de un seminario sobre Ignacio Ellacuría.

Finalmente, el libro cierra con dos textos estrictamente educativos: **“Guía práctica para el curso propedéutico del Máster en Filosofía”** es el programa de ese curso que Mazón impartió a quienes ingresaban a la maestría en Filosofía en la URL, en los años 2012-2017. El programa muestra la orientación metafísica que le dio Mazón a la iniciación del filosofar, en tanto filosofía primera. Al programa le acompaña una sección titulada **“Material de apoyo. La historia desde una filosofía primera”**, cuya fuente principal es *Tres Dimensiones del Ser Humano* (TDSH), de Zubiri.

El último texto que forma parte de esta compilación es el programa de **“Ética Estructural (Inteligencia y Ética)”** que Mazón impartió en la URL en el 2013, a los profesores de los cursos de ética. Más que fórmulas repetidas y canónicas, Mazón siguió el camino zubiriano para fundamentar, desde la inteligencia sentiente, qué es lo constitutivo del ser

humano en esa siempre ingente y prosaica tarea de hacerse la vida, sus estructuras bio-psico-sociales.

Una última acotación. Es importante reconocer la trama que se teje entre los textos de Xavier Zubiri y de Manuel Mazón, no vaya a confundirse el lector. Quizás ayude este texto de Walter Benjamin para ilustrar cómo se teje esta trama. Dice:

La fuerza de la carretera es distinta si uno la recorre a pie o la sobrevuela en aeroplano. Así, también la fuerza de un texto es distinta si uno lo lee o lo transcribe. Quien vuela sólo ve cómo la calzada se desliza por el paisaje, se devana ante sus ojos según las mismas leyes que el terreno circundante. Solo quien recorre la carretera a pie advierte el poder de ésta y cómo justamente de ese terreno, que para el aviador no es más que una llanura desplegada, hace surgir en cada una de sus curvas, lejanías, miradores, claveros y perspectivas, lo mismo que la voz de mando del oficial hace salir a los soldados de sus filas. Solamente el texto transcrito da órdenes así al alma de quien se ocupa de él, mientras que el mero lector nunca descubre las nuevas vistas de su interior tal como el texto, esa calzada que atraviesa su cada vez más densa selva interior las va abriendo: porque el lector obedece al movimiento de su yo en el libre espacio aéreo del ensueño, pero el transcriptor se deja mandar. De ahí que la copia china de libros fuera una garantía incomparable de cultura literaria y la transcripción una clave para los enigmas chinos. (BENJAMIN, 2015, p. 14)

Aquí Zubiri es la calle y Mazón quien la transita. En su caminar por las avenidas, calles y pasajes que abre la filosofía de Zubiri, Mazón descubre sus posibilidades y se deja mandar por ellas. No las inventa del todo, aunque si las reinventa para sí mismo en la medida que se las apropia y lo mismo hace para nosotros, en la medida que nos las comparte en estos sus escritos, en sus clases y conferencias. Es una labor de maestro que suma claridad. Como todo buen maestro, Mazón es una especie de «traductor» tal y como es entendido por W. Benjamin. Un traductor o hermeneuta ilustrado, que pone sus conocimientos de filología y de filosofía para comprender mejor los pliegues y sinos de la historia de la filosofía tal y como son vistos por el maestro Zubiri. De esa cuenta, la voz de Zubiri se expande y se hace un tanto más comprensible, sobre todo para quienes no estamos del todo familiarizados con el contexto cultural o con la sutileza y originalidad de cada pensador.

Otra imagen que puede proponerse para entender esta relación es la del Talmud, en el sentido de la organización gráfica de sus interiores y de la tarea colectiva que hay detrás. Se sabe que, por lo menos en algunas versiones del Talmud, el texto original se ubica al centro de

la página, mientras que en los costados y márgenes se disponen las notas, interpretaciones, ampliaciones y actualizaciones. Algo así podríamos decir que hace Mazón con el pensamiento de Zubiri, en tanto que este le permite centrarse para desde ahí, ponerse a filosofar. De esta suerte, Mazón no sólo es un hermeneuta o traductor de Zubiri, sino un filósofo y un maestro de pura cepa, que hace de la filosofía de Zubiri motor de su propio filosofar.

No me queda más que agradecer al maestro Mazón por tantos años de filosófica y pedagógica vocación, generosamente compartidos en este otro lado del planeta, al que tanto bien le ha hecho.

Referencias

BENJAMIN, W. Productos chinos. In: *Calle de sentido único*. Madrid: Ediciones Akal, 2015.

MAZÓN, M. *Saber estar en la realidad: aprendiendo a filosofar con el maestro Xavier Zubiri*. Guatemala: Editorial Cara Parens/ Universidad Rafael Landívar, 2023.

ZUBIRI, X. *Cursos universitarios I*. (CUI). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2007.

_____. *Cursos universitarios II*. (CUII). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2010b.

_____. *Cursos universitarios III*. (CUIII). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2012a.

_____. *Cursos universitarios IV*. (CUIV). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2014.

_____. *Espacio, Tiempo, Materia*. (ETM). 2. ed. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2008a.

_____. *Estructura Dinámica de la Realidad*. (ED68). 3 ed. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2006b.

_____. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Realidad*. (ISIS). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1980.

_____. *Inteligencia y logos*. (IL). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1982.

_____. *Inteligencia y razón*. (IRA). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1983.

_____. *Naturaleza, Historia, Dios.* (NHD). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2015b.

_____. *Sobre el Hombre.* (SHOM). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1986.

_____. *Sobre la Esencia.* (SE). 2. ed. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2008b.

_____. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica.* (TDSH). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2006c.

La verdad en la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría

The truth in Ignacio Ellacuría's philosophy of liberation

Randall Carrera Umaña*

Resumen: La noción de verdad es de suma importancia en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, el cual la construye sobre los fundamentos de la metafísica de su maestro Xavier Zubiri. Para su análisis proponemos un estudio estructurado en cuatro momentos. Un abordaje de la verdad real zubiriana en Ellacuría, para luego dar paso a al estudio de esta categoría en su pensamiento maduro, es decir, a partir de su relación directa con la realidad histórica y sus implicaciones, tanto epistemológicas como éticas.

Palabras clave: Zubiri; Ellacuría; Verdad real; Aprehensión; Praxis; Mayorías populares.

Abstract: The notion of truth is of utmost importance in the thought of Ignacio Ellacuría, who builds it on the foundations of the metaphysics of his teacher Xavier Zubiri. For its analysis we propose a study structured in four moments. An approach to Zubirian real truth in Ellacuría, to then give way to the study of this category in his mature thought, that is, from its direct relationship with historical reality and its implications, both epistemological and ethical.

Keywords: Zubiri; Ellacuría; Real truth; Apprehension; Praxis; Popular majorities.

Introducción

En esta investigación proponemos un estudio de la noción de verdad en la filosofía de Ignacio Ellacuría, la cual es construida sobre la base del pensamiento de su maestro Xavier Zubiri. Se trata de una propuesta original, elaborada en relación directa con la situación de marginación y explotación propia de la realidad latinoamericana y particularmente de Centroamérica durante los años setenta y ochenta.

Recordemos que Zubiri (1962) comprendió la verdad en el marco de la inteligencia sentiente, ubicándola por medio de la aprehensión, en un nivel radical y primario, donde no hay espacio para el error por tratarse de una actualización de la cosa en la inteligencia, cuyas

* Candidato al doctorado en Filosofía por la Universidad de Granada, España. Profesor Asociado de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Miembro del cuerpo editorial del proyecto Ellacuría Obras Completas de la Universidad de Granada. Ha participado como ponente en los últimos Congresos Internacionales sobre Xavier Zubiri (Bari 2019, Salamanca 2023) e Ignacio Ellacuría (San Salvador 2019). Editor junto a Luis Martínez y Luis Rubén Díaz de *Historical reality, humanism and praxis. The liberating philosophy of Ignacio Ellacuría*. Lexington Books.

E-mail: randall.carrera@ucr.ac.cr

dimensiones son la ratificación de las dimensiones mismas de la realidad, permitiéndole hablar de patentización, seguridad y constatación. Además, de afirmar que la verdad dada por las cosas posee apertura trascendental, aspecto que permite una configuración de la realidad humana en lo más profundo de sus estructuras, por medio de una estructura de dominancia basada en la instalación, la configuración y la posibilidad (ZUBIRI, 2015). Cabe mencionar que en la aprehensión la verdad añade la ratificación propia del *de suyo*, es decir, una autoafirmación de lo real presente en la intelección, ya que es la realidad misma la que verdadea en el proceso intelectual (ZUBIRI, 2011).

A partir de estos fundamentos metafísicos, Ellacuría propone una noción de verdad en clara continuidad con el pensamiento de su maestro, pero llevada a un nivel de interpretación diferente. Pues desde la aprehensión primordial de realidad, los planteamientos de ambos autores se encuentran implantados en la realidad, asumiendo el reto heideggeriano de tomar la facticidad como punto de partida, pero posicionados desde categorías distintas (NICOLÁS, 2016). Para Zubiri, el *factum* es la presión originaria de lo real, mientras que para Ellacuría se visualizará como una asimetría material radical, pues no todo *factum* presiona del mismo modo a todos los sectores, ni en los mismos escenarios. Aspecto que se evidenciará en las diferentes formas de presión de lo real sobre los colectivos humanos.

A tenor de estos argumentos proponemos un análisis estructurado en cuatro momentos concretos: la reflexión de Ellacuría sobre la verdad real zubiriana, la realidad histórica como criterio fundamental para comprender lo que significa la verdad en este autor y sus implicaciones, tanto epistemológicas como éticas, en el marco de la construcción de su proyecto de filosofía de la liberación.

1 La verdad real en Ellacuría

Ellacuría comprende plenamente que a Zubiri no le interesa realizar una teoría del conocimiento, sino de la inteligencia, pues la filosofía primera debe, por fuerza, abocarse al estudio de la relación entre inteligencia y realidad, permitiendo que una nueva idea de realidad conlleve por fuerza una nueva visión de inteligencia y viceversa. Esta relación se basa en la forma en que se presentan las cosas en el enfrentamiento intelectual (ZUBIRI, 1962).

Estos presupuestos permiten comprender la unidad existente entre la realidad dada en la aprehensión y la verdad, donde ambas se encuentran unidas formalmente en la actualización.

Se trata entonces de la reactualización de la cosa real en la inteligencia, la cual remite y retiene en la realidad, como un forzoso acto de no salir de ella, dejando que la cosa entregue su carácter formal de realidad. Por lo tanto, la verdad real, siendo de la inteligencia, es inicial y radicalmente de la cosa real, ya que la realidad inteligida, mantiene reduplicativamente su carácter de realidad, de modo que sin realidad no habría verdad real, no habría siquiera ni inteligir ni inteligencia.

Según Ellacuría esta visión rompe con la interpretación clásica, en la que la verdad se concebía como la adecuación del entendimiento a las cosas, ya que alude a la ratificación de lo real en la intelección, pues son las cosas las que imponen su verdad. En la intelección no hay salida o alejamiento de la realidad, sino ratificación en y por sí misma de la cosa real en su realidad. En esta línea afirma que,

Al hilo de la verdad real, toda realidad presenta tres dimensiones estructurales, que Zubiri denomina riqueza, solidez y estar siendo, toda realidad tiene una intrínseca contextura dimensional, pues no sólo esta mesurada, sino que lo está contextualmente, ya que cada dimensión no es independiente de las otras dos, sino que es lo que es en función de ellas. Como las dimensiones expresan lo que es la realidad, su necesaria implicación expresa el carácter estructural de esta realidad. (ELLACURÍA, 2007a, p. 461)

De esta manera, la verdad real se concibe como el leitmotiv de toda investigación filosófica, pues permite ubicarse en el verdadero comienzo e indica el camino a seguir en el descubrimiento de la estructura de la realidad. En otros términos, es la verdad real la que proclama la principialidad de la realidad (ELLACURÍA, 2007b).

La ratificación de la realidad propia de la verdad real, debe entenderse en el contexto de la apertura inespecífica que posee el animal de realidades por ser una esencia abierta, la cual alumbra en el hombre múltiples posibilidades. Para Ellacuría esto permite comprender que desde la verdad real el hombre avanza a tientas ante lo que le ofrece la realidad, donde lo que le interesa es agitar la realidad, desenterrando sus tesoros, tomando la intelección como una aventura en la que busca a qué afianzarse con firmeza. Desde esta perspectiva, el hombre “corre tras lo firme como verdadero; lo demás, por más rico que sea, no pasa de ser para él simulacro de realidad y verdad” (ELLACURÍA, 2007c, p. 99).

A partir del estudio del curso *El hombre y la verdad* (ZUBIRI, 2015) Ellacuría asume el *ir hacia* de la intelección como un esfuerzo por alcanzar un camino en tanteo, una actualización de la realidad en razón, que no es solamente actualización, sino encuentro entre

la razón del individuo y las cosas que le dan la razón. En este sentido, enfatiza el filósofo vasco-salvadorense, que la situación del hombre no consiste solo en tener que inteligir las cosas como reactualización en la inteligencia, sino que tiene que comprender su estructura real, pues “si la verdad que conquistamos, que conquistamos por la primera intelección, es la verdad real, la verdad que logramos por la vía de la comprensión racional de las cosas es una verdad de tipo distinto, es la verdad de la razón”. (ELLACURÍA, 2015a, p.183)

Desde estos fundamentos, Ellacuría visualiza una dimensión histórica de la verdad, de modo que en esta búsqueda de la razón trazada desde la verdad real son las cosas que salen a nuestro encuentro las que nos dan o quitan la razón al ratificar o negar las posibilidades esbozadas, ya que, según Ellacuría, al incluir unas posibilidades se deja otras por fuera, pues abre los ojos para ciertos aspectos de la realidad, pero los oculta para otros. Por tanto, este esbozo intelectual es histórico, al darse el cumplimiento de una posibilidad elegida por el hombre y trazada de antemano en su esbozo.

Además, desde Zubiri Ellacuría analiza la afectación del hombre por la verdad, en tres estructuras claves: la instalación, la configuración y la posibilidad. Para comprender estas afectaciones es necesario mencionar dos elementos claves de la verdad, la publicidad y el poder. Con el carácter público Ellacuría se refiere a la capacidad de la verdad de ser inteligida por muchos y ser un lugar de encuentro para individuos vertidos entre sí por su pertenencia a un *phylum* concreto (ELLACURÍA, 2015b). Aspecto que significa que la verdad es últimamente pública porque es real” (ELLACURÍA, 2007d, p. 273). Esta publicidad permite que la verdad sea pública y que adopte la condición de poder sobre el hombre (ELLACURÍA, 2015a). De esta manera el hombre es apoderado tanto en su dimensión individual como colectiva por la verdad, decantando en él momentos experienciales que configuran al hombre en las tres estructuras mencionadas.

En el pensamiento maduro de Ellacuría, esta noción de verdad no desaparece, sino que es matizada desde la categoría de realidad histórica, tal como detallamos a continuación.

2 Verdad y realidad histórica

Ellacuría considera que la realidad histórica debe ser el objeto de la filosofía. Comprendida como la totalidad de la realidad intramundana, la cual es dinámica, estructural y dialéctica y que se ha ido haciendo gradualmente en un incremento de realidad. Es, por ende,

la realidad superior que no se encuentra separada de sus momentos anteriores. “A este último estadio de la realidad en el cual se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica” (ELLACURÍA, 2005a, p. 86). Es en ella donde la realidad es más real.

De forma que engloba todo otro tipo de realidad, tanto material, biológica, social o personal (ELLACURÍA, 1991), en ella cualquier otro tipo de realidad recibe su para qué fáctico. En términos de Ellacuría es donde la realidad es más suya y abierta.

Es importante mencionar que la realidad histórica no se limita a la historia, ya que atiende metafísicamente a la historia de la realidad, centrando su atención en lo que le pasa a la realidad cuando entra en contacto con el hombre y sociedad en la historia. Es en la historia, como forma específica de realidad donde se da su forma más alta constituyéndose en el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. De esta manera la historia es un ámbito accesible de totalidad y concreción que revela la totalidad de la realidad (GONZALÉZ, 2010). “No la historia simplemente, sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito histórico más que como contenidos históricos” (ELLACURÍA, 2005a, p. 87). Pues es en dicho ámbito donde la pregunta gira en torno a lo que la realidad da de sí y se muestra en él.

Esta categoría corresponde a la totalidad de la realidad, en su forma cualitativa más alta, por lo que no puede limitarse a un tema específico, como lo personal o lo social. “Sólo desde la totalidad histórica, que es el modo concreto en el cual se realiza la persona humana, en el cual vive el ser humano, se ven adecuadamente la persona y la vida” (ELLACURÍA, 2005a, p. 87). A partir de estos criterios es comprensible que en su obra se conciba la historicidad como una dimensión real del ser humano, donde lo histórico es lo que pasa a ser actualmente real en virtud de una opción, por lo que hay historia cuando se da la actualización de posibilidades (TAMAYO, ROMERO, 2019).

Desde estos presupuestos Ellacuría formula su noción de verdad, pues es en la realidad histórica donde se descubre la verdad de la realidad y la verdad de la interpretación de la realidad, permitiendo la equivalencia entre *verum* y *faciendum*. Con lo que no alude a algo ya hecho ya que verdad y realidad deben descubrirse y hacerse en la complejidad de la historia y desde ahí desarrollar el objeto de la filosofía. Tal como lo ha expresado Juan Antonio Senent (1998) es un lugar radicalizado por Ellacuría que se convertirá en el criterio de verdad. Por tanto, la realidad histórica es el lugar adecuado de revelación de la realidad, ya que es en el discurrir histórico donde se conoce la verdad.

Desde la realidad histórica la verdad cumple un claro y definido papel epistemológico y ético, tal como se detalla a continuación.

3 La verdad como criterio epistemológico

Ellacuría plantea que lo histórico enriquece las categorías filosóficas tradicionales, por lo que es necesario llegar a nuevas formulaciones que relacionen la ultimidad metafísica con las realidades sociales, políticas e históricas, con la finalidad de otorgarles una nueva luz. A partir de planteamientos teóricos no fijos, sino procesuales que permitan profundizar en la realidad, para alcanzar plenamente su riqueza y complejidad (ELLACURÍA, 2005b).

Desde su perspectiva, la filosofía debe cumplir una función liberadora que no puede desarrollarse de manera abstracta y ahistórica, la cual varía en cada época y que ha de considerarse como una labor concreta. “Hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación” (ELLACURÍA, 2005b, p. 108). Por tanto, para que la filosofía, sea verdadera filosofía, depende enormemente de sus enfoques orientadores, de la realidad social e histórica, de los intereses que dominan la realidad y del horizonte de dicha realidad. “Hay que reconocer que el horizonte de intereses, preocupaciones, anhelos y, sobre todo, la presión social limitan y potencian sus preguntas [...] y aún la orientación de sus respuestas” (ELLACURÍA, 2005b, p. 109).

Es en este marco donde la verdad cobra un valor preponderante en su proyecto de construir una filosofía liberadora, pues es ella la que hace la libertad, debido a que se trata de una verdad que no es gratuita, sino que implica trabajo y búsqueda. Esto conlleva un posicionamiento teórico desde el terreno de la contradicción, lo que quiere decir: situarse en el lugar de la verdad histórica y en el lugar verdadero de la liberación. Razón por la que el trabajo filosófico debe ser asumido por las fuerzas sociales que trabajan por la liberación. Por lo que se puede comprender la filosofía como un momento teórico y corrector de la praxis, en la cual encuentra un principio de realidad y verdad. De ahí que la verdad se construya en relación directa con la praxis, ya que se trata de “[...] hacer aquella realidad que, en juego de praxis y teoría, se muestra como verdadera” (ELLACURÍA, 2005a).

Determinar este lugar que -da -verdad, conlleva un momento de discernimiento, por lo que puede concebirse también como un momento de opción iluminada. Esto significa volverse a la historia presente de una manera crítica, con el objetivo de determinar sus fuerzas tanto

dominadoras como liberadoras. “El momento opcional, que busca ese lugar que- da – verdad y que hace verdad , no debe ser ciego, sino iluminado” (ELLACURÍA, 2005b, p.115).

Para Héctor Samour (2019), esto evidencia que el pensamiento filosófico no puede ser neutral, al encontrarse configurado por diversos factores, por lo que debe darse un cuestionamiento particular en cada momento histórico. Aspecto que refleja una particularidad de la filosofía de Ellacuría, al filosofar desde la realidad histórica, ya que “es su opción por la perspectiva liberadora la que determina su concepción de realidad histórica” (SAMOUR, 2019, p. 163) y, por ende, también de verdad.

Según Ellacuría, este posicionamiento epistemológico, es el que distingue a las distintas filosofías en sus aspectos teóricos y éticos, ya que desde la perspectiva teórica asumida se elaborará una filosofía completamente diferente. Esto es lo que José Manuel Romero ha conceptualizado como la apropiación de la situación hermenéutica por parte de Ellacuría, debido a que el lugar desde donde se filosofa define las cuestiones, categorías y horizontes de la filosofía, fruto de su radicalización (ROMERO, TAMAYO, 2019).

Se trata de un lugar de reflexión que es excluyente y que implica recursos concretos. “Pero la utilización de estos recursos quedará situada y totalizada por el lugar primario desde el cual se filosofa, el cual determina las cuestiones principales, las categorías apropiadas y, en definitiva, el horizonte de todo quehacer filosófico” (ELLACURÍA, 2005b, p. 116). De acuerdo a Juan Nicolás debe comprenderse como un *topos* veritativo, que implica un posicionamiento experiencial, cuya construcción requiere de todos los elementos de la experiencia, a la vez que integra distintas instancias vitales. Por ello no se trata estrictamente de un sitio geográfico, sino de una actitud, de un modo de estar en el mundo, en íntima relación con el contexto cultural, político, económico e histórico. El cual puede ser buscado en cualquier momento (NICOLÁS, 2016).

Todo lo anterior permite comprender que la filosofía de Ellacuría se mueve entre aspectos universales de la experiencia y dimensiones históricas concretas, entre un interés universal y un punto de partida específico, una situación hermenéutica particular que orienta su acción reflexiva, de manera analítica pero también transformadora (NICOLÁS, 2009). A tenor de estos argumentos será lógico que Ellacuría centre su reflexión filosófica madura a la situación acaecida en el Tercer Mundo, en la década de los ochentas. Para explicitar que el lugar desde donde debe realizarse la labor filosófica deben ser las mayorías empobrecidas, desde la situación real de los oprimidos, despojados e injustamente tratados. Desde su enfoque,

Cuando la filosofía sea auténtica filosofía como ejercicio específico del pensar humano, y sea auténtica por ponerse a la búsqueda de una verdad que realmente libere de lo que realmente oprime y reprime, desde ese lugar, que es de por sí privilegiado para esa tarea y al servicio de las fuerzas sociales que la propugnan, se habrá convertido plenamente en lo que debe ser” (ELLACURÍA, 2005b, p. 118).

De manera que la filosofía, orientada por una perspectiva de la verdad como un discernimiento teórico que posicione a la filosofía en el lugar de los excluidos, se convierta en un momento privilegiado de la praxis verdadera y realmente transformadora, elemento eminentemente ético, tal como se detalla en el siguiente apartado.

4 La verdad como criterio ético

Ellacuría, a partir de los años setenta realiza un viraje en su pensamiento para enfocarse en el análisis de los problemas humanos y sociales del contexto de América Latina y del Tercer Mundo. A partir del reconocimiento de su situación de exclusión e inequidad estructural (SAMOUR, 2006) que experimentan las mayorías empobrecidas de la región centroamericana.

Desde la filosofía de la liberación de Ellacuría, las mayorías populares se conciben como la mayor parte de la humanidad que vive en niveles en que apenas pueden satisfacer sus necesidades básicas, pues no gozan equitativamente de los recursos de la humanidad, al ser marginados ante las minorías elitistas que aprovechan la mayor parte de los recursos. Estos grupos humanos no son desposeídos por naturaleza, sino por ordenamientos sociales y políticos injustos que los ubican en una posición privativa (ELLACURÍA, 1999a). Son fruto de una sociedad estructurada de manera injusta en sus ámbitos económicos, institucionales e ideológicos.

En su crítica al sistema de exclusión que enfrentan estas poblaciones, la verdad cumple un papel fundamental. Desde su perspectiva “son las mayorías y su realidad objetiva el lugar adecuado para apreciar la verdad o falsedad del sistema en cuestión” (ELLACURÍA, 1999b, p. 195), ya que es necesario ver de manera crítica lo que en determinado momento histórico muestra la realidad histórica. De ahí que la verdad se conciba como un criterio iluminador de la realidad que enfrentan estos sectores de la sociedad, en íntima relación con la historia,

Más en concreto, la verdad real de un proceso histórico no está ni en los resultados obtenidos, que deberían constituir el bien común, ni menos en las minorías que se apropian de esos resultados, sino en la participación del bien común y el estado real de la mayoría de los hombres y ciudadanos. (ELLACURÍA, 2001a, p. 222).

Esto lleva a Ellacuría a afirmar de manera taxativa que el Tercer Mundo debe considerarse como la verdad del Primer Mundo, ya que las clases oprimidas se constituyen en la verdad de las clases opresoras. Por lo que no puede aceptarse que el desarrollo se conciba como la opresión y deshumanización de la mayor parte de la humanidad. Desde una perspectiva eminentemente historizada, Ellacuría afirma que debe darse el paso hacia la negación superadora de la condición de esclavitud, debilidad y opresión que dichas mayorías experimentan. “Se trata de un proceso negativo, crítico y dialéctico, que busca no quedarse en la negación, sino que avanza hacia una afirmación nunca definitiva” (ELLACURÍA, 2001b, p. 436). Donde el principio de superación radica en su dinamismo real y se guía por el elemento de desajuste, injusticia y falsedad, una continuidad negativa que con el deseo de cambiar, mantiene vivo el proceso.

Es por ello que Ellacuría desarrolla una fuerte crítica a la sociedad del capital, cuyo dinamismo viene en detrimento del valor del trabajo, poniendo bajo su servicio a los hombres y diversas clases sociales. Desde su visión, esta forma de organizar la sociedad ha ampliado la brecha entre ricos y pobres, con una distancia cada vez mayor, endureciendo los procesos de explotación y opresión, con formas cada vez más sofisticadas. Además, de un desmejoramiento ecológico y un proceso de deshumanización en donde se abandona la construcción del ser personal, por el productivismo del tener, la acumulación de la riqueza, el poder y los bienes consumibles (ELLACURÍA, 1999c). Generando una situación de pobreza que no es resultado de una auténtica civilización del trabajo.

Ellacuría no propone ingenuamente la eliminación del capital, sino la sustitución de su primacía actual en la sociedad, por la propuesta de una civilización del trabajo que utópicamente busca la transformación de la historia, para lanzarla en otra dirección, creando modelos económicos, políticos, culturales que promuevan una civilización del trabajo (ELLACURÍA, 1999c). En cuyo proceso cumplen una función fundamental los intelectuales, no limitándose a la mera crítica, sino colaborando en la construcción de modelos teórico- prácticos que sean verdaderas alternativas reales y desenmascarando los discursos ideologizantes dominantes en la sociedad.

Conclusiones

Como hemos podido evidenciar lo fundamental de la teoría de la verdad de Zubiri no se encuentra tanto en las estructuras posteriores de la verdad, presentes en el logos y en la razón, en los cuales se pueden rastrear reflexiones previas de otros autores. Sino en la colocación de la verdad en la aprehensión primordial de realidad, abriendo paso a lo fundamental: un hombre implantado en el mundo de una manera intelectual y biológica determinada. Pues el hombre está en el mundo aprehendiendo la verdad, aunque sea en el nivel más básico, pues la verdad se encuentra ligada a los diversos niveles de la experiencia y la inteligencia. Por lo que Zubiri ubica esta temática en un nivel originario, base para las ulteriores modalizaciones.

En este sentido, aunque Zubiri y Ellacuría, presentan diferentes categorías en su giro hacia la facticidad, ambos poseen como punto de partida su implantación en la realidad. En el caso del Rector de la UCA, la aprehensión primordial le permite un acceso a lo real particular, marcado por el contexto en el que se encuentra inserto, En el que será evidente una asimetría radical, una presión diferente de lo real en los distintos colectivos humanos.

Por esta razón su noción de verdad es eminentemente histórica, fruto no sólo de su reflexión personal, sino también de la influencia teórica de su maestro. De manera que en su proyecto de filosofía de la liberación cumple un papel orientador, no exclusivamente de la labor filosófica, sino también la praxis transformadora de la realidad. Aspecto que permite comprenderla como una tarea a realizar en el desarrollo procesual de la realidad histórica.

Desde la perspectiva ética podemos afirmar que Ellacuría ofrece un aporte relevante, al presentar una noción de verdad que apela a la toma de posición ante las desigualdades experimentadas por las mayorías populares. No se trata solamente de reflexionar sobre ellas, sino asumir un compromiso desde la praxis histórica, con miras a la transformación de la realidad.

Referencias

ELLACURÍA, I. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.

_____. Universidad, derechos humanos y mayorías populares. In: *Escritos Universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 1999a. p. 203-220.

_____. El desafío de las mayorías populares. In: *Escritos Universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 1999b. p. 297-306.

_____. Universidad y política. In: *Escritos Universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 1999c. p. 169-202.

_____. Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida. In: *Escritos Filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores, 2001a. p. 207-226

_____. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. In: *Escritos Filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores, 2001b. p. 433-436

_____. El objeto de la filosofía. In: *Escritos Políticos I*. San Salvador: UCA Editores, 2005a. p. 207-226

_____. Función liberadora de la filosofía. In: *Escritos Políticos I*. San Salvador: UCA Editores, 2005b. p. 93-122.

_____. La idea de estructura en Xavier Zubiri. In: *Escritos Filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores, 2007a. p. 445-514.

_____. La idea de filosofía en Xavier Zubiri. In: *Escritos Filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores, 2007b. p. 365-444.

_____. Antropología de Xavier Zubiri. In: *Escritos Filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores, 2007c. p. 71-147.

_____. La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. In: *Escritos Filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores, 2007d. p. 199-284.

_____. Resumen de El hombre y la verdad. In: ZUBIRI, X. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2015a. p. 181-189.

_____. Esquema de El hombre y la verdad. In: ZUBIRI, X. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2015b. p. 167-179.

GONZÁLEZ, A. Ignacio Ellacuría y la realidad histórica. In: SENENT, J. A. MORA, J. (Eds.). *Ignacio Ellacuría 20 años después*. Actas del Congreso Internacional. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010. p. 27-36.

NICOLÁS, J. A. Zubiri urbanizado: la filosofía de la experiencia de I. Ellacuría. In: *Arbor*, Madrid, v. 192, 2016, p. 1-7.

_____. Liberation Philosophy as critique: Ellacuría. In: *The Xavier Zubiri Review*, Washington, v. 11, 2009, p. 107-118.

ROMERO-CUEVAS, J. M. TAMAYO, J. J. *Ignacio Ellacuría, teología, filosofía y crítica de la historia*. Barcelona: Anthropos, 2019.

SENENT, J. A. *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclee, 1998.

SAMOUR, H. *Voluntad de liberación*. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. San Salvador: UCA Editores, 2006.

_____. *Crítica y liberación, Ellacuría y la realidad histórica*. Valencia: Tirant Humanidades, 2019.

ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

_____. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2011.

_____. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2015.

A questão da imagem na arte sacra em interface com o pensamento senciente de Xavier Zubiri como parte da liturgia

**The issue of image in sacred art in interface with the sentient thought of Xavier Zubiri
as part of the liturgy**

*Ronaldo Contin Della Nina**

Resumo: A ideia deste artigo foi trabalhar o pensamento de Xavier Zubiri para estudar a liturgia em interface com as imagens na arte sacra, formando parte de um conjunto composto para sua aplicação na realidade em interface com a "inteligência senciente", onde a liturgia, como espaço, pode ser compreendida como lugar de encontro com Deus. Após o Concílio Vaticano II, houve uma nova compreensão sobre a liturgia e de seu lugar no mistério da Igreja, que mudou e desenvolveu um novo «modus operandi» de se celebrar o mistério salvífico. A Igreja precisou encontrar um senso de comunidade e ajudar as pessoas a se tornarem parte de suas vidas. Por meio da arte adequada, a Igreja permite que o espaço sagrado preserve sua identidade, sendo um ícone da presença viva de Cristo no meio da sociedade. Desta forma, a arte ajuda a propor uma forma de expressão em que a Igreja seja em cada lugar um sinal da presença de Deus e uma realidade transcendente. A Igreja que tem como objetivo comunicar a presença de Jesus Cristo para preservar e levar adiante a liturgia da Igreja, tem a missão de levar ao mundo a obra salvífica, para ajudar o povo de Deus no caminho da salvação.

Palavras-chave: Arte; Liturgia; Realidade; Inteligência senciente; Xavier Zubiri.

Abstract: The idea of this article was to work on Xavier Zubiri's thought for a study of the liturgy in interface with images in sacred art, forming part of a set composed for its application in interface with "sentient intelligence", where the liturgy, as a space, it can be understood as a place of encounter with God. After the Second Vatican Council, there was a new understanding of the liturgy and its place in the mystery of the Church, which changed and a new "modus operandi" of celebrating the saving mystery developed. The Church needed to find a sense of community and help people become part of their lives. Through appropriate art, the Church allows the sacred space to preserve its identity, being an icon of the living presence of Christ in the middle of society. In this way, art helps to propose a form of expression in which the Church is in every place a sign of the presence of God and a transcendent reality. The Church, which aims to communicate the presence of Jesus Christ to preserve and carry forward the liturgy of the Church, has the mission of bringing the saving work to the world, to help the people of God on the path of salvation.

Keywords: Art; Liturgy; Reality; Sentient intelligence; Xavier Zubiri.

Introdução

* PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo); Programa de Pós-Graduação em Teologia (Mestrado).

E-mail: rnina@usp.br

Este artigo procurou utilizar o pensamento de Xavier Zubiri para um estudo da liturgia em interface com a imagem na arte sacra, fazendo parte de um conjunto composto para sua aplicação na realidade dentro do aspecto litúrgico, que unifica as faculdades do sentir e do inteligir humano, por meio da inteligência senciente. Pois a liturgia pode ser compreendida como um local de encontro com Deus, que expressa o ato celebrativo da liturgia nos sinais do mistério objetivo de Deus, se encontrando nos vários elementos artísticos presentes nos ritos litúrgicos, bem presente no cristianismo, onde os segredos são incorporados em várias formas humanas para se comunicar com os humanos. Desta forma, a liturgia é compreendida como uma celebração do mistério pascal com a história humana.

Depois do Concílio Vaticano II, surgiu uma nova compreensão da liturgia e do seu lugar no mistério da Igreja, que mudou esta situação e levou ao desenvolvimento de novos “modos de funcionamento” para a celebração dos mistérios da salvação. As igrejas precisam encontrar um senso de comunidade e ajudar as pessoas a se tornarem parte de suas vidas. Portanto, como fraternidade unida, guiada pelo Espírito Santo, este corpo deve ser um instrumento ativo da mensagem católica, em plena sintonia com o Magistério e utilizando a linguagem da beleza para aproximar os fiéis do mistério. Através da arte apropriada, as igrejas permitem que os espaços sagrados preservem a sua identidade e se tornem símbolos da presença viva de Cristo no meio da sociedade. Desta forma, a arte ajuda a dotar a Igreja de formas de expressão que em toda a parte se tornam sinais da presença de Deus e da realidade transcendente.

A Igreja, cujo propósito é expressar a presença de Jesus Cristo para preservar e sustentar a liturgia da Igreja, tem a missão de transmitir a obra de salvação ao mundo e de ajudar o povo de Deus no caminho da salvação. Desta forma, através do contato com um dos pensadores mais originais do nosso tempo, Xavier Zubiri, cujo pensamento nos permite formular novos conceitos de inteligência e realidade, a partir de uma análise da inteligência senciente. Isto demonstrará o tipo de compreensão nas estruturas associadas às emoções, e ocorre porque as emoções humanas são intelectivas, assim como a compreensão é emocional, pois o inteligir é senciente.

Portanto, a arte sacra é como uma forma de expressão artística intimamente relacionada à religiosidade e à sacralidade. É compreendida como uma obra de conteúdo religioso relacionada a rituais que fazem parte da liturgia católica. Sua função é decorar locais onde são realizadas cerimônias, rituais e celebrações religiosas. Em outras palavras, é a religiosidade e a consciência de fé dos fiéis promovidas pelo ambiente sagrado do “espaço litúrgico”.

1 A Arte Sacra

A arte sacra é uma forma de expressão artística intimamente relacionada à religião e à sacralidade, onde se compreende a arte como sendo uma linguagem única e universal da humanidade.

Sem limitações, sem espaços, não há limites de tempo, idioma ou cultura. É a linguagem religiosa do ser humano baseada nos seus anseios, gostos, formas e no ambiente social em que se encontra, é a sua realidade. Aliás, a arte sacra fala em última instância do ser humano no contexto expresso na arte de quem produz como se simplesmente observasse ou observava a arte produzida, dentro de sua realidade a qual é vista na ótica de quem produz, como na de quem está apenas admirando, e esta análise nos apresenta duas formas de ver e observar o mesmo objeto.

Mesmo com distâncias ou divisões por coerções e imposições políticas, religiosos, etc. A arte sacra tem a missão de refletir Deus para todo ser humano que nele acredita, e que permeie pessoas que não possuem a mesma forma de viver e agir.

A arte sacra serve a sagrada liturgia, ajuda o ser humano a desvelar o mistério através de uma imagem inspirada e inspiradora que deve conduzir o homem que a produz e aqueles que a contemplam a ser protagonistas de uma experiência que não se quer sentimentalista, mas sim uma experiência viva de fé que seja contemplativa do mistério divino. A beleza da arte parte do espírito de Deus que se revela inspirador no coração do artista, pela sua experiência de fé, e mesmo que não seja crente, pede-se ao artista que busque aquela inquietude no seu ser que sempre procura a verdade, o amor, o ilimitado; buscando aquela sede de infinito comum a todos os homens que os empurra para o divino mesmo que não o saibam, muitos fazem assim experiência de Deus (RATZINGER, 2010, p. 132).

Nas civilizações tradicionais, a arte sacra, tem um significado de comunhão com Deus, com a natureza e o com o próximo, se afirmando sobre o individualismo. Desta maneira, o trabalho do artesão ganha uma dimensão de oração. Por isso, para Burckhardt, uma das condições fundamentais da felicidade está em saber que tudo o que se faz traz um sentido eterno e, numa sociedade teocêntrica, a atividade mais humilde participa desta bênção celeste (BURCKHARDT, 2004, p. 20).

O artista de imagens de culto requererá um ORDO, uma ordenação e missão por parte da Igreja. Seu serviço será um mistério. O oposto ocorre com a imagem de devoção. É a vida pessoal cristã com suas reflexões de fé, lutas e buscas internas (PASTRO, 2008, p. 116-117; GUARDINI, 1960, p. 24).

Desta forma ressaltar a importância de trabalhar com a inteligência senciante é levar a visão da realidade em que se pode apresentar de duas maneiras distintas, ou seja, tanto para o artista que produziu a obra quanto para o receptor, aquele ser que está diante da obra e tem uma experiência de realidade obtida de acordo sua realidade vivida.

A arte sacra poder ser denominada como uma expressão artística que tem como objetivo estimular a fé; no caso do cristianismo, a fé cristã, que pode ser expressa por obras que promovam a cultural, as crenças humanas e a religiosidade por meio de esculturas, pinturas, dentre outras formas, mas com o intuito de remeter o significado sagrado e divino que a obra quer transmitir.

As obras sacras não são somente representadas por pinturas e esculturas, mas, também, na arquitetura, que é um tipo de obra sacra, pois ela gera um grande impacto visual, e tanto nas igrejas cristãs como em mesquitas, centros budistas, sinagogas, dentre outras, contam com decorações artísticas deste estilo arquitetônico que tem um grande papel de transmitir uma imagem para seus fiéis. E com obras artísticas, temos: símbolos iconográficos; tapeçarias; artesanato; mosaicos; vitrais; cerâmica; trabalhos em metal; entalhes em madeira e entalhes em pedras.

A arte religiosa vai refletir um espírito (psique) do artista, que traz consigo uma base de elementos de sua época, da sociedade em que vive, e que via de regra, esta arte vai levar ao deslumbramento. Com isso, as palavras de Claudio Pastro traduzem esta ideia: “na imagem de culto, Deus se manifesta e o homem emudece, contempla, reza” (*apud* TOMMASO, 2017, p. 2).

A arte sacra tem um propósito que vem da própria essência do mistério da religião, por isso, ela é objetiva. A arte religiosa é devocional, subjetiva; vem daquele que é o cliente que escolhe este ou aquele santo; não tem nada a ver com o mistério do cristianismo (*apud* TOMMASO, 2017, p. 17).

Conforme colocado, estes dois conceitos sobre arte, tem diferenças radicais, pois para o artista Claudio Pastro, arte sacra se faz um todo no espaço litúrgico e com o espaço sagrado, mesmo de forma discreta, mas ligação estrita com a liturgia. Já a arte religiosa é o contrário,

pois está ligada no sentido de uma decoração em qualquer ambiente comum, inclusive pode ser utilizada como decoração em uma capela.

Contudo, a arte sacra tem em sua essência a manifestação e a existência de Deus, por isso é sagrada, ética e religiosa. Tem uma autoridade em si, porque produz no fiel uma grande atitude de respeito e de zelo, de adoração, comoção e que tem uma forma de proximidade entre o fiel e Deus. Porém, a arte religiosa, que é uma imagem de devoção, se sente a personalidade determinada de um artista, mostrando sua vida pessoal, sua fé, reflexões, buscas internas, vivências e experiências.

Há uma diferença entre as duas manifestações, mesmo sendo pequena, porém, a arte sacra inclui cultos e promove rituais relacionados com a expressão de fé, enquanto a arte religiosa não tem esta proposta de celebração ritual.

Desde a antiguidade, as obras sagradas eram comumente representadas por pinturas, estátuas e gravuras em alto e baixo relevo. Porém, o tipo de obra sagrada que cria maior impacto visual é, sem dúvida, a arquitetura. Afinal, as autoridades religiosas recorreram à arquitetura para adorar e influenciar os seus membros.

Assim, as igrejas cristãs, mesquitas e centros budistas em todo o mundo possuem decoração artística neste estilo. Conheça agora os principais: símbolos iconográficos; tapeçaria; arte; mosaicos; vidro colorido; cerâmica; trabalhos em metal e esculturas em madeira.

A arte sacra é uma forma de comunicação que envolve tanto do ser que pode inteligir com a arte, seja por meio de uma ideia que outro ser sentiu, inteliuiu e criou a arte em si para sua contemplação, com o intuito de levar a religiosidade ou uma forma de sacralidade visível sobre o Deus que se comunica com seu povo, como aquele que fica apenas para contemplar diante da arte que foi produzida e que no seu sentir e inteligir com a obra, acaba tendo uma realidade de acordo com sua interpretação e realidade que vive.

Portanto, este artigo, deseja destacar um assunto de extrema relevância, que é a arte sacra como uma forma que irá moldar o futuro da humanidade e da Igreja através de uma nova forma de pensar e de viver. Esse tipo de inteligência foi nomeado por Zubiri como “inteligência senciente”, caracterizada pela sua capacidade de conectar de forma estrutural o ato de inteligir e o ato de sentir, restaurando a ruptura que nunca deveria ter ocorrido na história da humanidade.

Desta forma, a imagem na arte sacra representa uma forma de expressão artística que está intimamente relacionada com a religiosidade e o sagrado.

2 O Concílio Vaticano II e a Liturgia

Em 1962, mais precisamente no mês de outubro, e após três anos de preparativos, o Papa João XXIII iniciou Concílio Vaticano II. Este grande evento teve como objetivo observar o modo de ser da Igreja e ao mesmo tempo revisitar a história, tirar dela nova força e vitalidade para continuar o caminho da evangelização. Com a morte do Papa São João XXIII, o recém-eleito Papa São Paulo VI, continuou no referido Concílio.

O *aggiornamento* do Papa São João XXIII deu um tom que originou as quatro constituições dogmáticas, nove decretos e três declarações, que trataram de uma série de questões relacionadas com a fé católica e o diálogo com o mundo moderno (TOMMASO, 2017, pp. 182-183). A primeira dessas constituições dogmáticas é a *Sacrosanctum Concilium*, que tratou da reforma litúrgica. Como não é possível abranger aqui toda a Constituição, nos concentraremos no sétimo capítulo, que se intitula: “Arte e objetos sagrados”.

Sendo assim, a *Sacrosanctum Concilium*, foi promulgada pelo papa no dia 04 de dezembro de 1963, ao final da segunda sessão conciliar. Sendo uma das quatro constituições apostólica emanadas do Concílio Vaticano II. Trouxe modificações no culto católico, pretendendo aumentar a participação do laicato na liturgia da Igreja, além de ser o primeiro documento emitido pelo Concílio e o único preparado pela Cúria Romana, a ter sido aprovado.

Apesar das dificuldades acima, assistimos hoje a um grande despertar no tema da arte sacra. Um concílio de grande importância para a história da Igreja contemporânea, que entre tantas preocupações deixou uma marca indelével na liturgia da Igreja ao propor uma reforma profunda não só em todos os ritos da Igreja, mas também na compreensão da liturgia. Desde o evento conciliar que resultou na promulgação da *Sacrosanctum Concilium*, a constituição conciliar sobre a liturgia, ainda enfrenta o processo de aceitação e assimilação da reforma litúrgica, mesmo com as mudanças feitas nas cerimônias.

A arte sacra deve manifestar-se e ao mesmo tempo conduzir ao Mistério. Segundo *Sacrosanctum Concilium*, a arte sacra: “Pela sua própria natureza, está dirigida à manifestação da beleza divina nas formas humanas, ao louvor e à glória de Deus, não tem outra finalidade senão orientar piedosamente a mente humana para Deus e contribuir para a sua conversão” (SC, 122). Portanto, a arte sacra na Igreja não só aparece bela, mas também manifesta o belo, pois a beleza se apresenta dentro da liturgia.

O documento não pretendia padronizar espaços e estilos de celebração ou dificultar a criatividade dos artistas. O Concílio, por outro lado, declarou: “A Igreja não tem nenhum estilo próprio. De acordo com o espírito dos povos, as condições e as necessidades dos vários ritos e das diversas épocas, admitiu uma grande diversidade de formas, que constituem hoje o seu tesouro artístico” (SC, 123). Graças a isso, vários artistas estão florescendo na igreja, dando vida aos espaços de culto com seu estilo, técnica e criatividade específicos. Podemos citar artistas como Cláudio Pastro, Marko Ivan Rupnik, Romolo Picoli Ronchetti, Maria Fonseca e outros.

O Concílio apontou, ainda, que: “Ao promover e favorecer a arte sacra, as autoridades locais devem visar à beleza nobre, mais do que à suntuosidade. Diga-se o, mesmo no que se refere às vestes sagradas e aos paramentos” (SC, 124). O grande artista esloveno Rupnik enfatiza nos seus escritos que a beleza não surge quando não há nada a acrescentar à obra, mas que a verdadeira beleza surge quando nada mais pode ser removido. Neste aspecto, é necessário reavaliar a prática pastoral, tão marcada pelo uso excessivo de roupas, objetos, imagens que poluem o espaço sagrado com excesso de informações.

A *Sacrosanctum Concilium* sublinha a importância e a necessidade da formação dos artistas: “Os bispos, pessoalmente ou com a ajuda de sacerdotes competentes e apreciadores da arte, devem trabalhar com os artistas para adquirir o espírito da arte e da sagrada liturgia” (SC, 127). A partir dessa compreensão, fica claro que os artistas não devem apenas estar munidos de técnica e conhecimento científico para realizar suas obras, mas também necessitam de formação litúrgica, teológica e pastoral para compreender a finalidade de cada espaço que compõem. Desta forma, o Concílio enfatiza: “Recomenda-se também que se criem escolas ou academias de arte sacra para formar artistas, nas regiões em que for necessário” (SC, 127).

Finalizando, o documento conciliar discute a formação do clero: “Durante os cursos de filosofia e de teologia, os clérigos devem estudar também a história da arte sacra e o seu desenvolvimento, os princípios que devem ser abordados na arte sacra para aprenderem a dar verdadeiro valor aos veneráveis monumentos da Igreja, para preservá-los e tornar-se capaz de orientar os artistas na criação das suas obras” (SC, 129).

Neste ponto, é preciso reconhecer que ainda há um longo caminho a percorrer para que os sacerdotes compreendam a arte sacra como uma arte que serve à liturgia e não apenas como espelho do seu gosto pessoal (TOMMASO, 2017, p. 164). Pois, a formação é necessária neste

momento sem uma corrente forte para se opor aos desafios do Concílio Vaticano II e uma tentativa de retorno ao esquema do Concílio de Trento (BOSELLI, 2014, p. 189).

Uma das coisas mais significativas que a inteligência senciente legou ao pensamento humano é a “verdade real”. Não tem nada a ver com a *adequatio* da escolástica, das ideias abstratas. Pura e simplesmente é a verdade da “coisa”. Coisa é uma palavra que tem um significado trivial para Zubiri e não tem nada do que chamamos de “coisismo”. Por trás deste coisismo está um interesse em proteger a dignidade humana da natureza reductiva da coisa. Zubiri explica: “Aqui estou usando 'coisa' no seu sentido mais trivial como sinônimo de algo” (ZUBIRI, 2011a, p. 3).

Esse algo pode ser uma arte que retrata um determinado momento de inteligência senciente, expresso em uma coisa material, e que pode expressar uma interpretação, tanto do ponto de vista do autor da obra, quanto do ponto de vista da pessoa que vai ver e interpretar esta obra. Com isso, se se tem dois momentos distintos para a coisa apresentada, tanto nas verdades quanto nos fatos reconhecidos segundo cada um dos observadores, desta maneira, o ser humano precisa reconhecer que a coisa como realidade tem a sua própria verdade.

A verdade, é claro, tem diferentes dimensões e até diferentes aspectos de acordo com os modos subsequentes de conhecimento: logos e razão. O logos possibilita o conhecimento de uma coisa entre outras que estão em um único campo de realidades. E a razão, como outro caminho mais profundo, permite-nos chegar ao auge do conhecimento criando uma “marcha” para chegar à maior profundidade possível. Mas, a menos que partimos da verdade real, tudo o resto pode resultar em meros conceitos vazios que não contêm nenhuma verdade de forma sustentável.

A verdade real é o ponto mais alto da inteligência senciente porque, sendo a verdade da questão, não está sujeita ao nosso julgamento. Somente a partir do logos e da razão, é que se pode estabelecer um julgamento que seja importante para a própria verdade. Mas quando negligenciamos, este fato, a verdade real, a verdade como um todo é prejudicada.

Segundo Romano Guardini, na Idade moderna, especialmente o Renascimento, perdeu justamente o órgão para este fato especial: “ver” o Mistério, uma liturgia ou, em geral, um símbolo. É uma forma de “presentificação” que não pode ser derivada de outras, porque é uma presença através de uma imagem sagrada que só pode ser captada por um ato especial: penetrar na presença divina da imagem, ou pelo menos na possibilidade de que esta presença é uma expectativa, um pressentimento. Esta presença requer do fiel, ou seja, daquele que está diante

da imagem, uma atitude especial: respeito, comunhão, adoração, temor e a tendência de aproximar-se (GUARDINI, 1960, p. 21).

Portanto, a arte sacra se encaixa perfeitamente neste quadro da inteligência senciente, em que sentir e inteligir são um único ato inseparável. E destaca-se a modalidade da inteligência senciente, que tem modos de apreender a realidade, sendo, um deles, a apreensão direta, imediata e unitária.

3 A interface em Zubiri

Nesta parte, ao pensar esta interface de Zubiri com a imagem na arte sacra, se compreende a realidade em seus mais diversos escritos, pois em sua trilogia sobre a inteligência Senciente (*Inteligência e Realidade*, *Inteligência e Logos*, *Inteligência e Razão*), em seu primeiro volume, descreve a inteligência senciente com mais insistência e clareza.

O termo realidade é decisivo no seu pensamento, pois segundo Bernardes, foi o contato com Einstein e Schroedinger e “outros grandes pensadores da física contemporânea (que) ofereceu a Zubiri uma noção decisiva: a realidade” (BERNARDES, 2020, p. 13), para compreender a realidade como um fruto da busca incansável.

Para Zubiri a *intelecção*¹ é um ato de apreensão. Pois na apreensão se distingue a índole essencial do inteligir e do sentir. Desta forma nos permite falar de apreensão sensível (sentir), que é comum ao animal e ao homem. Existem dois modos de apreensão sensível: um é a apreensão de estimulidade (própria dos animais) e o outro é a apreensão da realidade (própria do ser humano). “O sentir humano é essencial e formalmente impressão de realidade” (ZUBIRI, 2011a, p. 49), sendo a que a impressão é um ato de apreender. Mas este apreender enquanto ato de impressão é um ato de sentir. “Como apreensão de realidade, esse ato é formalmente o ato que chamamos de inteligir (...). Inteligir consiste formalmente em apreender algo como real” (ZUBIRI, 2011a, p. 50), e é algo exclusivo da inteligência humana.

Zubiri, vai ver isso como determinante, o inteligir e sentir são dois momentos de um único ato de apreender sencientemente o que é real. “Sentir algo real é formalmente estar sentindo intelectivamente”: inteligência senciente (ZUBIRI, 2011a, p. 56). O ato formal da *intelecção* senciente é apreensão que deixa impressão da realidade, isto é, o objeto é dado na

¹ Esses termos destacados por nós são determinantes no pensamento de Zubiri. Mas evitaremos descrever cada um deles para não correremos o risco de alongamento do texto. Para maior precisão dos termos, consulte o primeiro volume da Trilogia *Inteligência Senciente* *Inteligência e Realidade*, p. 3-136.

própria inteligência. Dizer isso significa que a inteligência senciente tem um objeto formal próprio que é a realidade a qual o indivíduo tem daquele objeto.

Como a intelecção senciente é apreensão que fixa algo como real; o próprio do real inteligido é estar presente na impressão de realidade. “Estar é um momento próprio da própria coisa; é ela que está” (ZUBIRI, 2011a, p. 97), e estar presente como um mero fato na inteligência senciente. Realidade é “estar presente a partir de si mesmo como real (...). Quando sentimos de forma impressionante uma coisa real como real, sentimos que ela está presente em si mesma em seu próprio caráter de realidade” (ZUBIRI, 2011a, p. 100)”. Isso em si é o que Zubiri chama *de suyo*, (grifo nosso) expressão tão cara ao pensamento de Zubiri. “O apreendido é ‘em próprio’, isto é, é ‘de seu’ na apreensão, mas antes da apreensão; é apreendido, mas como algo anterior à apreensão” (ZUBIRI, 2011a, p. 100).

Desta maneira, isso faz ver que pela ideia de intelecção senciente como uma simples atualização do real como real, compreende a realidade de Zubiri diferente do que a filosofia compreende. A realidade é “a formalidade da alteridade daquilo que é percebido sensivelmente, ou seja, sencientemente. E este momento consiste no fato de que aquilo que é apreendido permanece na apreensão como algo “em próprio”, algo “próprio”. Realidade ou realidade é o “de seu” (ZUBIRI, 2011a, p. 138) em sua formalidade.

O “de seu” é o segundo momento do qual o “já” é o que é apreendido. E “já”, vai expressar a anterioridade formal do apreendido ao seu ser apreendido; que é o *prius*. Por conta disso, a formalidade da realidade nos instala no que se entende como realidade em si, ou seja, a partir da inteligência senciente, sendo:

- 1º - Realidade é algo sentido; é uma formalidade de alteridade;
- 2º - Esta formalidade é o “de seu”;
- 3º - É o mais radical da própria coisa. E isso é essencial.

Isso significa que a realidade não coincide com a existência. A existência é um momento de realidade; ser real é anterior à existência. A prioridade aqui não tem nada a ver com temporalidade, mas com a ordem de estabelecimento formal. Para Zubiri, a inteligência incipiente escapou precisamente no momento do ‘de suyo’ e mergulhou na metafísica da realidade como existência.

A realidade, porém, é algo sentido intelectualmente nas coisas: é um “sentimento” e o é numa coisa. Assim sentido nela, ‘em’ prius; portanto, esta prioridade interior é o momento radical da própria coisa. Uma coisa, tal como determinada na formalidade da realidade, é uma coisa constitutivamente real: é o real (ZUBIRI, 2011a, p. 141).

O filósofo e pensador Xavier Zubiri, autor desta expressão “inteligência senciente”, estudou durante toda a sua vida para retratar com a maior precisão possível toda a extensão desta forma de conhecimento, o que significa superar todos os racionalismos, idealismos e abismos dualistas que formou o caminho. O pensar e agir no nosso mundo contemporâneo, que tem as suas raízes no pensamento grego. Então, Zubiri tenta definir o problema em termos muito específicos:

Ao longo de toda a sua história, a filosofia tratou muito detidamente dos atos de intelecção (conceber, julgar, etc.) em contraposição aos diferentes dados reais que os sentidos nos fornecem. Uma coisa disse-nos é sentir, outra é inteligir. Esse enfoque do problema da inteligência contém, no fundo, uma afirmação: inteligir é posterior ao sentir, e esta posterioridade é uma oposição. Foi a tese inicial na filosofia desde Parmênides, que veio gravitando imperturbavelmente, com mil variantes ao longo de toda a filosofia europeia. (ZUBIRI, 2011a, p. iii)

No pensamento de Zubiri, o ser está além da realidade porque se baseia nela e, como tal, é intrinsecamente sustentado pela realidade. É um neologismo muito (ZUBIRI, 2011a, p. 5) significativo expressar um conhecimento que não separa sentir e inteligir como faculdades distintas e até opostas.

Esta separação entre sentir e inteligir trouxe grandes prejuízos, especialmente para o Ocidente, que foi protagonista do racionalismo, que fez do sentimento o “primo pobre” da possibilidade do conhecimento e inflou o ego humano com teorias do conhecimento que colocaram o sentimento em suspeita. Tavares vai dizer:

Zubiri pensa de um ponto vista da descrição fenomenológica, apontando uma possibilidade de apreensão primordial da mente em relação ao real que tudo o que é pensado é ao mesmo tempo sentido e o que é sentido é pensado. Dessa forma não apenas os erros da história da metafísica seriam as consequências naturais dessa separação como também o caminho para a filosofia do século XX não seria o de desistir de um conhecimento de cunho metafísico. (TAVARES, 2016, p. 13)

As palavras de Tavares fazem-nos perceber que nos falta a visibilidade da ideia de realidade num momento em que ela já parece impossível. Quando Zubiri tenta retornar ao conceito de realidade e apoiar a possibilidade de seu conhecimento rigoroso, ele vai na contramão.

O século XX é caracterizado por uma crença generalizada de que o acesso ao real é impossível, seja como consequência de uma radicalização do ceticismo moderno, seja como recepção dos problemas que a fenomenologia de Husserl nos legou. (TAVARES, 2016, p. 11)

A fenomenologia de Husserl nos legou que “ao rejeitar a ideia de ato de uma faculdade, a filosofia não fez senão substantivar o ‘dar-se conta’, fazendo da intelecção um ato de consciência” (ZUBIRI, 2011a, p. 4) mas “isto não corresponde aos fatos”, conforme descreve Zubiri (ZUBIRI, 2011a, p. 5). Na inteligência senciente, sentimento e compreensão são um ato único e estruturalmente indivisível. Zubiri trabalhará livremente com neologismos, cunhando outro termo para nomear uma forma de conhecimento que chamou de inteligência concipiente, baseada inteiramente em conceitos que se sucedem sem qualquer base na realidade. Desta forma, Tavares vai afirmar que “a postura de Zubiri acerca da metafísica não é um retrocesso e, sim uma possível chave para o pensamento do futuro” (TAVARES, 2016, p. 17).

5 Conclusão

Para chegar a uma definição de inteligência senciente, o ser humano sente e compreende a realidade nos seus modos de compreensão primordial, no logos e na razão. É no logos e na razão que a realidade pode ser compreendida conceitualmente, pois a capacidade de conceituar é um dom do ser humano, que pode ser colocado na questão da fé, como um dom que Deus nos dá. Mas a questão é ter a realidade como base de todo e qualquer conceito, que sem ela ficaria sem qualquer base, como se permanecesse no ar. E foi isto que levou a humanidade à crise que já aparece no mundo grego quase inocentemente com a separação entre sentimento e compreensão. São coisas que não mostram a sua seriedade desde o início, mas passo a passo vão avançando como se fosse normal.

Quando recordamos e olhamos para o Concílio Vaticano II, reconhecemos os frutos do acontecimento que conduziu a Igreja a uma nova dinâmica de evangelização e de autocompreensão. Deve-se notar também que para muitos o concílio permanece em grande

parte desconhecido, enquanto para outros é algo a ser evitado e rejeitado. É, portanto, urgente revisitar o Concílio Vaticano II para absorver as suas intuições e colocá-las em prática.

Recordando as palavras do papa São João XXIII, em seu discurso de abertura do Concílio Vaticano II: “Queira o céu que vossas canseiras e vosso trabalho, para o qual se dirigem não só os olhares de todos os povos, mas também as esperanças do mundo inteiro” (ALMEIDA; MANZINI; MAÇANEIRO, 2013, p. 39).

Aos investigadores de arte sacra e aos artistas sacros, cabe, permitir que o Concílio se torne uma realidade objetiva nas nossas comunidades paroquiais, para que a arte sacra seja uma forma mistagógica de encontro com a presença. Dessa forma, a arte sacra é uma expressão artística que surgiu para incitar a fé e é representada por obras que promovem uma mensagem por meio da religião. Neste contexto, o significado de religião é amplo, pois inclui um conjunto de crenças humanas que podem remeter a significados sagrados, espirituais ou divinos. Como este movimento pretende promover uma qualidade religiosa, as suas peças, além de aludir a temas religiosos, devem também dignificar assuntos relacionados com a fé.

Portanto, o artista deve viver uma relação profunda e peculiar, particular, com a beleza de sua obra, na realidade que apresenta, e com isso, tem uma profunda verdade expressa no seu sentir e inteligir, pois a beleza é uma vocação que o Criador, ou seja, Deus o chamou e deu um dom artístico. Desta forma, a imagem na arte sacra tem esta finalidade de mostrar o sagrado e a religiosidade que perpassa pelo veio artístico em sua essência de modo representado pela manifestação artística.

Dentre as atividades mais nobres da mente humana estão, de forma natural, as artes plásticas, especialmente as artes religiosas e, como seu ápice, as artes sagradas. Por natureza, procuram expressar de alguma forma a beleza infinita de Deus através das obras das mãos humanas, sendo orientados para a glória e o louvor de Deus. E através das suas ações eles podem comunicar plena e eficazmente o espírito humano a Deus.

Sendo que dentro da liturgia, isso engloba todo o conjunto de ritos e cerimônias sagradas, e especificamente em nossa fé cristã e católica, no leva a celebrar o mistério da morte e ressurreição de Cristo e renovam constantemente a fé e o seu culto a Deus. Desta forma compreender a arte sacra com um elemento que liga ele ao sagrado levando ao mistério pascal. Porém aquele ser humano que não segue a mesma ideia religiosa do cristianismo, pode não compreender a arte sacra desta maneira, mas o faz interpretar a arte como arte religiosa, onde

pode inteligir com ela entendendo sua forma de levar ao sagrado, mesmo não compreendendo os mistérios religiosos do cristianismo.

Com a inteligência senciente, que, ao ver, representa a inteligência com que o artista, ao fazer a sua obra sagrada, dá oportunidade a quem agora tem o poder de mostrar ao mundo inteiro, de expressar a sua verdade e os seus sentimentos, e pode até mostrar que a obra contém a verdade e se torna um poderoso instrumento de salvação para quem a sente e a compreende. Mas acima de tudo, a arte sacra visa “por natureza, exprimir de alguma forma nas obras humanas a beleza infinita de Deus e procuram aumentar seu louvor e sua glória na medida em que não tiverem outro propósito senão o de contribuir no poder para encaminhar os corações humanos a Deus” (SC, 122). Sem dúvida, pode-se concluir que o artista como pessoa também expressa a verdade da sua relação com Deus através da beleza das suas obras de arte.

A liturgia e a arte são elementos que qualificam o patrimônio comum do cristianismo, que se baseia na exaltação da beleza, ou seja, do valor divino da obra do ser humano.

Referências

ALMEIDA, J. C. MANZINI, R. MAÇANEIRO, M. *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Santuário, 2013.

BERNARDES, M. S. *Introdução a Xavier Zubiri*. Pensar a realidade. São Paulo: Paulus, 2022. (coleção. Como ler filosofia)

BERNARDES, M. S. Prefácio. In: BERNARDES, V. COSTA, V. NEVES, M. (Orgs.). *Xavier Zubiri: interfaces*. São Paulo: Ideias & Letras, 2020.

BOSELLI, G. *O sentido espiritual da liturgia*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2017. (coleção Vida e Liturgia da Igreja)

BURCKHARDT, T. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente: princípios e métodos*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

CENTRO NACIONAL DE PASTORAL LITÚRGICA. *A arte de celebrar: guia pastoral*. 1. ed. Brasília: CNBB, 2015.

COMISSÃO EPISCOPAL PASTORAL PARA A LITURGIA. *Liturgia: fonte e ápice da vida e ação da Igreja*. 1. ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Instrução geral do Missal Romano e introdução ao lecionário*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2009.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição conciliar Sacrosanctum Concilium: sobre a sagrada liturgia*. 11 ed. São Paulo: Paulinas, 2019.

COSTA, V. *Encontro com Deus na Liturgia*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *Viver a ritualidade litúrgica como momento histórico da salvação: participação litúrgica segundo a Sacrosanctum Concilium*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUARDINI, R. *La esencia de la obra de arte: cristianismo y hombre actual*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960.

PASTRO, C. *O Deus da beleza: a educação através da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2008.

RATZINGER, J. *Opera Omnia: Teologia della Liturgia*. v. XI. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

TAVARES, R. *Uma filosofia do real depois de Heidegger: O caminho fenomenológico de Xavier Zubiri*: Londres: Novas Edições acadêmicas, 2016.

TOMMASO, W. S. *O Cristo Pantocrator: da origem às igrejas no Brasil, na obra de Cláudio Pastro*. São Paulo: Paulus, 2017.

ZUBIRI, X. *Naturaleza, historia, Dios*. Madri: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1999.

_____. *Natureza, História, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. *Inteligência e realidade*. São Paulo: É realizações, 2011a.

_____. *Inteligência e logos*. São Paulo: É realizações, São Paulo, 2011b.

_____. *Inteligência e razão*. São Paulo: É realizações, São Paulo: 2011c.

La filosofía como saber (re)nacer a través de nuevos modos de hacerse la vida, una lectura a través de *Saber estar en la realidad* de Manuel Mazón

**Philosophy as knowing how to be (re)born through new ways of making one's own life
a reading through Manuel Mazón's *Saber estar en la realidad***

Samuel Álvarez Calderón*

Resumen: Este trabajo ensaya una lectura del libro *Saber estar en la realidad. Aprendiendo a filosofar con el maestro Xavier Zubiri* de Manuel Mazón Cendán en el recorrido que hace a lo largo del pensamiento de Zubiri siguiendo la conexión que se da entre actualidad y habitus (héxis) a partir del enfrentamiento con la realidad como modo de habérselas con las cosas. La realidad nos desborda en su apertura constitutiva, donde la filosofía emerge como modo de actualizarse la realidad en la intelección. Recorreremos tres de las figuras de la filosofía que Mazón traza en su texto: 1) la filosofía como entrega a la escucha de la voz de las cosas en su ser, 2) la filosofía como entrega entusiástica en el enfrentamiento con las cosas y 3) la filosofía como creación de nuevas estructuras de actualización de la realidad. En el recorrido de estas tres figuras de la filosofía nos encontramos en el ámbito héxico conformado por esa realidad que nos desborda. Saber estar en la realidad sería, siguiendo a Mazón, sabernos suspendidos en ese ámbito que nos impele a apropiarnos constantemente las posibilidades virtuales de la realidad en una filosofía que sepa (re)nacer en la emergencia de nuevos modos de hacerse la vida, una filosofía que sepa cambiar al mundo.

Palabras clave: Manuel Mazón Cendán; Aprender a filosofar; Xavier Zubiri.

Abstract: This paper rehearses a reading of the book *Saber estar en la realidad. Aprendiendo a filosofar con el maestro Xavier Zubiri* by Manuel Mazón Cendán in the journey through Zubiri's thought, following the connection between actuality and habitus (héxis) from the confrontation with reality as a way of dealing with things. Reality overflows us in its constitutive openness, where philosophy emerges as a way of actualizing reality in intellection. We will go through three of the figures of philosophy that Mazón outlines in his text: 1) philosophy as surrender to listening to the voice of things in their being, 2) philosophy as enthusiastic surrender in the confrontation with things, and 3) philosophy as the creation of new structures for the actualization of reality. In the journey of these three figures of philosophy we find ourselves in the héxico field shaped by that reality that overflows us. Knowing how to be in reality would be, following Mazón, to know how to be suspended in that sphere that impels us to constantly appropriate the virtual possibilities of reality in a philosophy that knows how to be (re)born in the emergence of new ways of making life, a philosophy that knows how to change the world.

* Licenciado en Letras y Filosofía por la Universidad Rafael Landívar, cuyos intereses de investigación se mueven entre la filosofía poética, la filosofía española, la literatura latinoamericana y centroamericana, la filosofía decolonial, entre otros. Aspiro dedicarme a la investigación, la docencia y la escritura creativa.

E-mail: esammyac@gmail.com

Keywords: Manuel Mazón Cendán; Learning to philosophize; Xavier Zubiri.

Introducción

Manuel Mazón aborda la que parece, para él, ser una de las principales preocupaciones de Xavier Zubiri, tomar distancia de la inteligencia concipiente que ha dominado la tradición filosófica occidental, para modelar una figura de inteligencia desde donde pueda tomar forma una filosofía que sepa responder a la exigencia ineludible de la realidad. Mazón reconstruye la categoría de actualidad de Zubiri en una relectura de la inteligencia sentiente a partir de un trayecto de retorno en el que se reencuentra con la filosofía en su historia. Reconociendo el diálogo que Zubiri entabla con ciertos pensadores de la tradición occidental podríamos dar cuenta de las claves fundamentales que posibilitarían una comprensión particular de la inteligencia sentiente y de los planteamientos metafísicos que la dinamizan.

Saber estar en la realidad de Manuel Mazón nos conjura a recorrer el pensamiento de Xavier Zubiri a través del retorno de su maestro que dibuja recorriendo su filosofía, replegándose en el encuentro con referentes de la tradición filosófica para erigir en esa convergencia las posibilidades de una filosofía propia. A lo largo de la rememoración que Mazón pone en movimiento a través del pensamiento de Zubiri este se hace transparente en el eco resonante de las categorías que circunscribe. Explorar a lo largo del pensamiento de Zubiri la conexión que se da entre actualidad y habitud (héxis), pondría de manifiesto el enfrentamiento con la realidad como modo de habérmolas con las cosas. Mazón denomina enfrentamiento a esa tarea ineludible de hacernos cargo de nuestra vida como modo de habérmola con la realidad. En esta relación ineludible entre actualidad y habitud (héxis) la realidad nos desborda en su apertura constitutiva.

“Ese desbordamiento hace referencia a la nota de apertura constitutiva de la realidad” (MAZÓN, 1999, p. 277). El desbordamiento de la realidad señala en su apertura constitutiva la forma en que la estructura de la actualidad brota desde la unidad inteligencia-realidad. La inteligencia constituye ese ámbito (hexico) desde donde se realiza o determina la forma de hacerse presente la realidad, su actualización constitutiva. Es en este ámbito donde se produce una oquedad estructural, posible indeterminación en la unidad del momento individual (la cosa real) y del momento campal (lo que la cosa es en realidad) del logos sentiente. La constitución

de este ámbito nos pone frente al carácter enigmático del poder de lo real, desde donde nos realizamos a nosotros mismos, poseídos por la realidad.

A eso pareciera referirse Mazón cuando apunta al poder que produce las posibilidades en las que toma forma nuestro carácter. Para Mazón (2023) el carácter sería “la expresión de lo héxico como la fuerza que poseo y me posee en el ir realizando posibilidades” (p. 231). En la aprehensión de este poder esta la fuerza de la realidad, lo posesivo de realidad, ese sentido profundo del sentirnos poseídos por la realidad en nuestra forma de habérmolas con las cosas. Este poder de lo real designa el de suyo de la realidad que nos retiene en su estar constituyente de nuestra propia realidad. Hacernos cargo de nuestra propia vida no sería sino atender al dinamismo en el que nos vamos haciendo desde el poder de lo real, en otras palabras, el hacernos cargo de nuestra propia vida sería atender a la constitución de nuestra propia realidad desde al ámbito en el que nuestra forma de habérmola con dicha realidad se dinamiza. Nuestra realidad nunca acaba de pertenecernos, dado que, no por ser propia deja de ser enigmática, justo aquí acontece la filosofía, como saber afrontar ese enigma en la creación de nuevos modos de hacerse la vida.

1 La filosofía como entrega a la voz de las cosas

La formulación de saberes nos acerca más y más en la búsqueda de lo que nos reclama para ser descubierto. La realidad se nos impone ahí donde se alumbra la marcha de la tarea de hacernos la vida. Marcha que pone de manifiesto «esa expresión solidaria que aparece en “la justeza” que da sentido a la comunidad de los distintos pueblos, en “las formas y modos de vida que nos transmiten” (MAZÓN, 2023, p. 204). Una lógica de la realidad que se renueva contantemente y una arquitectura intelectual que mantiene el cañamazo de la marcha de la razón en tensión hacia la verdad, una verdad siempre por descubrir que nos conduce al encuentro con esas posibilidades desde donde podemos erigir formas de habérmolas con las cosas en justicia.

Mientras en el sueño cada cual alberga su propio mundo, en el despertar nos instalamos en un mundo común. Hablando hacemos hablar a las cosas, discerniendo entre el sueño y la vigilia. Sería el mundo común de la vigilia el que imprime a ésta el sello de su autenticidad, esa voz íntima por la cual se declaran las cosas. El estado de vigilia se da en el escuchar la voz de las cosas. Atendiendo a lo que nos dicen las cosas podemos decir lo que son, hablando conforme a las cosas. Saber lo que las cosas son estaría en esa duplicidad en la que las cosas son lo que

son y además dicen lo que son. Decir la verdad es entregarse a este escuchar. El sabio sería quien escucha la voz de las cosas en su ser, quien encuentra esa vía que le conduce de las sombras a la realidad a través del ser que se halla articulado en regiones irreductibles, ahí donde sentimos el enraizamiento último de las cosas en nosotros.

Atendiendo a esa escucha podemos seguir a Zubiri en su “obsesión por encontrar un ámbito para poder filosofar” (MAZÓN, 2023, p. 137). Filosofar sería atravesar la intelección en su inmediatez hacia la presentación primigenia de la realidad. La intelección es movida a través de la modalización que le da forma, esta se conmueve desde su radicalidad e inmediatez. Siguiendo la categoría de actualidad como clave de lectura de la metafísica zubiriana, en la inteligencia sentiente, la afirmación constituye una actualización determinada de lo real caracterizada por la expectación. En la intelección opera un movimiento privacional que la dinamiza, exigiendo la realización de la expectación que le desborda. La realidad se constituye ese ámbito que nos pone frente al carácter enigmático del poder de lo real, desde donde nos realizamos a nosotros mismos en tanto que poseídos por la realidad.

2 La filosofía como enfrentamiento posibilitante con la realidad

No podemos eludir nuestro enfrentamiento con las cosas que “nos exigen estar en la realidad que ellas mismas nos presentan” (MAZÓN, 1999, p. 256). Escuchando la voz de las cosas nos enfrentamos con ellas, con la realidad que nos presentan, realidad que desborda a las cosas mismas. En la realidad que las cosas nos presentan nos dan acceso a una realidad que desborda lo que ellas tienen de real. El poder de la realidad nos desconcierta, se transparece donde se oculta, en el más de realidad de la cosa real, convulsión enigmática en la que experimentamos la presencia del poder de lo real. Siguiendo la categoría de actualidad nos encontramos en esta convulsión enigmática como en medio de una oquedad ineludible, una privación, que no carencia, determinada estructuralmente por la unidad de realidad diferenciada, desde donde emergen otros saberes, otros modos de hacerse la vida. Sería en esta misma inconclusión o indeterminación donde la habitud y la actualidad darían cuenta sobre la forma en la realidad articula modos de presentarse en la intelección que determina.

Esto supone un fondo de posibilidades realizadas que, para Mazón, constituyen nuestro carácter, ese ámbito héxico desde el que nos enfrentamos a las cosas, carácter con el que no nacemos, sino que se va realizando, saber al que nacemos. Este saber metafísico nos conduce a

articular un saber que nos hace rebotar sobre las cosas para entrar en el ámbito de nuestra intimidad, movimiento que nos priva de las cosas y que nos impulsa para ir hacia ellas. Atracción del abismo. Vamos hacia las cosas atraídos por ellas cuando estas se ofrecen en su nihilidad radical. La vida teórica se yergue por la fuerza del entusiasmo, pasión de ser, tragedia interna y olvido de todo aquello requerimos para ir hacia las cosas. El conocimiento filosófico ha de buscar el lugar donde el hombre y las cosas existen. La filosofía comenzaría por esta entrega entusiástica a las cosas. La filosofía no consiste pura y simplemente en despertar al ser. El problema de la filosofía consiste en saber mantenernos en la realidad.

En este enraizamiento radical de las cosas en nosotros surge el problema de las cosas y el ser, el dinamismo de la actualidad. Mientras el ser se articula en regiones irreductibles, llegar a ese ámbito desde donde emergen otros modos de hacerse la vida nos demanda la difícil e irreductible tarea de “dejar que las cosas estén donde están” (MAZÓN, 2023, p. 273), entonces podríamos preguntarnos por lo que son. No se trata de atender a la clarividencia de las cosas, sino de la videncia de su claridad, esa luz que nos alumbró en la forma de hacerse la vida. La dificultad metafísica del dejar que las cosas estén donde están nos refiere al problema de la videncia de la claridad misma que apunta hacia lo diáfano de las cosas, como ese momento constitutivo de su realidad. Esta claridad misma que tienen las cosas sería un momento de su actualización. Somos atraídos por las cosas cuando experimentamos su radical nihilidad, entusiasmo en el que se enraíza el saber filosófico.

Por eso puede decir Zubiri que “ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía” (p. 20). El entusiasmo acontece en nuestro ir hacia las cosas porque nuestro ser está condicionado por ellas. En el entusiasmo se fuerza nuestra llegada al ser, la pasión de ser en la que se inscribe la tragedia de la existencia que ha olvidado aquello que necesita para alcanzar las cosas en su claridad. “La filosofía brotó de una entrega entusiástica a las cosas” (MAZÓN, 2023, p. 223). Despertar al ser no alcanza para el saber filosófico, el problema consiste en saber mantenerse en la realidad diáfana de las cosas, aquella realidad en la que las cosas son, pero que también las desborda.

El saber de filosofía parte de su encuentro con las cosas para acceder a aquello que las hace inteligibles, su “constitutividad” (MAZÓN, 2023, p. 267). La filosofía parte de establecer desde un primer momento el ámbito donde desarrolla su saber, ámbito en el que las cosas quedan ante nosotros. Es desde ese ámbito donde podemos atender a lo que son, esa voz de las cosas que nos da en que pensar, entendiendo de ellas lo que son. En Naturaleza, Historia, Dios

(2017), Zubiri llama ideas a este entender lo que las cosas son, ideas que, aun siendo un modo de actualizarse las cosas en la intelección, “son de las cosas” (p. 47). Hacer hablar las cosas sería experimentar “esa especie de voz íntima por la cual se declaran las cosas” (MAZÓN, 2023, p. 207), esa voz en la que se actualiza su estructura, en cuya construcción se hace posible que formulemos saberes que nos acercan más y más en la búsqueda de lo que nos reclama ser descubierto.

Mazón sigue a Zubiri en su descripción de la categoría de habitud (héxis), donde el modo de habérmolas con las cosas se da como el modo de habernos afectados con aquello que nos afecta y por el modo en que nos afecta, eso que en la inteligencia sentiente aparece como como impresión de realidad. Por eso Zubiri construye una filosofía primera a partir de un análisis del sentir, desarrollo de la estructura posesión-actualidad. Desde una inteligencia sentiente la habitud apunta al ámbito héxico de diafanidad como ámbito de realidad. “El carácter es la expresión de lo héxico como la fuerza que poseo y me posee en el ir realizando posibilidades” (MAZÓN, 2023, p. 231). Estar en condición de poder sería una forma de atender a la dinámica del ámbito héxico en la que se inscriben las posibilidades de actualización de lo real en la intelección y, por lo tanto, posibilidades que la filosofía haría nacer como modos de hacerse la vida que la realidad alberga.

La filosofía atiende a la exigencia que nos impele desde este ámbito de la actualidad, donde la estructura posesión-actualidad opera como índice del modo de hacerse de la realidad. En la filosofía se recrea constantemente nuestra forma de realidad, resituándonos en el ámbito héxico de la realidad. Recorriendo la estructura posesión-actualidad adquiere inteligibilidad la noción de figura, como tensión que nos impone el estar en la realidad. En este ámbito los modos de hacerse la realidad están renovándose constantemente, por el dinamismo de “la virtualidad de la inteligencia sentiente, de nuestra voluntad tendente y de la capacidad de nuestro sentimiento afectante” (MAZÓN, 2023, p. 234). Entregarse al ejercicio del filosofar sería ir a la historia como brotando de una filosofía primera.

3 La filosofía como creación de nuevas estructuras de actualización de la realidad

Atendiendo a lo que hay en el fondo de la historia la filosofía emerge como como el juego de la inteligencia que se da en el ámbito héxico, ahí donde emergen las posibilidades que exceden los modos de hacerse la vida. En el saber filosófico atendemos al dinamismo que

transforma estas posibilidades. Saber, en la dirección que nos da la filosofía sería transformar las realidades en más posibilidades (MAZÓN, 2023, p. 273). Sin la filosofía quedaríamos ahogados y sin rumbo, sin novedad, desarmados frente a una realidad que nos exige la creación de nuevas formas de hacerse la vida.

Las posibilidades de cambiar e intentar cambiar el mundo circundante, como creación de otros modos de hacerse la vida, se darían en virtud del poder de lo real que nos impele a crear nuevas estructuras de actualización de lo real, nos dirá Mazón (2023), “nuevas estructuras de actualización de la justeza en la justicia” (p. 101), cuando se refiere a lo que era la justicia ya para Aristóteles, una héxis o habitud, como modo de haberse los hombres entre sí y con las cosas. Volviendo sobre una de las claves del texto de Mazón, la forma en que la estructura de la actualidad ‘brota’ desde la unidad inteligencia-realidad constituye la estructura misma de la inteligencia, eso a lo que podemos llamar realidad en impresión. Desde la mera actualidad todo proceso sentiente de aprehensión de realidad se determina en una modalización de la intelección desde el quedar de la intelección como tal frente a la realidad.

La intelección se da como inconclusión exigida de una realización, en palabras de Mazón (1999), más cercanas al abordaje que hace Zubiri sobre la inteligencia, esta inconclusión se da “como expresión de nuestro modo de quedar ante las diversas posibilidades de realización de la propia realidad como aprehensiva, tendente y atemperante” (p. 289). La inteligencia constituye su propio ámbito (hexico), como apertura desde donde se realiza o se determina la forma de actualizarse la realidad. La inteligencia actúa como principio de realizabilidad, como habitud determinante de la propia forma de realidad. Sería en la apertura de la intelección donde podríamos acceder a un saber que fundamente la realidad de las cosas sin ser cosa. El hallazgo de este saber designa la aparición de la filosofía como modalización de la intelección frente a la exigencia ineludible que nos demanda “afrontar y descubrir con la mediación de las diversas ciencias, el sentido y los nuevos modos de hacerse la vida” (MAZÓN, 2023, p. 263).

A modo de conclusión, la filosofía como (re)nacer en diferentes formas de saber

Mazón pareciera consignarnos en este encuentro con el poder de lo real. Consigna inscrita en el poder de lo real que nos impele a intentar cambiar el mundo, a crear nuevas estructuras de actualización, estructuras que podrían escribirse desde la justeza, en la justicia. Mazón evoca esta justicia como héxis, una habitud, desde una filosofía que podría

acompañarnos en este empeño. La filosofía sería como un nacer a diversos modos de saber, desde distintas situaciones que nos ponen frente a eso que llamamos cosas.

Una filosofía para para el mundo actual, nos sugiere Mazón, respondería a la extrañeza de todo despertar, ese evento doloroso que nos pone en situación de un problema teórico y que desemboca en la habituación de nuevos modos de existencia. El dolor del despertar nos empuja hacia el mundo del sueño, donde la verdad va haciéndose menos extraña en la medida que va interpretándose. En el despertar nos instalamos en la verdad, morada que se manifiesta en la inteligencia como experiencia plena de la realidad, experiencia por la que hablamos con sentido, experiencia que apunta a lo que requiere aquello de que hablamos.

El comenzar del filosofar nos lleva a la situación de renacer. Todo renacimiento se inscribe en una tradición. Manuel Mazón nos enseña a comenzar con nosotros mismos, a retrotraernos a nuestra raíz, para volver desde ella sobre nosotros plenariamente. En la vaciedad de todo intento por comenzar nos encontramos con los demás que ya han comenzado. “Todos están en la misma situación; en el comienzo nos encontramos todos” (MAZÓN, 2023, p. 190). Tenemos que entendérmolas con quienes nos han precedido. Las posibilidades del pasado se dan en el nacimiento del pensamiento como contagio directo de una tradición. Mazón nos lleva tras la estela de Zubiri a la conquista de la tradición filosófica, al encuentro con quienes nos acompañan a la hora del nacimiento.

Manuel Mazón rastrea en el sentir la clave para el desarrollo de una filosofía primera en Zubiri. La categoría de hábito manifiesta el modo de habernos con las cosas afectados por aquello que nos afecta y por el modo en que nos afecta, así pone en juego a la inteligencia sentiente como mera actualidad de realidad, haciendo volverse diáfano el ámbito de la metafísica, donde podemos atender al desbordamiento de la propia realidad. El desbordamiento de la propia realidad consiste en su apertura radical, su constante dar de sí en el proceso de su continua actualización. Ahí donde se dan esas posibilidades que tienen poder de configurar nuestro «carácter», esa expresión de lo héxico como la fuerza que poseemos y que nos posee en el ir realizando dichas posibilidades.

Estar en condición de poder expresa el dinamismo del ámbito héxico nos pone en situación de crear nuevas estructuras de actualización que sepan cambiar al mundo, nuevas estructuras de actualización en justicia. Saber estar en la realidad sería sabernos suspendidos en ese ámbito que nos impele a apropiarnos constantemente de esas posibilidades en la creación de las figuras que la realidad nos demanda para hacernos cargo de nuestra vida. Mazón pareciera

atender a esa demanda conjurándonos a la actualización de una filosofía que sepa estar en la realidad en justicia, una filosofía que sepa cambiar al mundo.

Referencias

MAZÓN, M. *Enfrentamiento y actualidad*. La inteligencia en la Filosofía de Xavier Zubiri. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia De Comillas, 1999.

_____. *Saber estar en la realidad*. Aprendiendo a filosofar con el maestro Xavier Zubiri. Guatemala: Editorial Cara Parens/ Universidad Rafael Landívar, 2023.

ZUBIRI, X. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. (PFMO) Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2008.

_____. *Naturaleza, Historia, Dios*. (NHD) Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2017.

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: Realidade; Religião; Religação; Inteligência senciente; Zubiri.

Abstract: Xavier Zubiri (1898-1983), Basque philosopher and theologian, surpassing an idea of reality based on concepts, create 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. At this point, we learn that the reality that affects us is always that of a previous moment,

* 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.

E-mail: calcullus.assessoria@gmail.com

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” (ZUBIRI, 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” (ZUBIRI, 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 (ZUBIRI, 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” (ZUBIRI, 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

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.

personalizada (ZUBIRI, 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 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 (ZUBIRI, 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 zuberiana, 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 do filósofo espanhol Xavier 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 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, 1980.

2 Implicações epistemológicas do conceito de religião como fundamento do real

Dentro desta perspectiva, podemos considerar a religião não somente como algo primariamente experimentado pelo indivíduo, mas também historicamente condicionado. Entretanto, segundo Pintor-Ramos, interpretando Zubiri, esta religião reside na racionalidade (PINTOR-RAMOS, (2014, p. 80). 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 impulsão. 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, para Zubiri “a essência da razão é liberdade” (PINTOR-RAMOS, 2014, p. 81). 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 nos diz que isto pode ocorrer principalmente no campo das ciências formais (PINTOR-RAMOS, 2014, p. 82). 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, 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. 97.100). 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 e Caroline Brett têm defendido um aprofundamento epistemológico da questão, não somente sob uma perspectiva exclusivamente clínica, mas também dentro dos

parâmetros da filosofia da mente (FULLORD, 1997, p. 65; BRETT, 2002, p. 353). 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” (ZUBIRI, 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 chama de deidade (ZUBIRI, 2010, p. 397). Ainda nos resta esclarecer, como se apresenta, na visão zuberiana, a questão de Deus, já que, no seu desenvolvimento teórico, a deidade ainda não deve ser um encontro com Deus. Segundo Souza, é necessário dizer que para Zubiri o problema de Deus não é uma questão científica, mas intelectual (SOUZA, 2020, p. 211). 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 esta transcendência começa na religação, onde somos conduzidos pelo poder do real (TEIXEIRA, 2000, p. 160). 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” (TEIXEIRA, 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

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)

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 (TEIXEIRA, 2000, p. 161).

Referências

BELLO, J. Prefácio. In: ZUBIRI, X. *Natureza, História, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010. p. xi-xii.

BRETT, C. The Application of Nondual Epistemology to Anomalous Experience in Psychosis. In: *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Baltimore, v. 9 n. 4, 2002, p. 353-358.

CAPONIGRI, R. 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. p. 57-62.

FREITAS, M. VILELA, P. Leitura Fenomenológica da Realidade. In: *Revista Phenomenological Studies*, Goiânia, XXXIII (1), p. 95-107, jan-abr 2017.

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

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

PINTOR-RAMOS, A. Uma filosofia da religião cristã. In: SECRETAN, PHILIBERT (Org.). *Introdução ao Pensamento de Xavier Zubiri*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 79-82.

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

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

ZUBIRI, X. *Sobre la Esencia*. Madri: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2008.

_____. *Natureza, História, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010.