

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADEILSON PEREIRA TOMÉ

**A RELAÇÃO ENTRE DEUS E O HOMEM
EM XAVIER ZUBIRI**

Porto Alegre
Junho de 2007

ADEILSON PEREIRA TOMÉ

**A RELAÇÃO ENTRE DEUS E O HOMEM
EM XAVIER ZUBIRI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Urbano Zilles

Porto Alegre

Junho de 2007

RESUMO

A presente dissertação visa analisar a relação entre Deus e o homem na obra de Xavier Zubiri (1898-1983). Tal relação, após o chamado “fim da metafísica” (ou melhor, de um tipo específico de metafísica), adquire, gradativamente, uma nova compreensão. Influenciada por diversas correntes filosóficas – fenomenologia, escolástica e também pelas ciências contemporâneas –, a obra zubiriana culminou no tratamento do problema de Deus, passando pelos problemas da realidade e da inteligência. Em sua compreensão da inteligência humana, Zubiri descobre a realidade não como o “existente” ou o “além” da inteligência, mas como a “formalidade” na qual as coisas “ficam” “atualizadas” na inteligência. Assim, o homem se realiza na realidade, que tem um caráter de “fundamento último, possibilitante e impelente”, e à qual o mesmo se encontra “religado” pelo “poder do real”. Mas “a” realidade não é nenhuma das “coisas reais”, e nos impele a buscar e inteligir o fundamento do poder do real, a “realidade absoluta” na qual se funda a realidade das coisas reais: Deus. Assim, o problema de Deus não é um problema que o homem poderia ou não se propor, mas uma dimensão de nossa realidade: a dimensão teologal do homem.

Palavras-chave: Deus; homem; fé; acesso a Deus; realidade-fundamento; poder do real; religião; inteligência senciente.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
I – ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA ZUBIRIANA	11
1.1 – A inteligência senciente	12
1.1.1 – A inteleccção como ato: a apreensão	12
1.1.2 – A estrutura da apreensão da realidade: inteleccção senciente	16
1.1.3 – A índole essencial da inteleccção senciente	20
1.1.4 – Os modos superiores da inteleccção: <i>logos</i> e razão	23
1.2 – A realidade.....	24
II – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE ZUBIRI	28
2.1 – As notas da realidade humana	28
2.2 – Forma e modo da realidade humana	30
2.3 – As ações humanas	33
2.4 – Fundamentalidade e poder do real	34
III – O PROBLEMA DA REALIDADE DIVINA EM ZUBIRI	38
3.1 – As vias para se chegar a Deus segundo Zubiri	38
3.1.1 – As vias cósmicas	39
3.1.2 – As vias antropológicas.....	40
3.1.3 – A via da religião.....	42
3.2 – Justificação da realidade de Deus	43
3.3 – Alguns caracteres da realidade de Deus.....	49

IV – O ACESSO DO HOMEM A DEUS EM ZUBIRI.....	56
4.1 – Que é acesso?.....	56
4.2 – Deus, realidade acessível.....	58
4.3 – O acesso do homem a Deus.....	61
4.4 – A fé.....	65
4.4.1 – Que é formalmente a fé	65
4.4.2 – Inteligência e fé	69
4.4.2.1 – Diferença entre inteligência e fé.....	70
4.4.2.2 – Unidade de inteligência e fé.....	74
4.4.2.3 – A vontade de verdade na realidade humana.....	80
4.4.3 – Concreção da fé.....	88
4.4.4 – A diversidade das religiões	90
CONCLUSÃO.....	93
BIBLIOGRAFIA	98

INTRODUÇÃO

Nosso interesse pelo filósofo espanhol Xavier Zubiri (1898-1983) nasceu do encontro com sua obra, sobretudo em função da “releitura” de temas clássicos proposta pelo autor. Quando julgávamos que efetivamente a metafísica “havia morrido”, não por si mesma, mas porque já não havia mais metafísicos, deparamo-nos com o portentoso pensamento deste espanhol, o qual, embora tendo nascido no fim do século XIX, morreu e alcançou sua plenitude filosófica no início da década de 80 do século recém terminado. Uma das principais preocupações de sua filosofia é a de encontrar as “ferramentas especulativas necessárias para recuperar o realismo gnoseológico; ou, se se quer, utilizando a expressão husserliana que Zubiri adota, *voltar* em filosofia e inclusive *a* própria filosofia *às coisas mesmas*”¹.

Não há tema de relevância filosófica que não tenha passado pelo crivo da inteligência de Zubiri. Nós, no entanto, buscaremos apresentar aquele que parece ter sido o magno problema para ele, e que envolve, de um certo modo, toda a sua filosofia: o tema de nossa dissertação é a relação entre Deus e o homem² em Xavier

¹ ZORROZA, I. *La filosofía de lo real em X. Zubiri*, p. 9.

² Sobre tal relação, ver ZILLES, U. *Filosofia da Religião*, p. 6: “Quando se fala da relação do homem com Deus designa-se, antes de tudo, uma maneira própria de ser do homem. Em relação a Deus, o homem, na religião, toma a atitude de quem se sente desafiado, de quem experimenta um apelo. A religião realiza-se na existência humana. O apelo de Deus como a resposta do homem verifica-se na existência. O homem sabe-se relacionado e determinado por algo que é maior do que ele mesmo. Assim sua existência religiosa se constitui a partir do divino. Por isso, na filosofia da religião, não se fala só do homem, mas também daquilo que é diferente dele, que o transcende. A partir do divino, a existência humana se especifica como religiosa. Temos, porém, o conceito filosófico de Deus? Como o homem se comporta diante do mistério de Deus?”.

Zubiri. Para ele, o problema³ de Deus não é um problema que o homem poderia ou não se propor, mas um problema “que já nos está posto pelo mero fato de ser homens. É uma dimensão da realidade humana enquanto tal. Por isso, este problema deve chamar-se teologal”⁴.

Para Zubiri, “o homem atual se caracteriza não tanto por ter uma idéia de Deus positiva (teísta) ou negativa (ateísta) ou agnóstica, mas se caracteriza por uma atitude mais radical: por

³ Nesse contexto, a distinção realizada por Gabriel Marcel entre *mistério* e *problema* revela-se de grande valia para a nossa pesquisa: “O problema é algo que se encontra e obstaculiza o caminho. Está inteiramente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo no qual me acho engajado; sua essência não está totalmente diante de mim. É como se, nesta zona, a distinção entre *em mim* e *diante* de mim perdesse a significação” (*Être et Avoir*, p. 145 apud ZILLES, Gabriel Marcel e o existencialismo, p. 49). Sobre a distinção realizada por Marcel, comenta Zilles: “O pensamento metafísico, como reflexão, volta-se ao mistério. Este propriamente não se conhece, mas se reconhece. Porque faz parte da essência do mistério do ser, ser reconhecido ou poder ser reconhecido, também pode ser desconhecido ou negado (*Être et Avoir*, p. 170). A reflexão metafísica distingue o *mistério* do *problema*. Este é o objeto das ciências singulares. O problema é algo que se coloca no meu caminho como obstáculo. No mistério, sinto-me engajado eu mesmo. Assim não se me opõe totalmente, como algo fora de mim. A diferença entre ‘em mim’ e ‘fora de mim’ é insignificante, quando se trata do mistério, pois este envolve-me na totalidade do meu ser. Na esfera do problema, a distinção ‘dentro’ e ‘fora’ de mim é significativa. O problema científico emerge em determinado momento da pesquisa. É um obstáculo, como uma pedra no caminho. Em princípio, o problema pode ser resolvido. O mistério, entretanto, só é acessível na participação da autêntica experiência ontológica. O problema pertence à esfera do objetivismo impessoal das ciências e da técnica. O mistério situa-se no campo do pessoal e transcendente. Por isso, o mistério não pode nem deve ser reduzido ao problemático” (Ibid.).

⁴ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 12. Antes, entretanto, de prosseguirmos nesta introdução, como se trata de um autor ainda não suficientemente conhecido no meio acadêmico brasileiro, cremos que vale a pena ressaltar, mesmo que brevemente, já aqui, alguns dados sobre a biografia e a obra do filósofo espanhol.

Xavier Zubiri nasceu a 4 de dezembro de 1898 na cidade basca de San Sebastián. cursou seus estudos de primeiro e segundo grau na Escola dos Irmãos Maristas desta cidade. Aos 17 anos, ingressou no Seminário de Madri, onde conheceu o pensamento escolástico através do professor Juan Zaragüeta. Em 1920, licenciou-se em filosofia na Universidade de Lovaina. No mesmo ano, doutorou-se em teologia na Universidade Gregoriana de Roma. No ano seguinte, doutorou-se em filosofia pela Universidade Central de Madri, com uma tese sobre Husserl, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, sendo orientado por Jose Ortega y Gasset, a quem conhecera em 1919. Ganhou a cátedra de Filosofia em 1926 na Universidade madrilenha. Entre 1928 e 1930, uma bolsa de estudos o levou a Friburgo, onde estudou com Husserl e Heidegger, e a Berlim, onde assistiu a cursos de Nicolai Hartmann, além de Einstein, Schrödinger, Max Planck e Werner Jaeger.

Em Berlim, conheceu também Carmen Castro, que viria a ser sua esposa. Entre 1931 e 1935, exerceu a cátedra em Madri. Em 1936, casou-se com Carmen em Roma, após um processo eclesiástico para alcançar o estado laical. Em Roma, estudou línguas do antigo oriente. Ao deflagrar-se a guerra civil espanhola (1936), exilou-se em Roma, onde foi vigiado pela embaixada franquista. Mudou-se com a mulher para Paris, onde trabalhou com Luis de Broglie no campo da física e Benveniste no da filologia. Conheceu também a Jacques Maritain. Ao acabar a guerra civil, voltou à Espanha e aceitou a cátedra de filosofia na Universidade de Barcelona entre 1940 e 1942, quando se demitiu.

Sua caminhada filosófica até o ano de 1944 é denominada de etapa fenomenológica e é recolhida no livro *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD), uma recompilação de artigos e ensaios que já apontam alguns dos temas principais que seriam desenvolvidos de maneira original por ele, como o da inteligência e o de Deus. No prólogo à tradução em língua inglesa de NHD, diria Zubiri, que a partir daquele momento começava sua etapa dita metafísica. No ano de 1945, iniciam os cursos privados que Zubiri ofereceu fora do âmbito universitário até 1976, com uma interrupção entre 1954 e 1959. Data desta etapa o livro *Sobre la esencia* (1962), que é uma retomada da temática metafísica. A partir de 1977, consagrou-se a preparar sua obra escrita. Em 1980, iniciou a trilogia *Inteligência sentiente*, com o primeiro livro, *Inteligencia y realidad*. Em 1982, surgiu o segundo, *Inteligencia y logos* e, em 1983, foi publicado o terceiro, *Inteligencia y razón*. Neste mesmo ano faleceu, aos 21 de setembro, quando escrevia *El hombre y Dios* (HD), do qual deixou a redação quase completa. Seus cursos têm sido publicados postumamente em forma de livros. Entre outros, foram publicados os livros *El problema filosofico de la historia de las religiones* (PFHR) e *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, com os quais se completa a trilogia sobre o problema teologal do homem.

negar que exista um verdadeiro problema de Deus⁵. Para ele, “o fundamental é descobrir que Deus é problema para todos⁶. Escrevia Zubiri em 1975, num texto que posteriormente serviria de conclusão a *El hombre y Dios*:

Se nesta realidade (humana) descobrimos alguma dimensão que de fato envolva constitutiva e formalmente um enfrentamento inexorável com a ultimidade do real, isto é, com o que de uma maneira meramente nominal e provisional podemos chamar Deus, esta dimensão será o que chamamos *dimensão teologal* do homem⁷.

⁵ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 11-12. Para uma análise do panorama intelectual sobre a problemática de Deus na filosofia ocidental, especialmente em suas repercussões a partir do fim da Idade Média, ver OLIVEIRA, M. A. A problemática de Deus e o “ambiente espiritual” anterior a Karl Rahner. In: *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, p. 13-61. Vejamos alguns trechos mais relevantes para a nossa discussão: “Do ponto de vista epistemológico, manifesta-se aqui, a grande revolução que consistiu no aparecimento de uma nova ciência da natureza, a qual, renunciando à pergunta pela essência, procura tematizar as relações constantes entre os fenômenos da experiência. Ora tal ciência possui um horizonte diferente da filosofia tradicional e enquanto tal se limita aos dados empíricos, com finalidade última de tornar estes dados manipuláveis pelo homem teórica e praticamente. Metodologicamente, tudo o que ultrapassa o mundo dos dados empíricos não pode ser objeto desta ciência. Conseqüentemente, Deus não é objeto deste conhecimento: de um ponto de vista metodológico, a ciência moderna nada pode dizer de Deus, nem positiva nem negativamente. A questão Deus não é uma questão possível dentro da ótica de pesquisa na nova ciência e por isto ela se fez, com o correr do tempo, plenamente autônoma e independente de qualquer conhecimento de ordem metafísica e teológica, o que, sem dúvida, lhe permitiu o imenso sucesso, que marca sua história nos tempos modernos. Esta autonomia metodológica se revela em si como plenamente legítima e negá-la significaria negar a própria ciência. Contudo, da autonomia legítima se caminhou, pouco a pouco, para a absolutização desta ótica na medida em que ela foi considerada o único tipo possível de conhecimento”(p. 58-59). Pouco adiante, prossegue: “A questão central de toda essa problemática conduz à pergunta se o homem, em sua estrutura própria, supõe algo, que, superando toda a finitude, é a garantia de sua liberdade ou se exatamente para conservar-se como ser livre deve negar qualquer instância superior a si mesmo. Implica a concepção moderna do homem enquanto um ser chamado à liberdade, necessariamente, a negação de Deus e da religião? Tem a religião alguma função na existência humana ou deve ser afastada como passo necessário para a libertação do homem? Toda a questão se concentra na liberdade do homem, numa compreensão justa do ser-homem. Se o homem é o ponto de partida necessário para a questão de Deus, então se revela, que o que está em jogo, em primeiro lugar, é o próprio homem, sua autocompreensão e sua auto-realização como ser livre. Não se trata, pois, de uma questão accidental, pois o que está em jogo é o próprio homem. É o homem pensável sem Deus, então, o processo de sua libertação passa, necessariamente, pela destruição das categorias religiosas. Pelo contrário, se a idéia de Deus pertence, essencialmente, à estrutura do ser humano, então, o processo de libertação não se faz sem Deus” (Ibid., p. 60-61). Zubiri assume, claramente, esta última perspectiva. Anteriormente, Manfredo Araújo de Oliveira, já na Introdução de sua obra (p. 7-11), realiza uma importante consideração sobre a problemática de Deus: “Ora, através da reviravolta antropológica do pensamento ocidental, a problemática de Deus, também, experimentou uma mudança radical: já que o pensamento passou de cosmocêntrico para antropocêntrico, então, não mais o mundo, mas o homem, nos tempos modernos, se tornou o lugar da emergência da transcendência. Deus como aquela realidade que tudo determina se tornou dispensável na ciência moderna da natureza: esta está preocupada em descobrir as regularidades dos fenômenos naturais na intenção última de dominá-los teórica e praticamente e não necessita, em seu trabalho, da suposição de uma causa primeira do mundo. No entanto, o pensamento filosófico moderno mostrou, de diferentes modos, que a subjetividade humana é impensável, em seu relacionamento teórico e prático com o mundo, sem a referência a Deus. E é, justamente, o pensar Deus não mais a partir do mundo, mas a partir da subjetividade, que vai construir a reviravolta antropológica do pensamento moderno sobre Deus. Isto significa, que o acesso para o conhecimento de Deus não se pode mais fazer, imediatamente, a partir do mundo, mas somente através da mediação do homem e de suas relações com o mundo. A reviravolta antropocêntrica do pensamento implica, justamente, que a realidade paradigma deixe de ser o natural e passe a ser a subjetividade que, neste sentido se torna a base do conhecimento de tudo e, portanto, do conhecimento de Deus” (Ibid., p. 9-10).

⁶ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 12.

⁷ Id., *El problema teologal del hombre*. In: *El hombre y Dios*, p. 371.

Em termos zubirianos, a filosofia busca “ocupar-se do teologal, de uma dimensão universal do real, enquanto que a teologia se ocupa do teológico, do logos ou palavra de Deus”⁸. Nesta dissertação, desejamos mostrar tal dimensão teologal, tendo como referência, sobretudo, o livro HD, publicação póstuma de Zubiri, na qual estava trabalhando quando veio a falecer; e o livro PFHR, publicação também póstuma, mas que recolhe o conteúdo de cursos das décadas de 60 e 70, anteriores, portanto, a HD.

O problema filosófico de Deus⁹ foi uma permanente preocupação de Zubiri. Parece mesmo ter sido, em consonância com aquilo que postula acerca do tema, “o” problema de sua vida. Em 1935 e 1936 redigiu um ensaio chamado *En torno al problema de Dios* (recolhido no livro *Naturaleza, Historia, Dios*). Realizou vários cursos sobre o assunto: “O problema de Deus” (1948-49); “O problema filosófico da história das religiões” e “O problema de Deus na história das religiões” (1965); “Reflexões filosóficas sobre alguns problemas de teologia” (1967); “O homem e o problema de Deus” (1968); “O problema teologal do homem: Deus, religião, cristianismo” (1971-1972); “O problema teologal do homem: o homem e Deus” (1973). Publicou dois artigos sobre o tema: *Introducción al problema de Dios* (1963, recolhido em *Naturaleza, Historia, Dios*) e *El problema teologal del hombre* (1975, recolhido como conclusão de *El hombre y Dios*). Finalmente, em 1983, Zubiri começou a redigir o livro HD, no qual dá seu tratamento final ao problema. Pensamos, com Antonio Gonzáles, que a originalidade de sua abordagem do problema de Deus baseia-se na originalidade mesma de seu método filosófico, que por sua vez há de ser buscada “na novidade de sua filosofia da inteligência”¹⁰. Tal filosofia da inteligência ou “noologia” encontra-se na trilogia *Inteligencia Sentiente*, obra imediatamente anterior a HD. Para Zubiri, a inteligência humana apreende a “realidade” como “formalidade” em que as coisas “ficam” na inteligência.

⁸ COROMINAS, J. Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana. Disponível em <<http://www.geocities.com/praxeologia/religion.html>>.

⁹ Em que sentido o problema de Deus é, propriamente, um problema filosófico? A contribuição de Feuerbach sobre essa questão parece ser decisiva: “A grandeza de Feuerbach é ter tornado claro que a questão de Deus não é uma questão acadêmica, mas levantar o problema de Deus significa para o homem pôr-se, de uma maneira radical, o problema de sua autoconsciência. Deus existe ou Deus não existe tem conseqüências enormes para o autoconhecimento do homem e sua práxis. Esta questão se revela, assim, uma questão fundamental, na qual está em jogo não só o conhecimento justo e adequado do ser-homem, mas, em última análise, a própria realização do homem enquanto tal. Neste sentido, mesmo que tudo se encaminhe para uma negação, o levantamento da questão de Deus se manifesta como momento necessário no processo de auto-realização do homem” (OLIVEIRA, M. A., op. cit., p. 21).

¹⁰ GONZÁLES, A. Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión. *Balances y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, p. 266.

A compreensão correta do discurso de Zubiri requer como ponto de partida o estudo de sua concepção da inteligência humana como inteligência senciente, da realidade como término formal da inteligência e do homem aberto à realidade¹¹.

A partir da concepção zubiriana acerca da inteligência e da realidade, poderemos compreender sua abordagem da realidade humana, desde a qual surge o problema teológico do homem. Em sua análise do problema de Deus¹², Zubiri centrar-se-á na experiência integral do homem, que se realiza na realidade e cuja realização “é o que de maneira sintética há de chamar-se *experiência teológica*”¹³. A proposta de Zubiri poderia ser definida como uma análise descritiva desta experiência ou dimensão teológica do ser humano, “que envolve formal e constitutivamente o *problema da realidade divina*”¹⁴.

Assim, apresentaremos, em primeiro lugar, os principais aspectos da filosofia zubiriana, sua abordagem da inteligência humana e sua metafísica da realidade (capítulo 1); em seguida, sua antropologia filosófica (capítulo 2); o problema de Deus propriamente dito, com a justificação intelectual da realidade divina (capítulo 3); e, finalmente, o problema do acesso do homem a Deus, ou seja, o problema da fé (capítulo 4).

¹¹ MILLÁS, J. M. *La realidad de Dios: Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, p. 391.

¹² ZUBIRI, X. El problema teológico del hombre. In: *Teología y Mundo*, p. 57: “O problema de Deus, enquanto problema, não é um problema qualquer, colocado arbitrariamente pela curiosidade humana, mas é a própria realidade humana em seu constitutivo problematismo”. Sobre o problema de Deus, afirma ZILLES, U. *O problema do conhecimento de Deus*, p. 9: “O problema de Deus é, em última análise, o problema do próprio homem e do sentido de sua vida. Se admitirmos a existência de Deus, a realidade tem um fundamento último e uma meta última. Se admito a hipótese da existência de Deus, encontro resposta para a frágil existência humana. Deus, então, não é só origem mas também o sentido de minha vida. Do ponto de vista puramente racional, é impossível rejeitar o ateísmo. Mas a afirmação de que Deus não existe também se apóia numa decisão anterior, não havendo argumento racional concludente para afirmar simplesmente a necessidade do ateísmo”. Quanto à estrutura, sem mencionar o riquíssimo conteúdo, esta obra de Zilles é particularmente interessante. Além da Introdução (p. 7-9), apresenta cinco capítulos: “I – O que mudou na colocação do problema?” (p. 11-16); “II – Caminhos racionais” (p. 17-37); “III- Caminhos não-racionais” (p. 39-57); “IV- Caminhos não exclusivamente racionais” (p. 59-79); “V- Ciência, Fé e Religião hoje” (p. 81-86). Ao responder como a ciência se relaciona com a fé e a religião, no Ocidente, hoje, diz Zilles: “O problema de Deus se coloca de maneira nova. Cada geração pergunta, sempre de um modo novo, pelo sentido da vida humana e do mundo como tal. Pelo fato de terem desmoronado antigas imagens de Deus, não se pode concluir que Deus não existe, nem que não mais seja necessário admitir aquele que dá sentido às coisas todas” (p. 81). Prosseguindo em sua reflexão, afirma: “A fé nunca é apenas uma questão da razão humana, mas do homem concreto: razão e coração, alma e corpo, em sua situação histórica, em sua dependência da tradição, autoridades e esquemas de pensar e de valores. Da mesma forma como não existe prova para provar a realidade da realidade, não existe prova lógica da realidade de Deus. A fé em Deus pode justificar-se perante a crítica racional. Trata-se de uma decisão como fundamento, por isso, racionalmente responsável. Mas a fé em Deus sempre está ameaçada pela dúvida e pela descrença” (p. 84). No parágrafo conclusivo, observa Zilles: “Em síntese, como homem de nosso século, pode-se dizer que é razoável e intelectualmente honesto afirmar que Deus existe. Pode defender-se, hoje, liberdade, democracia, ciência e até o socialismo sem necessidade de negar a Deus. Quem hoje crê em Deus deve lutar por fraternidade, justiça e progresso na ciência, sem limitar-se ao conhecimento científico. A fé, todavia, não se reduz a um simples problema da razão” (p. 86).

¹³ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

I – ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA ZUBIRIANA

A pequena biografia apresentada na Introdução nos mostrou as principais influências que o pensamento de Zubiri sofreu – escolástica, fenomenologia, ciências contemporâneas –, bem como o itinerário de sua obra filosófica, que culminou no tratamento do problema de Deus, passando pelos problemas da realidade e da inteligência. Conhecer, ainda que sucintamente, sua abordagem peculiar destes dois temas nos ajudará a penetrar no problema próprio deste trabalho. Primeiramente, vale a pena citar um importante trecho do prólogo à tradução em língua inglesa de NHD (de 1980), que nos dá como que um marco de compreensão da filosofia zubiriana:

A filosofia moderna, dentro de todas as suas diferenças, esteve montada sobre quatro conceitos que a meu modo de ver são quatro falsas substantivações: o espaço, o tempo, a consciência, o ser. Pensou-se que as coisas estão no tempo e no espaço, que são todas apreendidas em atos de consciência, e que sua entidade é um momento do ser. Agora bem, a meu modo de ver isto é inadmissível. O espaço, o tempo, a consciência, o ser, não são quatro receptáculos das coisas, mas tão-somente caracteres das coisas que são já reais. [...] As coisas reais não estão no espaço nem no tempo como pensava Kant (seguindo a Newton), mas são espaçosas e temporais, algo muito distinto de estar no tempo e no espaço. A intelecção não é um ato de consciência como pensa Husserl. A fenomenologia é a grande substantivação da consciência que corre na filosofia moderna desde Descartes. Entretanto, não há consciência; há tão-somente atos conscientes. Esta substantivação se havia introduzido já em grande parte da psicologia do final do século XIX. [...] A psicanálise conceituou o homem e sua atividade referindo-se sempre à consciência. Assim nos fala “da” consciência, “do” inconsciente, etc. O homem será em última instância uma estratificação de zonas qualificadas com respeito à consciência. Esta substantivação é inadmissível. Não existe “a” atividade da consciência, não existe “a” consciência, nem “o” inconsciente, nem “a” subconsciência; há somente atos conscientes, inconscientes e subconscientes. Mas não são atos da consciência nem do inconsciente nem da subconsciência. Heidegger deu um passo mais. Ainda que em forma própria

(que nunca chegou a conceituar nem a definir), levou a cabo a substantivação do ser. Para ele, as coisas são coisas em e pelo ser; as coisas são por isto entes. Realidade não seria senão um tipo de ser. É a velha idéia do ser real, *esse reale*. Mas o ser real não existe. Só existe o real sendo, *realitas in essendo*, diria eu. O ser é tão só um momento da realidade. Frente a estas quatro gigantescas substantivações, do espaço, do tempo, da consciência e do ser, tentei uma idéia do real anterior àquelas. Foi o tema de meu livro *Sobre la esencia* (Madrid, 1962): a filosofia não é filosofia nem da objetividade nem do ente, não é fenomenologia nem ontologia, mas é filosofia do real enquanto real, é metafísica. Por sua vez, a intelecção não é consciência, mas é mera atualização do real na inteligência senciente. É o tema do livro que acaba de aparecer, *Inteligencia Sentiente* (Madrid, 1980)¹⁵.

Trataremos agora, prescindindo das questões do tempo e do espaço, de desenvolver um pouco esta citação, de modo a irmos nos familiarizando com as principais noções zubirianas, desde as quais ele se aproxima da realidade de Deus. Entretanto, irei inverter seu trajeto, partindo de suas considerações sobre a inteligência humana em direção à realidade.

1.1 - A inteligência senciente

De Descartes a Kant, dirá Zubiri, o fundamento de toda filosofia é a crítica, o discernimento do que se pode saber. Para o filósofo basco, sem dúvida, a investigação sobre a realidade lança mão de alguma conceituação do que seja saber, mas não é menos certo que uma investigação sobre as possibilidades de saber não pode ser feita se não se apela a alguma conceituação da realidade. É impossível uma prioridade intrínseca do saber ou da realidade, mas ambos são congêneres. A presumida anterioridade crítica do saber não é senão uma espécie de timidez na arrancada do filosofar, como se alguém que quisesse caminhar passasse horas estudando o movimento dos músculos de suas pernas, provavelmente não daria um passo.

1.1.1 - A intelecção como ato: a apreensão

Para Zubiri, a filosofia moderna não começa com o saber sem mais, mas com o modo do saber chamado conhecimento. Entretanto, nos dirá, o conhecimento não repousa sobre si

¹⁵ ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*. 6ª ed. Madrid: Editora Nacional, 1974. [Con el prólogo a la traducción inglesa (1980)]. Disponível em <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/nhdcontents.htm>.

mesmo; o primário do conhecimento está em ser um modo de intelecção: a epistemologia pressupõe uma “noologia”. Ao longo de sua história, a filosofia teria estudado os atos de intelecção (conceber, julgar...) separando-os dos dados que os sentidos nos dão: inteligir é posterior a sentir e esta posteriorização é uma oposição (desde Parmênides); mas não se teria dito o que é inteligir nem sentir. O que Zubiri propõe é analisar a índole do ato de intelecção. Segundo Zubiri, as filosofias grega e medieval teriam considerado inteligir e sentir como atos de duas faculdades, passando do ato à faculdade sem uma análise atenta do próprio ato de inteligir. Já a filosofia moderna, desde Descartes, teria realizado uma passagem dentro do próprio ato da intelecção, considerando o inteligir e o sentir como maneiras distintas de dar-se conta das coisas, como dois modos de consciência, e acabou substantivando o “dar-se conta” e transformando a consciência no que Zubiri chamou uma “superfaculdade”, o que implicou duas idéias: a consciência é algo que executa atos e o formalmente constitutivo do ato de intelecção é o “dar-se conta”. Porém, nos dirá um dos comentadores do filósofo basco, “o homem está radicalmente imerso não no tipo de conhecimento abstrato fornecido por uma faculdade, mas no ato de intelecção, como momento da inteligência”¹⁶. O que isso significa?

Para Zubiri, o dar-se conta é dar-se conta de algo presente à consciência e este estar presente não é determinado pelo dar-se conta. Eu me dou conta de algo que já está presente. A filosofia moderna teria atentado apenas para o dar-se conta, ao passo que as filosofias grega e medieval teriam pretendido explicar a “apresentação” como uma atuação da coisa sobre a faculdade de inteligir. Mas a intelecção, para Zubiri, não é ato de uma faculdade nem de uma consciência, mas um ato de “apreensão”, o que seria um fato: o de que “estou” me dando conta de algo que me “está” presente. A apreensão é o ato apresentante e consciente. A filosofia teria oposto o inteligir ao sentir, sem se fazer questão do que é inteligir e limitando-se a estudar os diversos atos intelectivos. O mesmo teria ocorrido com o sentir.

Na análise zubiriana, a intelecção é um ato de apreensão e este caráter pertence também ao sentir. A apreensão sensível e a apreensão intelectual têm frequentemente o mesmo objeto, de modo que para determinar o que é precisamente o inteligir, é necessário analisar a diferença entre o inteligir e o sentir como uma diferença modal dentro da apreensão de um mesmo objeto. A apreensão sensível é comum ao homem e ao animal. Trata-se de compreender a intelecção humana em contraste com o “puro sentir” animal.

¹⁶ FERNÁNDEZ TEJADA, J. *A ética da inteligência em Xavier Zubiri*, p. 144.

“Sentir”, para Zubiri, é um processo que tem três momentos essenciais: o “momento de suscitação”, que é o que desencadeia uma ação animal; o “momento de modificação tônica”, pelo qual a suscitação modifica o tom vital do animal; e o “momento de resposta”. Estes três momentos em sua essencial e indissolúvel unidade são o que constitui o sentir. E esta unidade é o que constitui o específico da animalidade.

O que suscita o “processo senciente” é a apreensão do “suscitante”, que tem dois aspectos: determina o processo senciente em seu momento de modificação e resposta; e sua estrutura formal própria, que desencadeia o processo do sentir. A apreensão sensível consiste formalmente em ser apreensão impressiva; a “impressão” é o formalmente constitutivo do sentir. A filosofia não teria reparado nesta “impressividade” ou o fez sem uma análise de sua estrutura formal, limitando-se a descrever as distintas impressões. A impressão tem três momentos: a “afecção” do senciente pelo sentido; o “momento de alteridade”, de apresentação de algo outro – que Zubiri chama “nota”– em afecção; e a “força de imposição” com que a nota presente na afecção se impõe ao senciente. A unidade intrínseca destes três momentos constitui a impressão. As filosofias clássica e moderna não teriam atentado mais que para a afecção.

O que especifica os distintos modos de apreensão sensível são os distintos modos de alteridade. A alteridade nos faz presente o outro “enquanto outro”, com um conteúdo próprio. A nota é algo que “fica” ante o senciente como algo outro, independente. Ela não só tem um conteúdo, mas um modo de “ficar” na impressão. Este momento é chamado por Zubiri de “formalidade”, o modo como o conteúdo “sentido” é independente e autônomo do senciente em cuja impressão fica. Este ficar depende da “habitude” do animal, que é o modo diferente com que “se enfrenta com as coisas”. A formalidade é o término de uma habitude. A habitude está para a formalidade assim como os receptores do animal estão para o conteúdo. A autonomização do conteúdo, ou seja, a modulação da formalidade, da independência, é chamada “formalização”¹⁷. Os modos de apreensão sensível distinguem-se pelos modos da formalização e são essencialmente dois: sentir a “estimulidade” e sentir a “realidade”.

¹⁷ Em Zubiri, a formalização não é a idéia kantiana da forma sensível; esta consistiria em ser “informação”, mas a formalização é anterior a toda informação espaço-temporal; só na medida em que há formalidade, autonomia, poder-se-ia falar em ordenação espaço-temporal. Também não é a idéia de *gestalt*, configuração total do percebido por oposição às sensações elementares; as próprias notas elementares são algo formalizado e a formalização diz respeito à autonomização e não à configuração, a qual é resultado da primeira.

Quando a impressão só consiste em ser determinante do processo, temos um primeiro modo de apreensão sensível. A impressão que determina por afecção o processo de resposta é o “estímulo”. Quando esta afecção é meramente “estimulante”, suscitante, é afecção do mero estímulo enquanto tal. Por exemplo, quando dizemos: “o calor esquenta”. O calor é mero estímulo, algo que é tão-somente determinante térmico de uma resposta. No momento de alteridade, a nota apreendida como “outra” que a afecção, se faz presente numa “formalidade de estimulidade”. Sua alteridade consiste somente em suscitar uma resposta, constitui um “signo”¹⁸. O apreendido fica como independente do animal, mas só como “signo objetivo”, que se impõe ao animal. De sua objetividade recebe sua força de imposição. Apreender as impressões, os estímulos, como meros signos objetivos, é o que constitui o “puro sentir”. Neste puro sentir a impressão sensível é “impressão de estimulidade”. A alteridade da nota pertence ao processo senciente e se esgota nele.

Além da apreensão de estimulidade, própria do animal, o homem, nos seus chamados “sentidos”, possui outro modo de apreensão. Trata-se de uma apreensão sensível, ou seja, impressiva, mas que se distingue modalmente: “No novo modo de apreensão, se apreende o calor como nota cujos caracteres térmicos lhe pertencem ‘em próprio’”¹⁹. Não se trata de que os caracteres sejam propriedades, de que sejam caracteres de um sujeito chamado calor, mas de que sejam o próprio calor. “Em próprio” significa a pertença a algo. Então, o calor não somente esquenta, mas “é quente”. “É” não significa ser, mas indica que o calor tem os caracteres “como próprios”. Já não é mais uma alteridade pertencente “signitivamente” ao processo senciente, mas que pertence ao calor por si mesmo, o qual agora não é signo de resposta, mas quente *de suyo*²⁰. A nova formalidade é “formalidade de realidade ou reidade”.

Não se trata de uma idéia de realidade “em si” como uma coisa real no mundo independente de minha percepção (“realismo ingênuo”). Não vamos além do apreendido, o que interessa é o modo como o apreendido “fica” na apreensão. A formalidade de realidade é algo em virtude do qual o conteúdo é o que é “antes” de sua apreensão. Esta estrutura é o que força a falar não só de minha apreensão do real, mas da realidade do apreendido em

¹⁸ Para Zubiri, signo não é sinal, que é algo cujo conteúdo é apreendido por si mesmo e que, além disso, sinaliza; nem é significação, própria tão somente da linguagem. Só o homem tem significações, assim como só o animal tem signos, mas ambos têm sinais – o animal sinais signitivos e o homem sinais reais ou realidades sinalizadoras.

¹⁹ ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, p. 55.

²⁰ A expressão “*de suyo*” significa algo que pertence à coisa “por direito”, “como própria”. Por sua expressividade e porque, em Zubiri, se trata de um termo técnico, optamos por mantê-la em espanhol.

minha apreensão. Não é um salto do percebido ao real, mas da realidade em sua dupla face de apreendida e de própria em si mesma.

No animal a afecção é meramente estimulante; no homem o que afeta é “afecção real”, presente como algo “outro”, com um conteúdo comum ao da apreensão animal, mas que fica como algo “em próprio”, e não como “notificante”. O calor, por exemplo, é algo *de suyo*, anterior a seu estar presente no sentir. O presente é algo apreendido como sendo anterior a seu apresentar-se. O calor esquenta porque “já” é quente. O apreendido se impõe com uma força nova: a “força de realidade”. A impressão é “impressão de realidade”. Nesta apreensão apreendemos impressivamente a realidade do real. Zubiri a chama “apreensão primordial de realidade”, na qual a formalidade de realidade está apreendida diretamente, não através de representações, por exemplo: “A inteligência senciente de que nos fala Zubiri, como a luz e o intelecto agente de Aristóteles, é um ato no qual se nos faz visível a realidade das coisas. [...] É o meio diáfano no qual conhecemos imediatamente as coisas”²¹. Esta apreensão é primordial porque nela se funda toda outra apreensão de realidade; ela nos instala no real.

1.1.2 - A estrutura da apreensão de realidade: intelecção senciente

O momento de impressão qualifica o ato apreensor como ato de “sentir” e o momento de realidade qualifica-o como um ato de “inteligir”, que consiste em apreender algo como real. Sentir e inteligir são dois momentos de algo uno: a apreensão de realidade. A intelecção é senciente, ou seja, sente a realidade²², e o sentir é intelectivo. O ato de inteligir não é completo independentemente do ato de sentir. Ambos constituem um ato uno²³. O que há de ser oposto não é o sentir e o inteligir, mas o inteligir e o puro sentir animal. Há apenas um ato, com dois momentos: o momento senciente é “impressão”, o momento intelectivo é “de realidade”. Esta unidade (entre intelecção e sensibilidade) não é uma síntese, como seria para Kant, mas é estrutural: o sentir sente a realidade, o inteligir entende o real impressivamente.

²¹ FLÓREZ MIGUEL, C. Razón y inteligencia en Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, v. 1, 1998, p. 21.

²² O autor contrapõe sua “inteligência senciente” ao “sensualismo”, o qual reduziria o inteligido a conteúdos de impressão.

²³ O inteligir e o sentir, separados, são “potências”. Potência, para Zubiri, é um modo de fazer possível algo. A inteligência, irredutível ao puro sentir, não está facultada a produzir seu ato sozinha; precisa estar unida ao sentir.

Na concepção de dois atos, temos uma “intelecção do sensível”, ou uma “inteligência concipiente”, conforme Zubiri. Seu objeto primário é o sensível, são os dados dos sentidos. Estes são dados pelos sentidos “à” inteligência, que tem como ato formal o conceber e o julgar. Na concepção unitária de Zubiri, ou seja, na “inteligência senciente” ou “sentir intelectual”, o objeto primário é a realidade, que é dada pelos sentidos “na” inteligência, que tem como ato formal a apreensão de realidade.

A impressão de realidade nos é dada por distintos sentidos. Zubiri nos oferece uma lista de onze sentidos: visão, audição, olfato, contato-pressão (tato), gosto – os cinco tradicionais –, sensibilidade labiríntica e vestibular, calor, frio, dor, cinestesia (sensibilidade nos movimentos) e cenestesia (sensibilidade visceral). Como cada sentido me apresenta a realidade de forma distinta, há diversos modos de impressão de realidade. A diferença radical dos sentires não estaria nas qualidades que oferecem, mas nas distintas formas de apresentar a realidade. Para a filosofia, a coisa sentida teria sempre sido considerada como “diante de mim”, mas, como veremos, este é apenas um dos modos de apresentação da realidade.

A vista apreende a coisa real como algo “diante” de mim, segundo sua configuração. O ouvido apresenta a coisa como “notícia”: a coisa sonora não está incluída na audição, mas o som nos remete a ela (apresentação “notificante”). No olfato, a realidade se apresenta como “rastros”. No gosto a coisa está presente como realidade possuída; a realidade é “fruível”. No tato a coisa está presente sem *eidos* nem gosto, como “nua apresentação da realidade”. Na cinestesia, não tenho presente a realidade, nem sua notícia, etc., mas a realidade se apresenta como algo em “direção” (apresentação “direcional”). No calor e no frio, a realidade se apresenta como “temperante”. Na dor e prazer a realidade é “afetante”. O sentido de orientação me dá a realidade como “posição”, como algo centrado. A cenestesia nos dá que a realidade apreendida é nossa própria realidade; em virtude deste sentir o homem está em si mesmo – é o que Zubiri chama intimidade –; a cenestesia é o sentido do “mim”.

Aos distintos modos de apresentação, correspondem modos de intelecção e inteligibilidade. Na visão a intelecção é “vidência”. Na audição, intelecção é “auscultar”. No gosto, é “apreensão frutiva” – não se trata da fruição consecutiva à intelecção, mas do fruir como modo de intelecção (lembremo-nos de que saber e sabedoria são etimologicamente sabor). No tato, intelecção é “apalpar”. No olfato, é “rastrear”. Na cinestesia a intelecção é

uma “tensão dinâmica”. Também inteligimos a realidade “atemperando-nos” a ela e estando “afetados” por ela. Na sensibilidade labiríntica e vestibular, a intelecção é “orientação” na realidade. Na cenestesia, a intelecção é “intimação” com o real, penetração íntima no real – não se trata de uma intimação consecutiva à apreensão, mas a intimação mesma é o modo de apreender a realidade.

Os diversos sentidos não estão justapostos, mas se recobrem total ou parcialmente. Por exemplo: a vista me dá a realidade “ante” mim. O tato me dá a “nua” realidade. Ao se recobrirem estes dois sentidos, eu tenho “a nua realidade diante de mim”. Há um modo de presença do real cuja importância é enorme: a “presença direcional” do real. Recobrindo os outros sentidos, a “direção” determina modos específicos de intelecção, que sempre me lançam ao real “além” do apreendido. Recobrindo a cinestesia, a direção me lança dentro de meu próprio estar em mim. Esta intelecção de minha própria intimidade em seu interior é a “reflexão”²⁴. Cada modo está nos demais como momento estrutural de todos. Não há prerrogativa de nenhum modo. Há certamente realidades que não podem ser apreendidas por todos os sentidos. Aqueles modos nos quais uma realidade não nos é presente, são modos dos que estamos privados. Um cego de nascença, por exemplo, não é que apenas não veja as cores, mas jamais vê as coisas “ante” ele. Na apreensão de realidade cada sentido contribui não só com a qualidade sensível, mas também com seu modo próprio de apreendê-la como realidade.

O sentir não está constituído pela diversidade qualitativa, mas pela unidade de apresentação do real, pela unidade do momento de formalidade. A impressão de realidade é sempre “inespecífica”. A formalidade não é uma qualidade a mais, transcende todos os conteúdos, tendo uma “estrutura transcendental”. A transcendentalidade é a face positiva da inespecificidade negativa. O que é transcendental é o que constitui o objeto formal da inteligência, a realidade presente em impressão. “Trans” não significa “estar além” da apreensão; neste caso a apreensão seria do “transcendente”. “Trans” é um caráter interno ao apreendido, não nos tira dele, mas nos submerge nele. A impressão não é do transcendente, mas “impressão transcendental”. O apreendido em impressão de realidade é, enquanto realidade, “mais” que o que é como colorido, sonoro, etc..

²⁴ De um modo geral, na História da Filosofia, a reflexão passou a ser considerada o ato primário da intelecção, mas ela pressupõe um prévio “estar em mim”, não sendo, portanto, um ato intelectual primário.

A transcendentalidade, este “mais”, não é o momento em que todas as coisas coincidem – transcendentalidade como “comunidade”²⁵. O transcendental é algo próprio do término formal da intelecção, a realidade; não é transcendental à realidade, mas “nas” realidades. Não se conceitua o transcendental em função daquilo para o qual transcende, mas em função daquilo desde o qual se transcende. É algo que se estende desde a formalidade de realidade de uma coisa à formalidade de realidade de outra coisa; não é comunidade, mas “comunicação”, não causal, meramente formal. Esta transcendentalidade tem quatro momentos.

O primeiro momento é o de abertura: a formalidade de realidade é, enquanto de realidade, algo aberto, ao menos ao conteúdo. Por ser aberta a formalidade, é que a coisa real é mais que seu conteúdo atual. Realidade não é o caráter do conteúdo já concluso, mas formalidade aberta. Quando dizemos “realidade”, deixamos em suspenso a frase, que deve ser completada por “de algo”. Por ser aberta, a formalidade de realidade pode ser a mesma em distintas coisas reais: estas estão inscritas na mesmidade numérica da formalidade de realidade, sendo assim, “realidades outras” e não “outras realidades”. Como a realidade é formalidade aberta, só é realidade respectivamente àquilo a que está aberto: a “abertura respectiva” é o segundo momento da transcendentalidade. Ao ser assim respectivamente aberta a realidade faz “seu” o conteúdo: terceiro momento da transcendentalidade, o momento da “suidade”. Finalmente, a abertura não é respectiva só ao conteúdo; o conteúdo real não é só realidade sua, mas é pura e simplesmente real “na” realidade. A realidade está aberta a ser um momento do mundo²⁶: o quarto momento da transcendentalidade é a “mundanidade”. Recapitulando: a formalidade de realidade é *abertura respectiva suiificante e mundificante*.

A formalidade de realidade envolve transcendentalmente seu conteúdo, que já não é mais mero conteúdo, senão “tal” realidade, que Zubiri chama de *talidade* do real: trata-se da função *talificante*. Por outro lado, o próprio conteúdo é aquilo que permite à formalidade de realidade ser “realidade” em toda sua concreção; o real não é apenas “tal” realidade, mas “realidade” tal: é a função “transcendental”, que envolve o conteúdo fazendo dele uma forma e um modo de realidade.

²⁵ Para a filosofia clássica, a partir de Parmênides, todas as coisas coincidiriam em “ser”, que seria, para Platão, o gênero supremo e, para Aristóteles, o conceito supremo. Para a filosofia moderna, desde Kant, todas as coisas coincidiriam em ser objeto.

²⁶ Mundo não é o conjunto das coisas reais. Aquilo que conjunta as coisas reais é um momento físico das coisas reais mesmas.

1.1.3 - A índole essencial da intelecção senciente

Pode pensar-se que o estar presente do inteligido na intelecção é um “estar posto” (Kant), ou ser término intencional da consciência (Husserl), ou ainda ser desvelação (Heidegger). Mas em todas estas formas, o inteligido “está presente” na intelecção. Ainda que estivesse por posição, por intenção ou por desvelação, o “estar presente” do “posto”, do “intencionado” e do “desvelado” não é formalmente idêntico à sua posição, à sua intenção e à sua desvelação. O posto “está” posto, o intencionado “está” intencionado e o desvelado “está” desvelado.

Trata-se de investigar a índole desde “estar”. O que está presente na intelecção senciente é a realidade. A este “estar” presente da realidade, Zubiri denomina “atualidade”, que não é o caráter de “ato” de algo, no sentido aristotélico (que na terminologia zubiriana chama-se *atuidade*), mas o caráter de “atual”, que alude a uma espécie de presença “física” do real. É o estar presente de algo “desde si mesmo” em algo. O essencial não é a “presentidade”, mas o “estar”. Intelecção é atualidade, é “estar presente” na intelecção. O real, ao estar inteligido, está em atualidade.

A atualidade não é relação nem correlação. A intelecção não é uma relação do inteligente com as coisas inteligidas. A relação é algo que se estabelece entre o inteligente e a coisa já inteligida; a atualidade é o estabelecimento dos relatos, é um tipo de “respectividade”. A atualidade funda-se na realidade intelectivamente apreendida; a apreensão intelectual é atualidade “da” realidade: “Em toda intelecção temos *realidade* que é atual, e que em sua *atualidade* nos está presente”²⁷ e não em sua própria realidade mundanal, como nas filosofias grega e medieval. A coisa fica em mera atualidade.

A intelecção apreende o real impressivamente e a apreensão das qualidades sensíveis é uma apreensão de qualidades reais. Estas qualidades são “impressões” nossas e a impressão não é só afecção, mas também apresentação de algo outro. As qualidades são sensíveis porque apreendidas em impressão e reais porque são *de suyo*. Que sejam impressões nossas não significa que não sejam reais. A realidade não é uma “zona” de coisas além de nossas impressões, não é um estar “além” da impressão, mas é mera formalidade. Não precisamos distinguir entre a realidade e nossas impressões, mas entre duas maneiras de ser real: na impressão e além da impressão, podendo haver, inclusive,

²⁷ ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, p. 146.

realidades que sejam reais apenas na impressão. O real além não é real por ser além, mas por ser *de suyo* algo além. É o real em impressão de realidade o que nos está levando para um “além” do percebido. As qualidades sensíveis não são reais além da percepção, mas são reais na percepção. O que a elas possa corresponder de realidade além do percebido é algo que só pode ser inteligido fundando-nos na realidade dessas qualidades “na” percepção. Averiguar o que sejam estas qualidades no mundo além do sentido é, para Zubiri, a tarefa da ciência²⁸.

Pelo que tem de intelectual ou de senciente, a intelecção é mera atualidade do apreendido como real. Mas ao estar presente o inteligido, por exemplo, eu não apenas “vejo esta coisa”, mas “estou vendo esta coisa”. Esta unidade do estar presente a coisa e do estar presente minha visão é uma mesma atualidade. O inteligido é distinto da intelecção: há duas coisas atuais distintas numa só atualidade. Assim, a essência completa da intelecção senciente é: “na mera atualidade da coisa e do inteligir se atualizam, pela identidade numérica de sua atualidade, a intelecção e o inteligido como duas realidades

²⁸ A realidade das qualidades sensíveis parece estar em contradição com a ciência moderna; afirmá-la seria *realismo ingênuo*. Mas a ciência entende por realidade que estas qualidades sejam reais independentes da percepção sensível, o que não é correto. Realidade é formalidade do *de suyo* e esta formalidade no percebido é um *prius* a respeito de sua percepção. Realidade não é ser real além do percebido. Para serem percebidas, as coisas do mundo atuam sobre os órgãos dos sentidos e nesta atuação se modificam as notas físicas não só dos órgãos, mas das coisas mesmas. As qualidades sensíveis são a maneira real como estas coisas além da percepção são realidades “nela”. Que sejam resultados de uma atuação, é algo indiferente para a intelecção enquanto tal; esta é mera atualização ainda que o atualizado proceda de uma atuação. É claro que se desaparecesse o órgão desapareceria a atuação e desapareceriam realidades, como por exemplo, as cores, que são reais na percepção, mas não além da percepção. Consideradas desde as coisas reais além da percepção, as qualidades são a maneira real como as coisas reais estão realmente presentes na percepção; elas pertencem à coisa, mas só nesse fenômeno que chamamos percepção. Seria realismo ingênuo afirmar que as qualidades sensíveis são reais além da percepção e fora dela. Mas também é um subjetivismo ingênuo declará-las simplesmente subjetivas. Não há possibilidade alguma de estabelecer a correspondência entre as qualidades sensíveis e as coisas reais, se se começa por afirmar que aquelas são qualidades subjetivas. Como a inteligência poderia saltar do sensorial à realidade? A ciência seria apenas um sistema coerente de conceitos objetivos, mas não uma apreensão de realidade. Os conceitos devem apoiar-se na realidade sentida. Não há causalidade nenhuma que possa levar do puramente subjetivo ao real. Este realismo crítico é uma concepção pseudo-realista. As realidades na percepção e além dela são idênticas em ser *de suyo*; o que é distinto é o conteúdo. Não se trata de que o conteúdo perceptivo não seja real, mas de que sua realidade é insuficiente, levando-nos assim da realidade percebida à realidade além da percepção. Por isso a zona além da percepção é sempre problemática. A realidade apreendida nesse modo de sentir que é o sentir a realidade “em direção” nos lança para o real além do percebido. Ir ao real além da percepção é inexoravelmente necessário; toda qualidade é percebida em um “direcionamento”. O ponto de partida da afirmação do real além da percepção é o real percebido. Tudo o que a ciência afirma do mundo físico só está justificado como explicação do percebido enquanto real “na” percepção. As ondas eletromagnéticas ou seus fótons, por exemplo, são necessários para a cor percebida; aquelas não ficam fora da qualidade percebida, são a realidade desta qualidade “dentro” dela. A cor “é” a onda percebida. As qualidades sensíveis são a realidade perceptiva do que cosmicamente excede delas. Na realidade direcionalmente apreendida o que é *de suyo* é problema: o problema de qual seja a estrutura mesma do que é *de suyo*.

distintas”²⁹. Meu próprio ato de intelecção é uma realidade, atualizada na mesma atualidade da coisa que vejo: assim estou em mim. Se não fosse assim, eu teria uma idéia de minha intelecção, mas não um “estar realmente” inteligendo-me em minha realidade. Este estar em mim não é resultado de voltar sobre meu ato; eu volto porque já estou em mim. A possibilidade de introspecção se funda na atualidade comum da coisa e de minha intelecção.

Nesta atualidade comum, está presente a coisa “na” intelecção e a intelecção “na” coisa; a intelecção fica co-atualizada. A atualidade comum tem antes de qualquer coisa este caráter de “com”, e logo em seguida este caráter de “em”. E ainda, esta atualidade comum é atualidade “da” coisa e “da” intelecção; toda atualidade é atualidade “do” real: seu terceiro caráter é o “de”. “Com”, “em” e “de” são três aspectos de uma mesma atualidade comum, cada um fundando-se no seguinte.

Ao ficar inteligida a coisa real, fica co-inteligida a intelecção senciente. Se chamamos ao inteligir ciência, esta intelecção comum como atualidade intelectual não será apenas ciência, mas “consciência”: “Consciência é co-atualidade intelectual da intelecção mesma em sua própria intelecção”³⁰. A consciência é radical e formalmente senciente e não é formalmente “introspecção”, que é tão só um modo de consciência: a consciência do ato de entrar em si mesmo, que se funda no estar em si mesmo. A “consciência-de” se funda na “consciência-em”, que está fundada no “com” radical, no “com” impressivo da intelecção senciente. A filosofia moderna, segundo Zubiri, partiu da “consciência-de”, e assim teria cometido um duplo erro: identificou “consciência” e “consciência-de”; e intelecção e consciência, com o qual intelecção seria “dar-se conta de”.

A atualidade comum não é resultado, é raiz da subjetividade; ela conduzirá, enquanto atualidade da intelecção, a descobrir e conceituar a inteligência e tudo o que costuma chamar-se “sujeito”. A essência da subjetividade não é, para Zubiri, ser um sujeito de propriedades, mas, por assim dizer, “ser mim”. A intelecção senciente é a constituição mesma da subjetividade, é a abertura do âmbito do “mim”. Sujeito e objeto não se integram na intelecção senciente, mas é esta que se desintegra em sujeito e objeto.

Passaremos a considerar agora, de modo mais breve, os modos ulteriores da intelecção – o logos senciente e a razão senciente –, bem como o problema da realidade em e por si mesma, e não como atualizada na inteligência.

²⁹ Ibid., p. 156.

³⁰ Ibid., p. 161.

1.1.4 - Os modos ulteriores da intelecção: *logos* e razão

Temos então que inteligir é ter em nossa inteligência o real. A realidade não é algo a que se tenha de ir, mas algo em que já se está; não é algo que necessite ser justificado para a inteligência.

Cada coisa real não é só respectiva ao inteligir, mas a outras coisas reais. Realidade é formalidade aberta a seu próprio conteúdo e à realidade de outras coisas reais. Se não fosse pela respectividade, a apreensão do real não daria lugar à pergunta de que é em realidade a coisa real, porque teríamos uma apreensão exaustiva. O real aberto transcendentemente em “direção” é o que determina os modos ulteriores de intelecção.

A intelecção é formalmente apreensão direta, imediata e unitária do real, e a unidade destes três momentos constitui que o apreendido o seja em e por si mesmo. Toda intelecção está montada sobre esta intelecção do real em e por si mesmo. A ulterioridade consiste em “inteligir o que é ‘em realidade’ o já apreendido ‘como real’”³¹. Só porque é insuficiente a apreensão de algo como real é porque temos que inteligir o que esse real é em realidade. Nos modos ulteriores de intelecção o conteúdo do apreendido se faz imensamente mais rico. Entretanto, não é o conteúdo que constitui a essência formal da intelecção e, neste sentido, a apreensão primordial é mais rica e é a intelecção por excelência. Só referidos à apreensão primordial os modos ulteriores são intelecções do real: “A apreensão ulterior é a expansão do real apreendido já em apreensão primordial como real”³².

A abertura da coisa apreendida como real a outras coisas reais também apreendidas constitui o que Zubiri denomina “campo de realidade”. Inteligir o que a coisa real é em realidade é inteligi-la como momento do campo de realidade, como respectiva a outras coisas do campo. Mas a formalidade de realidade está aberta a ser momento “da realidade”, está “transcendentemente” aberta ao que Zubiri chama “mundo”. “Respectividade campal” e “respectividade mundanal” são duas dimensões da respectividade do real enquanto tal.

O campo de realidade não é extrínseco à realidade das coisas, mas é um momento campal seu. Como o momento de realidade das coisas nos é dado pelas coisas mesmas em

³¹ Ibid., p. 266.

³² Ibid., p. 267.

impressão de realidade, o campo de realidade está determinado pelas coisas reais e não só pela unidade de meu ato perceptivo. A realidade é formal e constitutivamente aberta a um campo. Entre uma coisa real e o campo de realidade há uma respectividade cíclica, como no campo eletromagnético ou gravitacional. Ademais, o real é um momento da pura e simples realidade, e na sua imensa multiplicidade tem uma unidade como realidade mundanal. Esta unidade constitui o “mundo”. Cada coisa é real em e por si mesma e é realidade campal e mundanal.

O inteligido como real pode ser inteligido ulteriormente segundo ele é “em realidade”, ou seja, a respeito de outras coisas reais, no campo de realidade. O *logos* é a intelecção do que o real é em sua realidade campal, desde outras coisas reais; trata-se de um enriquecimento do conteúdo da apreensão primordial. Ao *logos* pertence a “simples apreensão” e a “apreensão judicativa”. O *logos* não amplia a realidade, mas enriquece seu conteúdo.

Há outro modo de intelecção: a intelecção do real como momento do mundo, que se apóia na intelecção do real como campal, no *logos*. Não é um raciocínio, mas uma “marcha” desde a realidade campal até a realidade mundanal; marcha irreduzível ao *logos*, e que constitui a “razão”, “marcha transcendental” para o mundo, para a “pura e simples realidade”. A razão não tem que obter a realidade, mas já nasce e marcha nela.

As seguintes palavras de Roberto Hernández resumem bem o objetivo da noologia zubiriana:

toda a filosofia da inteligência zubiriana consiste no intento de separar a inteligência senciente ou apreensão primordial de realidade de seu ulterior momento lógico-lingüístico. A inteligência senciente tem a ver com a apreensão de uma coisa enquanto que realidade, e isso é sempre prévio e radical a todo raciocínio e cálculo, isto é, a uma inteligência pensante³³.

1.2 - A realidade

Como vimos, realidade é formalidade de alteridade do apreendido sencientemente, que fica na apreensão como algo “em próprio”: “A realidade [...] é a coisa como algo *de suyo*. A coisa se atualiza na inteligência, se nos apresenta intelectivamente, como sendo *de*

³³ HERNÁNDEZ, R. Filosofía, actualidad y inteligencia en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, v. 2, 1999, p. 61.

suyo ‘antes’ de estar-nos presentes”³⁴. Há uma anterioridade formal do apreendido a respeito de seu estar apreendido: é o que Zubiri chama *prius*. Assim, “a formalidade de realidade nos instala no apreendido como realidade em e por si mesma [...]. O ‘*de suo*’ constitui, pois, a radicalidade da coisa mesma como real e não somente como alteridade”³⁵.

Realidade não é, para Zubiri, “existência”; a existência não é formalmente um momento da realidade do apreendido. A existência compete à coisa real *de suo*; seu momento de existência está fundado em seu momento de realidade. O que constitui formalmente a realidade não é o existir, mas o existir *de suo*. O formalmente apreendido em inteligência senciente é o que é *de suo*, não o que é “existente”. A inteligência concipiente não se ateuve ao momento do *de suo* e assim teria feito uma metafísica da “realidade como existência”.

A formalização é o que constitui o modo de alteridade do conteúdo apreendido; é autonomização deste conteúdo, a qual tem dois momentos: independência do mesmo a respeito do apreensor e a respeito de outras coisas apreendidas. A este segundo momento Zubiri denomina momento de “unidade fechada” do apreendido. Quando estes dois momentos são da formalização de realidade, o apreendido caracteriza-se como “o real”, algo *de suo* “independente” e “uno”.

As notas apreendidas são a “constituição” do real. Seu primeiro caráter é ser “constitucional”. Não temos aqui um conceito teórico, mas um momento da apreensão impressiva mesma. O conteúdo tem capacidade para ser *de suo*, capacidade de “constitucionalidade”, que Zubiri denomina “suficiência constitucional”. O real como constitucionalmente suficiente é o que Zubiri chama realidade substantiva, “substantividade”, que é assim, suficiência para ser *de suo*³⁶.

As notas constitucionais podem ser fundadas em outras ou ser “constitutivas”, repousando sobre si mesmas. Estas últimas constituem o subsistema radical da substantividade, são sua “essência”, que é o sistema de notas necessárias e suficientes para que uma realidade substantiva tenha suas demais notas constitucionais.

³⁴ ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*, p. 394-395.

³⁵ Id., *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, p. 191.

³⁶ A substantividade de Zubiri não é a “substancialidade” aristotélica. Para Aristóteles, a substância seria um sujeito de propriedades essenciais e o que Zubiri chama de notas seriam acidentes, realidades insubstantivas. Para Zubiri, Aristóteles não teria atentado para o fato de que há substâncias insubstantivas, como por exemplo, as ingeridas pelo organismo, que perdem sua substantividade, mas não sua substancialidade, tornando-se notas do mesmo.

Cada nota apreendida tem suficiência constitucional (substantividade elementar); mas geralmente o conteúdo apreendido é uma constelação de notas, em que todas têm a mesma formalidade de realidade: o que é real é o conjunto inteiro. Cada nota tem uma “posição” no conjunto, é “nota de” todas as demais. É o que Zubiri chama “estado construto”. Toda nota é real apenas em unidade com outras notas reais. O conjunto é a unidade posicional e construta de suas notas: é “sistema substantivo”.

A unidade do sistema constitui sua “interioridade” (mas não algo oculto por baixo das notas). As notas são a “projeção” da unidade, são sua “exterioridade”. O real é “substantividade estrutural e dimensional”: a “dimensão” é a atualidade da interioridade do sistema na exterioridade de sua estrutura. Assim, o real é, desde a inteligência senciente, uma substantividade dimensional.

O real não é “coisa”, mas algo “em próprio”. As notas não são “acidentes inerentes” a um “sujeito substancial”, nem “predicados de um objeto”, mas momentos constitucionalmente “coerentes” em um sistema construto substantivo.

Toda coisa real – nota elementar ou sistema substantivo – tem dois momentos: o de ter tais notas – *talidade* – e o de ter “forma de realidade” e “modo de (implantação na) realidade”, pelo qual as coisas reais não diferem só por suas notas, mas sobretudo pelo modo como essas notas são suas. Por este segundo momento, aberto, o real é “mais” do que é pelo conteúdo.

Todo real é “respectivo”. A respectividade remete cada coisa real a outra. Toda coisa real por sua respectividade é real em função de outras coisas reais. É o que Zubiri denomina a “funcionalidade” do real, que não é necessariamente causalidade, a qual será apenas um modo de funcionalidade³⁷. Cada coisa real é constitutivamente aberta para outras coisas reais, assim como cada forma de realidade e cada modo de realidade estão aberto a outras formas e modos.

Segundo Zubiri, há três formas de realidade: o mero “ter em próprio” as notas (um mineral, por exemplo), o “auto-possuir-se” (os viventes) e o “ser pessoa” (o ser humano, que é seu enquanto “sua” realidade, por possuir inteligência senciente). O “ser” é a atualidade primeira e radical do real. O real é atual na “respectividade mundanal”. Ser é atualidade mundanal, é algo ulterior à realidade, e esta ulterioridade tem uma estrutura formal própria: é a “temporeidade”. Não se trata de posterioridade cronológica, mas

³⁷ Zubiri relaciona e explica vários modos de funcionalidade em *Inteligencia y logos* (p. 36-37), como por exemplo: sucessão, coexistência, posição, espaciosidade e espacialidade etc.

posterioridade puramente formal. A ulterioridade pertence ao real *de suyo*. O ser é o ser da substantividade, não há “ser substantivo”, mas “ser do substantivo”. Ser é algo fundado na realidade. Todo real “é”, mas por já ser “real”. A ulterioridade do ser está “co-sentida” ao sentir a realidade. Ao sentir impressivamente o real, estamos sentindo que está sendo no mundo (é o que Zubiri denomina “obliquidade do ser”). “Atualidade”, “ulterioridade” e “obliquidade” são os três momentos estruturais do ser³⁸.

Até aqui, realizamos uma apresentação sumária dos aspectos fundamentais da filosofia zubiriana. Passaremos agora ao tema central deste trabalho, que é o do problema de Deus para Xavier Zubiri, o qual surge a partir do problema do homem, ou melhor, constitui seu próprio problema.

³⁸ Para a inteligência concipiente, inteligir seria entender o que algo “é”; realidade seria “entidade”, mas não se teria chegado, segundo Zubiri, a uma idéia precisa do ente mesmo.

II – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE ZUBIRI

No capítulo anterior, fizemos uma apresentação dos principais temas da filosofia zubiriana, imprescindível para compreender a direção do problema de Deus em Zubiri. Aqui, apresentaremos os traços de sua antropologia filosófica e, ao chegarmos ao núcleo da mesma, entraremos de cheio no problema da realidade divina: “Antes de tratar diretamente do problema de Deus é preciso ocupar-se da concepção zubiriana do homem [...] A realidade do homem e seu mundo serão o ponto de partida e o sistema de referência no momento de afrontar o problema de Deus”³⁹. Pois “temos de partir de uma análise da realidade humana para nela descobrir o problema de Deus. E não tratar de partir da existência de Deus e desde esta afirmação fazer do homem objeto de uma consideração teológica. Isto seria pura teoria”⁴⁰.

Como toda realidade, segundo Zubiri, o homem tem dois momentos: o de ser constituído por determinadas notas – momento da *talidade* – e o de ter uma forma de realidade e um modo de implantação na realidade. A análise da realidade humana há de iniciar-se, então, pela de suas notas.

2.1 - As notas da realidade humana

O homem tem um grupo de notas que constituem o que chamamos de sua “vida”: todo vivente possui certa independência do meio e um controle específico sobre ele; o

³⁹ MILLÁS, J. M. *La realidad de Dios: su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, p. 75.

⁴⁰ GÓMEZ CAMBRES, G. *La realidad personal: Introducción a Zubiri*, p. 191.

vivente é um “si mesmo”. Além disso, o homem é um vivente “animal”: tem a função de sentir, que é o formalmente essencial do animal e consiste em ter impressões; e estas impressões têm dois momentos: o do conteúdo e o da alteridade – que é de estimulidade nos animais não humanos e de realidade no homem. Finalmente, o homem tem “inteligência”, apreende as coisas como reais, como são *de suyo*. Resumindo: para Zubiri, o homem tem três tipos de notas: ele vive, sente e entende sencientemente.

O sistema substantivo humano é formado por dois subsistemas parciais, que constituem um único sistema, o da substantividade humana: o subsistema chamado “corpo”, que é um subsistema de notas físico-químicas; e o chamado “psique”, que possui caracteres irreduzíveis ao subsistema corpóreo e em muitos aspectos tem certa dominância sobre este. Entretanto, o homem não tem psique e organismo, mas é psico-orgânico; nem organismo nem psique têm cada qual substantividade. Não se trata da unidade substancial hilemórfica de Aristóteles, mas de “uma ‘relação’ de co-determinação mútua em unidade coerencial primária, isto é, há unidade de estrutura, não unidade de substância”⁴¹. A atividade humana é unitariamente psico-orgânica em todos os seus atos: “O momento psíquico se transfunde a toda nota corpórea, e reciprocamente, a corporeidade [...] é um momento que concerne ao próprio psiquismo”⁴².

O homem vive e sente, como todo animal é um vivente animado. O animal não se esgota em sentir estímulos, mas a estimulidade constitui o âmbito em que se desenvolvem os diversos atos animais. Cada ato de sentir tem três momentos, já vistos: um momento de suscitação, um momento de modificação tônica e um momento de resposta ou, como Zubiri descreve no livro *El hombre y Dios*, um momento de estimulação, um momento de afecção e um momento de tendência⁴³. A estimulação modifica o tom vital do estado do animal e esta modificação desencadeia no animal uma tendência ou impulso à afecção. A unidade destes três momentos constitui o sentir. No homem, a formalidade da apreensão impressiva é “realidade” e não estimulidade: “na intelecção está presente o real, o *de suyo* do real; está presente o real com sua suficiência e autonomia próprias”⁴⁴. Trata-se de um sentir intelectual. Da mesma forma que ocorre com os animais, a formalidade, desta vez de realidade, constitui o âmbito onde se desenvolvem os atos humanos.

⁴¹ ZUBIRI, X. *El hombre, realidad personal*, p. 25.

⁴² Id., *El hombre y Dios*, p. 42.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁴⁴ MILLÁS, J. M. op. cit., p. 78.

O homem sente a modificação tônica sentindo-se de um modo ou outro na realidade. A afecção tônica é um modo de sentir-me como realidade na realidade, constituindo o “sentimento”. A apreensão do real ao modificar meus sentimentos me lança a responder, já não tendendo estimulicamente a uma nova situação animal, mas situando-me realmente de outra maneira na realidade, para o qual devo “optar”, de modo que a tendência dá lugar à “volição”. Pela volição se quer um modo de estar na realidade. A unidade processual animal é constituída pela estimulação, pela afecção tônica e pela tendência e a unidade processual humana é constituída pela apreensão do real, pelo sentimento do real e pela volição do real.

A unidade animal é constitutiva da unidade humana; sentir a realidade “não significa a supressão do animal”⁴⁵, mas a inteligência é “senciente”, o sentimento é “afetante” e a vontade é “tendente”: “O humano enquanto tal é em si mesmo formal e constitutivamente animal”⁴⁶, mas um animal que se enfrenta com a realidade: é “animal de realidades” e esta é, segundo Zubiri, a essência da realidade humana, a qual tem uma forma e um modo próprio de realidade.

2.2 - Forma e modo da realidade humana

A realidade humana não se esgota no sistema de notas, em ser animal de realidades, mas em virtude destas notas, tem uma estrutura mais radical. Primeiramente, estas notas fazem do animal de realidades uma forma de realidade e um modo de implantação nesta. Depois, esta realidade humana, segundo sua forma e modo de realidade, é atual no mundo, tem um ser próprio.

O homem atua não só desde o ponto de vista das qualidades físico-químicas e psico-orgânicas, mas a respeito de seu próprio caráter de realidade. E a realidade humana é a que “me” é própria, “minha” própria realidade; não sou apenas *de suyo*, mas “meu” e a isto Zubiri denomina “suidade”, a forma da realidade humana enquanto real: “Este caráter de pertencer-se a si mesmo é justamente a razão formal da ‘personeidade’, ou seja, o modo de ser pessoa como forma de realidade”⁴⁷. Assim, o homem é um “animal pessoal”. As

⁴⁵ Ibid., p. 80.

⁴⁶ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 46.

⁴⁷ ORTEGA, F. *La teología de Xavier Zubiri*, p. 192.

modulações concretas que esta personeidade vai adquirindo é a “personalidade”, figura segundo a qual a forma de realidade vai se modelando em seus atos, momento de concreção da personeidade: “a personalidade é a maneira concreta de ser pessoa, é o modo de personeidade que se vai modulando e adquirindo ao longo do decurso vital”⁴⁸. A personalidade é, segundo Zubiri, questão metafísica, não é questão de psicologia ou antropologia empírica. A personeidade é sempre a mesma; a personalidade vai se formando até a morte.

O homem, como todo vivente, se caracteriza, segundo Zubiri, por um modo de implantação no cosmos que tem certa independência – a qual é distinta segundo o grau de vida e a forma do vivente – e controle do meio. Como vivente forma parte da realidade. Mas no caso do homem, há algo mais que mera independência: o homem é “seu”, é sua própria realidade frente a toda realidade real ou possível; está solto das coisas reais, possui um modo de realidade “absoluto”. Mas trata-se de um “absoluto relativo”, absoluto, pois é seu frente a toda realidade e relativo, pois seu modo de implantação é um caráter obtido:

O homem é absoluto por sua implantação na realidade, que o situa frente a toda outra realidade. Mas é um absoluto relativo, pois o estar frente a toda realidade é algo obtido, algo que foi adquirido no processo de configuração da realidade pessoal⁴⁹.

O homem vai definindo o modo segundo o qual sua realidade é relativamente absoluta. Isso implica na “gravidade” de todo ato: “os atos que o homem vai efetuando em sua vida têm uma transcendência decisiva: vão configurando a personalidade do homem, a figura concreta da realidade humana”⁵⁰. Desta forma, o homem encontra-se inquieto na vida, pois não sabe bem o modo concreto de ser absoluto:

tenho que optar voluntariamente por uma resposta, e por isso também o homem pode não saber que resposta é a melhor forma de operar, pode se encontrar perdido na realidade. Esta é a inquietude básica do viver, o não saber qual vai ser a forma concreta de minha própria realidade, a forma que vai adquirir minha realização pessoal ao responder opcionalmente na realidade⁵¹.

O ser do homem é a atualização mundanal de sua substantividade pessoal, de sua pessoa como modo de realidade relativamente absoluta: a isto Zubiri chama “Eu”. O “Eu”

⁴⁸ Ibid., loc. cit.

⁴⁹ MILLÁS, J. M. op. cit., p. 82.

⁵⁰ Ibid., p. 83.

⁵¹ ORTEGA, F. op. cit., p. 195.

é o ser da pessoa. O relativamente absoluto “é” Eu; o Eu não é sujeito, mas predicado. O Eu não é um sujeito lógico nem um sujeito metafísico, mas a atualização mundanal da suidade pessoal. O Eu não é o primário, que é a realidade. A especificidade é um caráter essencial à substantividade humana. Na filosofia clássica, a espécie seria um momento de unidade das realidades múltiplas; para Zubiri, trata-se de um momento intrínseco e formalmente pertencente a cada animal humano, segundo o qual este se multiplica: a espécie não unifica, mas pluraliza. Não há multiplicidade especificada, mas uma multiplicação constituinte, ao que Zubiri chama “gênesis”. A realidade humana é genética e neste momento genético consiste o princípio da co-determinação das pessoas, da constituição do Eu de cada pessoa. Este momento específico não se pluraliza em todas as notas da realidade humana em seu detalhe, mas só segundo um esquema de replicação estrutural, que é constitutivo de cada animal. Esta multiplicação genética segundo um esquema constitui um *phylum*. A espécie é a unidade filética dos indivíduos: ser de cada espécie é pertencer a tal *phylum*. Minha própria realidade envolve alguns caracteres que constituem o esquema de uma possível replicação: o código genético. Meu esquema é de um animal pessoal, de “outra” pessoa humana: minha substantividade está constitutiva e vitalmente vertida desde si mesma a outras pessoas. Minha própria realidade está afetada por seu próprio esquema e, portanto pelas outras pessoas. Os outros estão refluindo sobre mim por razão do organismo replicado e por sua presença a meu respeito. Cada pessoa é “sua”, absoluta frente a toda realidade enquanto tal, e está co-determinada por outras pessoas, por outros absolutos.

A meu próprio sistema substantivo pertencem as notas constitutivas do meu esquema genético. A refluência deste esquema em minha substantiva “realidade sendo” é a projeção de meu sistema inteiro nas notas do esquema. Essa projeção chama-se “dimensão”, a qual tem distintos aspectos dimensionais ou dimensões interpessoais, determinadas pela refluência esquemática dos “outros” sobre minha realidade. São três as dimensões interpessoais: o ser do homem é individual, social e histórico, mas não aprofundaremos isto aqui, deixando-as apenas assinaladas⁵².

⁵² Cf. ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 62-74.

2.3 - As ações humanas

A vida do homem vai se plasmando em ações vitais, que são o argumento da vida: “cada ação é um momento de sua configuração como pessoa relativamente absoluta”⁵³. O homem é “agente” de suas ações, que são atuações de suas potências e faculdades. Toda ação é própria do sistema substantivo inteiro. Além disso, a vida do homem não é só a que executa, mas a que lhe caiu por sorte; ele executa suas ações como “ator” delas. Finalmente, o homem poderia executar ações diversas, portanto, tem que “optar”, adotar uma determinada forma de realidade entre outras: o homem é “autor” de suas ações.

Como ator, autor e agente de sua vida, o ser humano vai determinando frente à realidade uma maneira de ser relativamente absoluta realizando-se em suas ações. As ações por isso são vitais, porque são a possessão de si mesmo, e através delas se vai configurando a vida pessoal como realidade relativamente absoluta. A pessoa vai se fazendo vivendo, e se realiza como *suidade* executando ações⁵⁴.

Executando suas ações o homem cobra seu caráter de relativamente absoluto frente a tudo o demais e a todos os demais. É necessário que haja algo a respeito do qual se esteja “frente a”: o homem faz sua vida “com” as coisas, este é um momento que pertence à pessoa como absoluta. O homem vive “em” suas ações “com” as coisas. Estamos com as coisas “na” realidade: “A missão das coisas é fazer-nos estar na realidade”⁵⁵.

O homem é pessoa por possuir inteligência senciente, cujo ato formal é impressão de realidade. A realidade é aquilo em que de fato e constitutivamente o homem se apóia para ser pessoa. Este apoio é “fundamento” da pessoa, em três sentidos. Primeiro, a realidade é algo último em minhas ações, apoio último de todas elas, e isso constitui o que Zubiri chama de “ultimidade” do real: “esta ultimidade do real o é, sobretudo, em ordem à ação, porque toda ação minha há de apoiar-se ultimamente na realidade”⁵⁶. Em segundo lugar, o homem interpõe entre o que faz e ele mesmo um projeto de adotar uma forma de realidade, mesmo na mais simples das decisões. A realidade constitui a possibilidade de todas as possibilidades, possui um caráter “possibilitante”, possibilita que minha realidade seja humana: “ao optar entre possibilidades o homem adota uma forma de ser”⁵⁷. Em

⁵³ MILLÁS, J. M. op. cit., p. 84.

⁵⁴ LLENIN IGLESIAS, F. *La realidad divina: El problema de Dios en Xavier Zubiri*, p. 91.

⁵⁵ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, pp. 80-81.

⁵⁶ LLENIN IGLESIAS, F. op. cit., p. 97.

⁵⁷ ORTEGA, F. op. cit., p. 200.

terceiro lugar, o apoio da realidade é um apoio “impelente”: o homem tem que exercitar uma ação, tem que se realizar por uma imposição da realidade: “a realidade se impõe... impulsiona e exige ao homem realizar-se”⁵⁸, “estamos impelidos pela realidade a realizar-nos”⁵⁹. Isto não é apego à vida, é o apoio a minha própria realidade. O homem vive “na” realidade, “desde” a realidade e “pela” realidade. A unidade intrínseca e formal dos três caracteres – “ultimidade”, “possibilitação” e “impelência” – constitui a “fundamentalidade do real”. A realidade funda meu ser pessoal segundo estes três caracteres e isso constitui um paradoxo: por um lado, ela é o mais outro que eu, já que me “faz ser”; por outro, é o mais meu porque o que faz é “minha realidade sendo”.

2.4 - Fundamentalidade e poder do real

A realidade é o que me determina a estar “frente a” ela. Esta determinação é física, sem ser causa, e Zubiri a chama “dominação”. A realidade que nos faz ser realidades pessoais é “dominante”, exerce domínio sobre meu ser relativamente absoluto: “a realidade nos faz ser realidades pessoais, assim exerce um domínio sobre minha absolutez, e que por isso é relativa”⁶⁰.

Não há realidade fora das coisas reais. Seu momento de realidade, entretanto, é “mais” que seu momento de *talidade*. Realidade é mais que as coisas reais, mas é mais nelas mesmas e isto é dominar. Este domínio é “poder”. A realidade é o “poder do real”: “este ser mais do momento de realidade na coisa real mesmo corresponde ao momento de dominância ou poder, que possui o real enquanto fundamento”⁶¹. O poder se apodera daquilo sobre o que domina, então a dominância é “apoderamento”; o poder do real se apodera de mim e assim me faço pessoa: “a realidade é fundamento da realidade pessoal do homem porque pode exercer sobre ela um poder, pois é um fato o poder do real.. Precisamente o homem se faz pessoa graças ao exercício de um poder por parte do real”⁶².

O poder é um momento do *de suyo* e é poder dominante em duas linhas: a das coisas reais, que aparecem como “poderosidades” (que são encontradas, por exemplo, nas

⁵⁸ Ibid., loc. cit.

⁵⁹ LLENIN IGLESIAS, F. op. cit., loc. cit.

⁶⁰ ORTEGA, F. op. cit., loc. cit.

⁶¹ MILLÁS, J. M. op. cit. p. 87.

⁶² Ibid., loc. cit.

religiões antigas em forma de deuses)⁶³; e a do momento mesmo da realidade enquanto real, não se tratando mais de poderosidades, mas do “poder do real” enquanto tal, como fundamento de minha realidade pessoal.

O apoderamento pelo poder do real é um momento constitutivo de minha realidade pessoal, é uma espécie de apoio para ser real: “O homem [...] necessita que as coisas lhe façam fazer-se a si mesmo”⁶⁴. Nós não “vamos à” realidade, mas “viemos dela”. O apoderamento, ao apoderar-se de mim, me faz estar solto “frente” àquilo que se apoderou de mim. O apoderamento liga-nos ao poder do real para ser relativamente absolutos e a esta ligação Zubiri chama “religação”: “O homem está religado ao poder do real e precisamente na religação acontece a fundamentalidade da realidade a respeito do homem”⁶⁵. Apoiamo-nos no poder do real religados a ele para sermos relativamente absolutos. A religação é um fato radical, é a raiz de que cada qual chegue a ser si próprio. Ela não é uma obrigação, nem um sentimento de dependência incondicional. A fundamentalidade acontece em religação ao poder do real.

A unidade do poder do real e da religação é o apoderamento e esta unidade tem três caracteres. Primeiramente, um caráter de “experiência”: o homem tem experiência⁶⁶ do que é o poder do real, do que é a realidade como poder. Em segundo lugar, a religação é “manifestativa” do poder do real: todo o real tem um elenco de notas que constituem sua riqueza e nas quais vai se atualizando a realidade da coisa inteira; e as notas nas quais o real se atualiza constituem sua dimensão manifestativa. Finalmente, o poder do real tem um caráter “enigmático”: toda coisa real impõe que adotemos uma forma determinada de realidade e aqui está o enigma, que é “um modo de significar o real, mas não declarando o que é, mas tão só indicando-o significativamente, como o faz um oráculo”⁶⁷.

Tudo que é apreendido humanamente é real, mas nenhuma coisa é “a” realidade. Temos que estar na realidade, mas nenhuma coisa real é aquilo em que estamos: “‘A’ realidade não é ‘esta’ coisa real, mas não é nada fora dela”⁶⁸. Realidade é um “mais” na coisa mesma. O homem está inquieto porque a realidade em que vive é enigmática. Esta

⁶³ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 90-91. Nestas páginas o autor descreve algumas das manifestações das poderosidades sem, contudo, aprofundar o assunto.

⁶⁴ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 92.

⁶⁵ MILLAS, J. M. op. cit., p. 84.

⁶⁶ Para Zubiri, experiência não é *aísthesis* (dado sensível), nem *empería*, nem “experiência de vida”, mas “provação física” da realidade de algo. O vocábulo “físico” para Zubiri é sinônimo de “real”, em contraposição a “intencional”; indica as coisas “fisicamente reais”.

⁶⁷ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 96-97.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 98.

inquietação se expressa em duas perguntas: “o que vai ser de mim?” e “que vou fazer de mim?”. Esta inquietação pode ser vivida desviando-se e prescindindo dela, ou na angústia, ou na preocupação, mas o modo de vivê-la será a ocupação: o homem está ocupado em “fazer-se” pessoa, a inquietação é algo que emerge de mim mesmo.

Não se trata só de que o homem esteja inquieto porque busca a felicidade, o sumo bem, e não descansa até repousar nele, como nos dizia Santo Agostinho. Isto é certo, mas não é suficientemente radical. A realidade humana é constitutiva inquietação, porque a realidade na qual vive é enigmática e porque há de fazer sua vida problemáticamente⁶⁹.

Em cada instante da vida o homem possui o que se chama “voz da consciência”, que dita o que deve ou não fazer. Esta “voz” sai do fundo da realidade do homem e “precisamente o fundo mais radical desta realidade é seu caráter absoluto”⁷⁰. Não se trata de fundo no sentido de “profundo (psicanálise), como aquilo que possui representações arquetípicas que aparecem nos mitos... Fundo é minha intimidade, que não tem nada de oculto”⁷¹. Ela me dita uma forma de realidade que devo adotar. Trata-se de uma forma de inteligência senciente; é uma remissão notificante à forma de realidade. Aquilo de que é notícia é a realidade: o homem é, diz-nos Zubiri com reminiscências heideggerianas, a voz da realidade; a voz da consciência é o clamor da realidade, não informa apenas, mas nos lança para o poder do real como enigma: “enquanto que ‘clama’ nos está lançando fisicamente para o poder do real como enigma. É a voz do problematismo enigmático do real”⁷².

O homem está lançado a ter que determinar a forma de realidade que adotará. Esta determinação é a “volição senciente”, que é determinação tendente de forma de realidade. O termo da volição não se apresenta como um objeto, mas como um “fundamentar” nossa realidade relativamente absoluta. A presença da realidade significa fundamentar. Não é “realidade-objeto”, mas “realidade-fundamento”. Não há dois momentos, um de realidade e outro de fundamentalidade, mas somente uma “realidade-fundamento”. A volição é adoção ou apropriação de uma possibilidade de forma de realidade. Trata-se de ter

⁶⁹ LLENIN IGLESIAS, F. op. cit., p. 102.

⁷⁰ MILLÁS, J. M. op. cit., p. 93.

⁷¹ ROVALETTI, M. L. *La dimensión teológica del hombre: Apuntes en torno al tema de la religión en Xavier Zubiri*, p. 32.

⁷² ORTEGA, F. op. cit., p. 205.

atualizada a realidade fundamentante; é “vontade de realidade”: “Na opção por uma possibilidade de ser relativamente absoluto, o homem se enfrenta com seu fundamento”⁷³.

Enquanto atualizada em minha inteligência, a realidade é o que Zubiri chama “verdade”. A vontade de realidade é “vontade de verdade”. Verdade não é idêntico a realidade, mas é “verdade real”, atualização do real à diferença do atualizado. A verdade real tem distintos momentos. Primeiramente, ela é “ostensiva” da realidade e este é o momento ao que se ativeram os ocidentais desde os gregos. Um segundo momento é aquele no qual algo é real se responde ao que promete; é a verdade como “fidelidade”, sentido de verdade para os semitas – se, para um grego, verdade é “ser assim”, para um semita, é “assim seja”. Há um terceiro momento, no qual a verdade real é o que “efetivamente está sendo”: é o momento de “efetividade”. A unidade destes três momentos é o que constitui a verdade real. A realidade-fundamento é verdade real segundo estes três momentos.

Em cada um de seus atos o homem está executando uma volição de verdade real, através da qual tem que adotar uma forma de realidade, que é, portanto, “optativa”. A vontade de verdade é “busca” de fundamento, da fundamentalidade do poder do real; é o que Zubiri chama de “experiência teologal”. Segundo Gregório Gómez Cambres, “esta vontade inexorável de verdade, à qual o homem se acha constitutiva e intrinsecamente vertido pela religação e pela construção de seu ser absoluto e pessoal, é justamente o problema de Deus”⁷⁴. O problematismo da realidade-fundamento não é algo que leva ao problema de Deus, mas é o “problema de Deus”, que pertence formal e constitutivamente à minha pessoa, à dimensão de minha pessoa religada intrínseca e formalmente ao poder do real. O problema de Deus não é um problema arbitrário ou do “mais além”, mas um problema que concerne à realidade mesma deste mundo e à nossa realidade pessoal nele; não é a investigação de algo fora do mundo, mas de algo que está na realidade que nos circunda, em minha realidade pessoal.

⁷³ SÁEZ CRUZ, J. *A acessibilidade de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, p. 200.

⁷⁴ GÓMEZ CAMBRES, G. *Zubiri: El realismo transcendental*, p. 91.

III – O PROBLEMA DA REALIDADE DIVINA EM ZUBIRI

Para Zubiri, o homem não tem o problema de Deus, mas “*a constituição de seu Eu é formalmente o problema de Deus*”⁷⁵; não se trata de um problema teórico, mas pessoal: “o ressoar de Deus na voz da consciência é um palpar físico [...] O fundamento último se atualiza em forma de ressonância físico-auditiva no eu religado e enquanto tal”⁷⁶. Este problema tem dois aspectos: há no poder do real constitutivo de minha religação isso que chamamos Deus? O homem tem acesso a Deus? Neste capítulo buscaremos responder à primeira pergunta, ou seja, faremos uma análise do primeiro aspecto do problema de Deus para Zubiri, que é o de sua realidade.

3.1 - As vias para se chegar a Deus segundo Zubiri

Nesta investigação, a razão, que é marcha intelectual que parte do real apreendido no campo de realidade para a realidade do mundo, buscará descobrir o poder do real (realidade “sentida”) como manifestação da realidade divina, ou seja, partindo daquele, chegará aos caracteres desta.

Ao longo da história da filosofia podemos encontrar algumas vias que foram elaboradas para se chegar à realidade de Deus. Zubiri inicia sua investigação analisando as

⁷⁵ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 116.

⁷⁶ ORTEGA, F. op. cit., p. 236.

vias empreendidas pelos filósofos que o antecederam. Em palavras de Fernando Llenin Iglesias:

Zubiri nos situa agora ante a obra mesma da razão. A partir de um primeiro esboço já descrito, a razão busca a realidade-fundamento. Estamos, pois [...] ante um processo estritamente racional. Na história da filosofia européia a razão ensaiou distintas ‘vias’ para chegar a esse fundamento, precisamente porque a razão é uma busca: uma ‘via’. Agora [...] essa via não foi uniforme ao longo da história. Nosso autor, atendo-se à filosofia européia, discute fundamentalmente com dois tipos de vias que segundo ele resultam insuficientes, sem que por isso deixem de ser expoentes de aspectos parciais daquela via que para Zubiri é a via adequada. Essas duas vias são a via cósmica e a via antropológica⁷⁷.

3.1.1 - As vias cósmicas

Zubiri começa pela filosofia e teologia clássicas. Estas teriam partido da realidade considerada como “natureza”⁷⁸. Não haveria diferença entre o homem e outra realidade cósmica. Daí ter-se-ia tomado como base da discussão a estrutura do cosmos, fundamentando-se a existência de Deus com argumentos tomados de fatos cósmicos.

O ápice deste intento são as famosas “cinco vias” de Tomás de Aquino⁷⁹. Segundo Zubiri, o Doutor Angélico parte em cada uma de suas vias daquilo que são para ele fatos. Entretanto, para nosso autor não seria assim: adiantando-nos à análise que Zubiri faz de cada uma das vias⁸⁰, poderíamos dizer que as cinco vias não partiriam dos fatos, mas de uma interpretação metafísica da realidade sensível, onde a diferença entre as ações humanas e os demais fatos cósmicos não desempenhariam papel algum. Vejamos.

A primeira via parte do “movimento”, da mudança cósmica. Para o Aquinate, o movimento é, como para Aristóteles, passagem de potência a ato. Segundo Zubiri, isso não é nem pode ser um fato, mas uma interpretação da realidade do movimento, entre outras possíveis concepções do movimento. Não é que o argumento não conclui, mas seu ponto de partida não é firme nem manifesto.

A segunda via começa afirmando uma ordem de causas eficientes nas coisas sensíveis. Mas, para Zubiri, excetuando-se as ações humanas, não se poderia averiguar um

⁷⁷ LLENIN IGLESIAS, F. op. cit., p. 105.

⁷⁸ Zubiri não precisa o que seria *natureza* para a filosofia clássica. Entretanto, seu uso parece indicar que está se referindo não tanto ao conceito de *physis*, princípio de movimento, e sim ao de *cosmos*, conjunto de tudo o que há. Tratar-se-ia mais do uso comum do termo *natureza*, entendida como mundo.

⁷⁹ Tomás de Aquino expõe sua doutrina das cinco vias na *Suma Teológica*, questão 2, art. 3; e na *Suma contra os gentios*, livro I, cap. XIII.

⁸⁰ Cf. ZUBIRI, X. op. cit., 118-121.

só exemplo de causalidade eficiente dado na experiência cósmica, apenas sucessões. A causação eficiente seria tão somente uma interpretação da experiência, como por exemplo, o ocasionalismo cósmico, outra interpretação possível.

A terceira via se funda na consideração do possível e do necessário. Entretanto, segundo Zubiri, a experiência certamente não nos dá algo necessário, porém também não nos dá o contingente, mas apenas “o que é”, mostra que as coisas “são assim” e nada mais. O possível e o necessário não seriam fatos dados na experiência.

A quarta via se refere aos graus de entidade das coisas. No entanto, para Zubiri, se prescindirmos da realidade humana, a experiência não nos daria distintos graus de ser.

Finalmente, a quinta via supõe o fato de que na natureza há uma ordem de finalidade. Mas, para Zubiri, apenas as ações humanas teriam, ao menos parcialmente, alguma finalidade. No cosmos físico há certa convergência entre seus processos, mas que esta seja uma ordenação não é um fato, tão somente uma teoria.

Assim, o termo a que conduzem as cinco vias acima não é Deus enquanto Deus, mas um motor imóvel, ou uma primeira causa, ou um primeiro ente necessário, ou um ente na plenitude da entidade, ou uma inteligência suprema. E ainda assim sem que se prove que estas cinco “primariedades” se identificam entre si num mesmo ente. Além disso, haveria que se provar que esse ente supremo é Deus. Com fina ironia, nos brinda Fernando Llenin Iglesias com a seguinte questão: “Quem poderia elevar uma oração como a seguinte: ‘*Oh, Causa causarum, miserere nobis*’?”⁸¹. E segue afirmando que, para Zubiri, “o Deus dos filósofos há de ser Deus enquanto Deus, ou seja, o mesmo Deus dos teólogos, dos místicos ou do simples crente. A este Deus é ao que Zubiri quer chegar de um modo filosoficamente justificado”⁸².

3.1.2 - As vias antropológicas

Em seguida, o filósofo basco analisa as “vias antropológicas”, que partem do homem enquanto que distinto do cosmos, mas não do homem como um todo e sim de algum dos seus aspectos:

⁸¹ LLENIN IGLESIAS, F. op. cit., p. 106.

⁸² Ibid., loc. cit.

como [...] o homem é uma realidade de múltiplos aspectos, estas vias adotam diferentes formas ao longo da história da filosofia [...] segundo o aspecto que considere como o traço propriamente humano: inteligência, vontade ou sentimento⁸³.

Como expoentes das três modalidades das vias antropológicas, Zubiri analisa Santo Agostinho, Kant e Schleiermacher⁸⁴. O primeiro teria chegado a Deus partindo de que o homem possui verdades e toda verdade se apóia numa verdade subsistente⁸⁵. Kant teria se fixado na vontade, através da qual o homem quer o dever pelo dever, o que só é possível se existe *in re* um bem em si⁸⁶. Schleiermacher teria se centrado nos sentimentos, entre os quais um de dependência incondicional a respeito do infinito⁸⁷. Inteligência, vontade e sentimento seriam, respectivamente para os três autores citados, três aspectos que o homem possui de fato e que conduziriam a uma verdade subsistente, a um bem ótimo e a uma realidade infinita.

Zubiri critica as vias antropológicas acima porque partiriam de aspectos parciais da realidade humana. Além disso, considerando cada um destes aspectos em si mesmos, tais já seriam aspectos parciais da inteligência, da vontade ou do sentimento: Agostinho não teria partido da inteligência, mas do dualismo que há nela entre “a” verdade e “as” verdades – teria partido da filosofia de Platão e Plotino. Kant teria partido da vontade enquanto sede do imperativo moral, algo distinto das volições que integram minha vida mental – novo dualismo, entre uma vontade inteligível e outra empírica. Finalmente, Schleiermacher teria partido não de um sentimento como os que o homem experimenta ante as coisas, os demais ou ante si mesmo, mas de um sentimento de uma ordem distinta pelo mesmo modo de sentir, que é a incondicionalidade. Isso ocorre porque os três teriam partido de uma concepção do homem no qual este não apenas não seria *res naturalis*, mas seria algo completamente distinto, independente da realidade cósmica. Ao fazerem isso, nossos autores teriam cortado a realidade humana em duas zonas: uma integrada no cosmos e outra contra ele ou sem ele. Assim, essas vias conduziriam a uma idéia insuficiente de Deus, cuja realidade não envolveria uma referência ao resto do mundo, mas só ao homem. Nos termos de Zubiri, as vias cósmicas não chegariam a um Deus

⁸³ ORTEGA, F. op. cit., p. 238.

⁸⁴ Cf. ZUBIRI, X. op. cit., p. 123-127.

⁸⁵ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*, v. II, p. 440-444.

⁸⁶ Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, p. 143-144.

⁸⁷ Cf. MARÍAS, J. *Historia de la filosofía*, p. 322.

possibilitante e impelente, e estas vias antropológicas não chegariam a um Deus como ultimidade do real.

3.1.3 - A via da religião

Diante da consideração da insuficiência das vias anteriormente propostas, seja por seu ponto de partida, seja por seu ponto de chegada, Zubiri propõe uma nova via, que denomina via da “religação”, que não é cósmica nem antropológica. A religação só seria antropológica se fosse uma “relação” entre o homem e as coisas. Mas ela é a “estrutura respectiva” onde ocorre o poder do real: a versão às coisas não é consecutiva, mas a estrutura respectiva constitutiva de minha ação.

Não se trata de uma via antropológica, porque não é uma questão de ‘relações’ entre o homem e as coisas, mas um momento ‘estrutural’ da realidade humana na que acontece o poder do real. Não é uma ‘teoria’ sobre o homem, mas uma descrição da estrutura essencial humana. Toda minha realidade (e não só o sentimento ou a vontade ou a inteligência por separado) está envolta por esse poder do real presente em cada coisa. Daí que a religação não seja algo humano como contradistinto do cósmico, senão que é o acontecer da realidade no homem e do homem na realidade. É a manifestação do poder da realidade como ultimidade, possibilitação e impelência. Deus seria justamente o fundamento desse poder, um fundamento, por conseguinte, último, possibilitante e impelente, uma realidade suprema absolutamente absoluta⁸⁸.

Como já visto, o homem é, para Zubiri, uma realidade pessoal “cuja vida consiste em fazer física e realmente seu Eu [...] apoiada no poder do real. Só e por este apoio pode a pessoa viver e ser: é o fenômeno da *religação*”⁸⁹. A pessoa está constitutiva e formalmente religada ao poder do real. A religação não é “mera *vinculação* nem é um *sentimento de dependência*, mas a versão constitutiva e formal ao poder do real como fundamento de minha vida pessoal”⁹⁰. Trata-se de um fato que afeta toda minha realidade; fato integral que concerne a minha realidade e ser pessoal e que, portanto, não é uma via cósmica nem antropológica, mas ambas as coisas por eminência. A religação é a raiz do meu ser. Viver é fazer-se no poder do real.

⁸⁸ LLENIN IGLESIAS, F. op. cit., p. 107.

⁸⁹ ZUBIRI, X. op. cit., p. 128.

⁹⁰ Ibid., loc. cit.

Nesta experiência se esboça o perfil do que se busca, admitindo-se ou não sua realidade. Sem uma idéia de Deus, tudo seria falar no vazio, seja para negá-lo ou afirmá-lo ou mesmo até para ignorá-lo; em todos estes casos faz falta uma idéia de Deus. A base para obtê-la é a experiência religante ao poder do real.

Esta idéia tem três pontos: Deus tem que ser o fundamento do poder do real, um fundamento último, possibilitante e impelente; tem que ser uma “realidade” suprema, mas não um “ente” supremo; tem que ser uma realidade absoluta não “frente à” realidade enquanto tal, mas “em e por si mesma”, uma realidade “absolutamente absoluta”. A religação ao poder do real perfila uma idéia de Deus comum a todos e seu caráter enigmático nos leva à discussão viva e não só especulativa a respeito da realidade ou não realidade de Deus.

A religação marca um âmbito para a discussão, é o âmbito em que se dá a experiência teologal [...] se não, a discussão se perderia no vazio. Esta experiência teologal marca um âmbito físico, não pura e exclusivamente teórico. O problema de Deus não é arbitrário, nem extrínseco, nem de pura teoria, nem um problema do além, mas um problema que se experimenta na própria constituição pessoal. Esta é a dimensão teologal, anterior a qualquer posição teórica e a toda religião particular. Qualquer teologia está apoiada nela e qualquer religião é uma figura concreta, social e histórica dela. Mas isso nada mais faz que perfilar uma idéia de Deus comum a todos, a idéia de uma realidade absolutamente absoluta fundante do poder religante do real, enquanto tal realidade segue sendo enigmática. Sabemos que alguém vem, mas quem vem? Quem é Deus?⁹¹.

3.2 - Justificação da realidade de Deus

Para Zubiri, “justificar a realidade de Deus [...] é [realizar] a explanação intelectual da marcha efetiva da religação”⁹². Agora, iremos recapitular alguns passos, no intuito de deixar clara tal explanação.

Vimos que o homem é, segundo Zubiri, uma realidade substantiva, que apreende, por sua inteligência senciente, as coisas como realidade, vivendo sencientemente na realidade, no campo da realidade e no mundo real e executando seus atos em vista de sua própria realidade. O homem é sua própria realidade, é pessoa. Através de seus atos, vai cobrando a figura do Eu, atualização no mundo de sua realidade substantiva. O Eu “é”

⁹¹ ORTEGA, F. op. cit., pp. 242-243.

⁹² ZUBIRI, X. op. cit., p. 134.

frente a toda realidade, é um ser “absoluto”, mas é algo adquirido, sendo, portanto, relativamente absoluto. Por isso, o homem está inquieto na vida e assim, como esta inquietude está inscrita em minha realidade enquanto realidade, esta realidade é a que clama na inquietude. Este clamor é a voz da consciência, na qual a realidade se me faz presente como notícia.

A pessoa faz seu Eu com as coisas, com os demais homens e consigo mesmo na realidade, numa respectividade constituinte: “ser pessoa consiste em sê-lo ‘com’”⁹³. Aquilo no que o homem está com as coisas é “na” realidade: o homem está ultimamente na realidade – ultimidade da realidade. Toda ação pessoal é realização de umas possibilidades fundadas na realidade, o homem vive “desde” a realidade – realidade possibilitante. E o homem tem que fazer seu ser absoluto, é forçoso que assim seja; o homem vive também “pela” realidade – realidade impelente. A realidade é o fundamento de meu ser absoluto, é um poder, o poder do real, que é a dominância do real enquanto real, o poder de fazer-nos ser absolutos. A realidade é “em si e formalmente um determinante físico de meu ser absoluto”⁹⁴, é o que me faz ser Eu.

O poder do real é algo que as coisas têm enquanto reais. A realidade é um momento físico das coisas, um caráter das coisas, a formalidade destas enquanto reais. Mas o momento de realidade excede de certo modo o que as coisas são concretamente. A impressão de realidade é fisicamente transcendente a cada coisa. A realidade não se esgota no que cada uma das coisas reais é. Na coisa mesmo inteliço o “mais”. Este “mais” é impreciso, por isso a inteligência tem que precisá-lo. O “mais” é um momento constitutivo do poder do real.

A unidade entre o que a coisa real é em sua concreção e o momento segundo o qual ser real é “mais” do que ser isto ou aquilo outro é a realidade na coisa e da coisa e o poder desta realidade. A coisa é ambivalente: “por um lado é ‘imersão’ em si mesma, e por outro é ‘expansão’ em mais que si mesma”⁹⁵, é “sua” realidade e presença “da” realidade. Esta ambivalência é real, a coisa real é esta imbricação ambivalente de ser “esta” realidade e de ser presença “da” realidade; e esta imbricação estrutural é o que Zubiri chama “enigma” da realidade. O caráter enigmático da realidade não é alheio ao poder do real; por isso estamos religados ao poder do real de forma problemática. A determinação de meu ser é também

⁹³ Ibid., p. 138.

⁹⁴ Ibid., p. 139.

⁹⁵ Ibid., pp. 144-145.

enigmática, uma vez que ele se funda no poder do real que é enigmático. Tal determinação é a “vivência física do enigma da realidade”⁹⁶. E aqui retornamos ao tema da inquietude. A cada ato, perguntamo-nos: o que vai ser de mim? Que vou fazer de mim? A inteligência está lançada “para” o enigma da realidade.

Os modos de apresentação da realidade nos levam “para” algo além do imediatamente apreendido. O enigma da realidade é a intelecção da realidade em um “para” preciso: para o fundamento radical de cada coisa real: “a religação é religação da realidade em seu enigma”⁹⁷. O poder do real se funda na realidade mesma, não nas coisas reais concretas, pois nenhuma é “a” realidade. Mas “a” realidade é real porque me determina fisicamente fazendo-me ser relativamente absoluto. Logo, existe outra realidade em que se funda “a” realidade e ela não é uma coisa concreta mais, porque não é “uma” realidade, mas o fundamento da realidade. E como fundamento de um poder determinante de meu ser relativamente absoluto, será uma realidade absolutamente absoluta: a realidade de Deus: “só porque esta realidade existe pode haver um poder do real que me determina em meu relativo ser absoluto”⁹⁸. Mas este poder do real é encontrado na realidade concreta de cada coisa, o que significa que “a realidade absolutamente absoluta, isto é, Deus, está presente *formalmente* nas coisas constituindo-as como reais”⁹⁹. A realidade de cada coisa está constituída “em” Deus, que não é uma realidade além das coisas reais, mas que está nas coisas reais de um modo formal.

Toda coisa real é ambivalente: por um lado é concretamente sua realidade; por outro, está formalmente constituída na realidade absolutamente absoluta. Esta unidade é a resolução do enigma da realidade: “a ambivalência da realidade consiste simplesmente neste duplo momento de não ser Deus e de estar, entretanto, formalmente constituída em Deus”¹⁰⁰. A coisa é “sua” realidade e presença “da” realidade; por isso há nela o poder do real. Assim, “meu ser se funda em Deus enquanto constitutivamente presente *de um modo formal* no que as coisas têm de reais”¹⁰¹. As coisas reais, por seu poder do real, ao me darem sua própria realidade, estão me dando a Deus nela mesma.

⁹⁶ Ibid., p. 146.

⁹⁷ Ibid., p. 147.

⁹⁸ Ibid., p. 148.

⁹⁹ Ibid., loc. cit.

¹⁰⁰ Ibid., p. 149.

¹⁰¹ Ibid., p. 150.

Encontramos que intelectivamente Deus justifica sua existência como ‘constituente formal’ da realidade de cada coisa, é por isso o fundamento em cada coisa de seu estar sendo real, ou seja, de seu poder estar sendo em e por si mesma na intelecção senciente¹⁰².

A justificação que Zubiri oferece é uma fundamentação, mas não é, em palavras de nosso autor, “um raciocínio especulativo, senão a inteligência da marcha efetiva de nossa religião. Por isso esta ‘prova’ não é uma demonstração matemática. Tem sempre a ressonância da marcha da vida pessoal”¹⁰³.

Assim chegamos, segundo Zubiri, a Deus enquanto Deus, por uma via que não é antropológica nem cósmica, mas é a “via da realidade”. Deus, a realidade absolutamente absoluta, é o fundamento tanto do poder do real como da realidade mesma das coisas, nas quais aquele poder se funda. Formalmente presente nas coisas, Deus é “fundante” do poder do real, e este é “fundado” em Deus.

Somente será Deus enquanto Deus aquela realidade que é absolutamente última, fonte de todas as possibilidades para o homem viver e na qual se apóia para ser:

Nenhum destes momentos considerados isoladamente constituem o que todos entendemos por Deus e o que este vocábulo significa na história inteira das religiões. Por isto é que o Theós de Aristóteles não é propriamente falando Deus. Pensar-se-á então na célebre distinção de Pascal entre o Deus dos filósofos e o Deus das religiões. Alguma razão tem, mas só alguma. Primeiro, porque fez falta que nos dissesse em quê consiste o Deus das religiões; e não no-lo disse. Segundo, porque o Deus das religiões é o Deus a que filosoficamente se chega sempre que a filosofia não se feche em noções gregas. 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 Deus¹⁰⁴.

Ao dizer que Deus é fundamento do poder do real, Zubiri não afirma que este fundamento seja “causalidade” no sentido da metafísica clássica, mas refere-se ao que denominou “funcionalidade”. Existe uma funcionalidade da realidade a respeito de Deus.

Deus é o fundamento da realidade das coisas e isso não inclui que seja sua causa eficiente ou criador. Nem todos os deuses das religiões têm esse caráter, mas nem por isso deixam de ser realidades últimas. A criação é uma verdade da fé cristã, mas não da razão. A “ultimidade fundante” de Deus significa que o momento de realidade das coisas não existiria, senão fundado na presença constituinte de Deus nelas.

¹⁰² ORTEGA, F. op. cit., p. 246.

¹⁰³ ZUBIRI, X. op. cit., p. 150.

¹⁰⁴ Ibid., p. 151-152.

Deus é fundamento de que a realidade seja possibilitante para o homem; é a possibilidade de possibilidades, e este caráter possibilitante não significa primariamente nem onipotência, nem misericórdia, nem providência. Só por ser possibilidade absoluta é que a fé cristã, por exemplo, predica sobre Deus que Ele é misericórdia, providência, etc.

Deus é o fundamento da realidade como poder impelente e da forçosidade na construção de meu Eu, e a índole desta forçosidade fica aberta também, não se tratando de obrigação, ou de “força” física: Deus não é o primeiro motor de minha vida. Deus é o firme apoio de meu ser, meu Eu, a “rocha” firme, como o chamavam os semitas.

Como realidade absolutamente absoluta, Deus é o fundamento da realidade como ultimidade radical, como possibilidade de possibilidades, como forçosidade de minha realização como ser absoluto. São três modos de fundamentação, e portanto, de funcionalidade do real com respeito a Deus. Não podem reduzir-se a nenhuma das quatro causas clássicas, e menos ainda, justapor-se entre si. Pelo contrário: por ser realidade absolutamente absoluta, Deus é ao mesmo tempo e formalmente realidade última, possibilitante e impelente. Por isto é que é Deus enquanto Deus¹⁰⁵.

Vista a índole fundante da realidade divina, vejamos a índole do poder do real, enquanto fundado em Deus.

O poder do real não é o poder de Deus, como a coisa real não é Deus. Mas o poder do real “veicula” o poder de Deus. Desta forma, “o modo de presença de Deus no poder do real, consiste em que este poder é ‘manifestação’ da realidade absolutamente absoluta”¹⁰⁶. O poder do real manifesta a presença constituinte de Deus nas coisas. Esta presença é o que faz que as coisas sejam “sede” de Deus como poder. As coisas reais e o poder do real não são Deus, mas são o que Zubiri chama de “deidade”¹⁰⁷: “As coisas reais enquanto reais são a deidade que manifesta a Deus, que está nelas formalmente constituindo-as. E por este

¹⁰⁵ Ibid., p. 154-155. Para Aristóteles, são quatro as causas: formal, material, eficiente e final. Cf. *Metafísica*, III, 983a 26-32: “Ora, nos falamos das causas em quatro sentidos: no primeiro nos referimos à substância, isto é, à essência (aqui o ‘porquê’ se reduz finalmente à definição, e o último ‘porquê’ é uma causa e um princípio); no segundo é a matéria ou substrato; no terceiro é a origem da mudança, e no quarto, a causa contrária a esta, a finalidade e o bem (pois este é a finalidade de toda geração e de toda mudança)”.

¹⁰⁶ Ibid., loc. cit.

¹⁰⁷ Podemos afirmar, segundo ORTEGA, F. *La teología de Xavier Zubiri*, p. 248, que “o que está dado ‘é’ deidade [...] mas Deus como fundamento não é algo campal, senão buscado metafisicamente no mundo, está dado em um âmbito metafísico”.

caráter de deidade é pelo que são manifestação, veículo de Deus”¹⁰⁸. A experiência da deidade foi adotando formas concretas ao longo da história das religiões¹⁰⁹.

Vejam agora aquilo que poderíamos chamar, segundo Zubiri, a função de Deus na vida como construção de meu Eu, de meu ser relativamente absoluto, o modo como se exercita por parte de Deus a fundamentalidade desta construção.

Aquilo que na religação nos religa é Deus através da deidade do poder do real. Entre as coisas reais está minha própria realidade substantiva, na qual Deus está constitutivamente presente. Eu não estou dirigido a Deus, mas religado a Ele. O fundamento é uma realidade que se mostra a mim, mas não “frente” a mim, porém “em” minha inteligência, enquanto está fundamentando minha vida inteira. Deus me está presente como realidade-fundamento e não como realidade-objeto. O ser fundamento não é uma relação extrinsecamente somada à realidade-objeto. Não é que Deus me esteja presente como objeto e que, além disso, seja fundamento. Seu modo mesmo de presença em mim é presença fundamentante. Deus é fundamento e só por sê-lo pode em algum momento converter-se em objeto para mim. Sua presença em mim, por ser fundamento, é dinâmica, é um “desdobramento da própria fundamentalidade religante na constituição mesma do Eu”¹¹⁰. Este desdobramento é o que Zubiri entende pela função de Deus na vida.

A presença de Deus na vida concerne a meu ser inteiro. Deus não é um recurso que o homem necessita nas dificuldades, mas é o fundamento da “plenitude” da vida. Deus não é primariamente “outro” mundo, “outra” vida, mas aquilo que constitui esta vida e este mundo. Para Zubiri

o homem voltará a Deus não para fugir deste mundo e desta vida, dos demais e de si mesmo, senão que ao contrário voltará a Deus para poder sustentar-se no ser, para poder seguir nesta vida e neste mundo, para poder seguir sendo o que inexoravelmente jamais poderá deixar de ter que ser: um Eu relativamente absoluto¹¹¹.

Deus é fundamento da vida em uma tríplice forma: como Autor, que faz que eu seja eu mesmo; como Ator, Deus é o traçado de minha vida; como Agente, Deus faz que eu execute. Sendo, desta forma, o fundamento de minha liberdade e da execução de minhas ações.

¹⁰⁸ ZUBIRI, X. op. cit., p. 156.

¹⁰⁹ A este tema Zubiri dedica o livro *El problema filosófico de la historia de las religiones*. A experiência da “deidade” no cristianismo consiste em “deiformidade”, ou seja, as coisas não são simplesmente “em Deus”, mas “como Deus” e este é o tema de seu livro *El problema teológico del hombre: cristianismo*.

¹¹⁰ Ibid., p. 160.

¹¹¹ Ibid., p. 160-161.

O homem é real em Deus e não é Deus, porém, seu próprio Eu. Fazer esta “distinção” não significa traçar uma fronteira, já que “é Deus quem está fazendo que não seja Deus e que este ‘não-ser-Deus’ seja um modo de ser ‘em’ Deus”¹¹². Trata-se de uma tensão constituinte, a qual Zubiri chama “tensão teologal”:

O homem vive em Deus, que religadamente o está constituindo, e a estrutura nesta relação não é delimitação, uma fronteira, senão ao contrário, uma implicação, uma tensão constituinte [...] A inquietude radical do homem acerca de seu próprio ser se dá porque a vida é constitutivamente tensão teologal¹¹³.

A função de Deus na vida é ser sua plenitude e também tensão dinâmica na marcha para o absoluto de meu ser. Não é Deus quem faz meu eu, mas Ele é quem “faz que eu faça” meu Eu. Como eu me faço em cada ato, todo ato é uma tomada de posição a respeito de Deus.

A estrutura funcional de Deus na vida consiste em ser: “fundamento” (e não objeto) de sua “plenitude” (e não de sua indigência) em forma de “tensão dinâmica” (e não de justaposição). O homem pode distanciar-se desta estrutura, não porque não suporte Deus, mas porque não suporta o caráter absoluto em que seu Eu consiste. Pode ser invadido como que por uma “fadiga do absoluto”; gostaria de descansar, desentender-se da necessidade de estar sempre tomando posição no absoluto.

Então é fácil reduzir a Deus à categoria de um mero objeto de que alguém se ocupa [...] A fadiga do absoluto, a objetualização de Deus e o afastamento vital de Deus são três fenômenos essencialmente conexos, cada um dos quais está fundado no anterior. Não é a única fonte do ateísmo nem remotamente, mas é um fato sumamente geral. Só a revivescência da religação pode injetar novo vigor à astenia do absoluto, só este vigor pode fazer ver a tensão constituinte da vida, e só esta tensão pode voltar a descobrir a Deus presente no seio do espírito humano e em toda a realidade. É o ponto culminante da via da religação¹¹⁴.

3.3 - Alguns caracteres da realidade de Deus

Zubiri apresenta alguns caracteres da realidade divina, seja esta considerada em si mesma, seja considerada enquanto realidade fundante das coisas reais. Vejamos primeiramente aqueles aspectos que concernem a Deus considerado em si mesmo.

¹¹² Ibid., p. 161.

¹¹³ ORTEGA, F. op. cit., p. 252.

¹¹⁴ ZUBIRI, X. op. cit., pp. 163-164.

Deus é, como Zubiri repete exaustivamente, sobretudo, realidade absolutamente absoluta. Esta seria sua essência metafísica, se por esta se entende “aquele conceito que segundo nosso modo de entender fosse o primeiro e radical com que concebemos a Deus”¹¹⁵. Deus é a realidade que é “em e por si mesma” plenária e absoluta realidade enquanto realidade. Na teologia clássica, a essência metafísica de Deus consistiria na identidade de sua essência com sua existência.

Para Zubiri, Deus é distinto das coisas existentes não só por aquilo em que consiste, ou seja, porque aquilo em que consiste pertence o existir, mas por razão de seu mesmo existir, que em Deus é algo totalmente distinto da existência das coisas reais. Deus não é uma identidade formal de essência e de existência no sentido clássico, segundo Zubiri, senão que sua realidade está além não só da diferença de essência e existência, mas também de sua presumida identidade. Ser realidade é sempre ser *de suyo* e a realidade absolutamente absoluta é o absoluto *de suyo*, algo que está além da diferença e da identidade supracitadas: “Em Deus são idênticas a essência e a existência porque é o plenário ‘*de suyo*’ em e por si mesmo, e não ao contrário, como se fosse realidade absolutamente absoluta porque nEle são formalmente idênticas a essência e a existência”¹¹⁶.

Talvez, neste ponto – como possivelmente em outros – Zubiri não esteja tão distante assim da perspectiva “clássica” (a aristotélico-tomista). Francisco Ortega, numa extensa nota de rodapé de sua obra *La teologia de Xavier Zubiri*, faz as importantes observações, que aqui também são dignas de menção¹¹⁷.

¹¹⁵ Ibid., p. 165.

¹¹⁶ Ibid., p. 166.

¹¹⁷ ORTEGA, F. op. cit., p. 311, nota 111: “Aqui (*El hombre y Dios*, pp. 165-166) parece que Zubiri está argumentando que Deus [...] é puro repouso em si mesmo, no mais claro sentido aristotélico-tomista do ‘*ipsum esse subsistens*’. O que é Deus, sua essência metafísica, é um absoluto estar em e por si mesmo, não a respeito de nada [...] e ademais pleno, no sentido de puro ato (sem potência), plena existência. Claro que o matiz que Zubiri introduz é que posso predicar esta essência porque previamente só ‘está’ assim, existindo plenamente e isto é prévio à distinção essência/existência. A concepção desta possível identidade é posterior, o ser é relativo ao haver. E é que Zubiri se move no âmbito de uma inteligência senciente e todo o pensamento anterior em uma inteligência concipiente. Mas, para além disso, estamos ante um tomismo quase total, poderíamos dizer que é um tomismo perpassado pela fenomenologia. Aqui a noção chave é a diferença que Zubiri realiza entre atualidade e atuidade. A mera atualidade de algo é sua pura presencialidade sem mais, atuidade é sua presencialidade enquanto que foi desenvolvimento progressivo do que antes estava em potência. [...] Mas esta diferença que Zubiri tem muito clara não está já em sto. Tomás ainda que não seja de forma tão clara? Não poderia haver traduzido sto. Tomás ‘O que há’ ao invés de ‘O que é’? Tudo depende de se ao referir-se a Deus sto. Tomás estava pensando no ser enquanto ser, e não estava pensando em ser como ser de uma essência, ou seja como o ato de existir de uma essência. Se é o primeiro, sto. Tomás está se situando ao referir-se a Deus em um momento prévio à distinção entre essência e existência, no fato enquanto mera atualidade não enquanto atuidade de uma essência que antes estava em potência (atuidade). E

Esta realidade absolutamente absoluta é una e única. A realidade das coisas é intrínseca e formalmente respectiva, pelo que todas as coisas constituem um “mundo”. Mundo é, para Zubiri, a respectividade do real enquanto real, o qual só pode ser uno e único. Por sê-lo, seu fundamento, que é Deus, também é essencialmente uno e único. Aqui, é importante ressaltar a distinção que Zubiri faz entre “mundo” e “cosmos”. O cosmos é a unidade das coisas reais por razão de sua índole própria ou “talidade”, ou seja, por razão de seu conteúdo – estamos no(s) “campo de realidade(s)”. Desde esse ponto de vista poder-se-ia admitir a possibilidade de diversos cosmos completamente independentes, sem interação alguma, constituindo um “pluriverso”. Porém, ainda que “cosmicamente” independentes, todos esses cosmos seriam, enquanto realidades, respectivos, formariam um só “mundo”. Assim, Deus como fundamento do mundo não pode ser mais que uno e único. Desta forma, todo politeísmo é metafisicamente impossível. E a unicidade de Deus possui um caráter “transnumérico”, interno e formal da realidade divina; esta não é única porque não há outras realidades divinas, mas não pode haver outras porque a realidade absolutamente absoluta é em e por si mesma absolutamente una.

A realidade absolutamente absoluta é uma realidade de absoluta concreção. Deus não é um vaporoso absoluto, porque não é “o” absoluto, mas “a” realidade absolutamente absoluta. E tal realidade é concreta, não como contraposta ao abstrato, mas como absoluta concreção primária: “não é realidade concretizada, senão absolutamente concreta”¹¹⁸. E tal concreção envolve distintos aspectos.

A realidade absolutamente absoluta é uma realidade absolutamente “sua”, é “suidade” absoluta. Portanto é essencialmente pessoal, já que “personidade” consiste formalmente, para Zubiri, em suidade.

efetivamente esta é a interpretação de E. Gilson postulada em *O Ser e os Filósofos* (Ed. EUNSA, Pamplona 1985, a edição primeira em inglês surgiu em 1949). O importante aqui e agora é compreender como Zubiri está na mesma linha estabelecida por Aristóteles e sto. Tomás em sua explicação do real e sua fundamentação, nos três o ser enquanto ser (não enquanto ser do ente: o que há) é o ato primeiro, ou primeira atualidade, pura formalidade (sem *talidade*) que fundamenta, constituindo em ultimidade e possibilitando e impelindo, a todos os demais atos, inclusive o do ser do ente. E esta formalidade suma é o ‘*ipsum esse subsistens*’ ou a essência metafísica de Deus. Mas claro, como expressar o ser que há gratuitamente subsistindo senão predicando [...]? Assim, o próprio Zubiri nos cursos anteriores a 1971, fala de que Deus consiste na ‘realidade essencial ou radicalmente existente’ (*El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 69). Ou seja, a essência metafísica de Deus é seu existir, ainda que – como sto. Tomás – não está pensando em que Deus seja uma essência à qual pertence o existir como uma característica entre outras que constituiria sua essencialidade. O primário é o estar em e por si mesmo atualmente presente, o haver mesmo do que há, posteriormente isto se pode expressar, mas ao fazê-lo há que concebê-lo como essência puramente existente”.

¹¹⁸ ZUBIRI, X. op. cit., p. 167.

Por ser realidade absolutamente absoluta é “dinamicidade” absoluta. Toda realidade, é para Zubiri, dinâmica em e por si mesma. Dinamicidade não é ação nem operação, mas aquilo que o filósofo basco denominou “dar de si”; trata-se de um momento constitutivo da realidade. Deus é um “dar de si” absoluto e esse dar de si não pode ser transitivo, nem no sentido de fazer-se outro, nem no de fazer-se a si mesmo: “é um dar-se a si mesmo o que já é como seu”¹¹⁹. Essa dinamicidade, portanto, “não significa que Deus esteja afetado pelo não-ser, o qual faria dEle uma realidade contingente e, conseqüentemente, contraditória e impossível. Precisamente porque é Deus não cabe nEle a passagem do ser ao não-ser”¹²⁰. É simplesmente auto-possessão em si mesmo. E como auto-possessão, para Zubiri, é aquilo em que formalmente consiste a vida, Deus é “Vida Absoluta”. Tal vida divina não é um devir, o único que nessa vida “acontece” é a plenária atualidade da realidade absolutamente absoluta para si mesma. Assim, auto-possessão é “auto-atualidade”. Deus é vida absoluta porque é pessoa, não é pessoa porque é vivente.

A auto-possessão de Deus é auto-atualidade. Esta atualidade é presença da realidade a si mesmo, ou seja, é aquilo que formalmente constitui o que Zubiri denomina inteligência. Assim, a vida divina é vida em inteligência. E como a atualidade do real na inteligência é, para Zubiri, verdade real, a vida divina é sua própria verdade real. Além disso, a auto-possessão é essencialmente posse, repouso ativo em si mesmo, ou seja, fruição: *“fruição é o repouso na plenitude da própria realidade”*¹²¹. Neste sentido de fruição, a atualidade é o que formalmente constitui o que Zubiri denomina vontade. Assim, a vida divina é auto-fruição em auto-presença, é a fruição em sua própria verdade real. Deus não apenas tem inteligência e vontade, mas é necessariamente inteligente e volente porque é pessoa. Nos homens, a posse é consecutiva: somos pessoas porque somos inteligentes e volentes. Somos pessoas por implantação na realidade e deste modo nosso ser é relativamente absoluto. Em Deus sua realidade substantiva é absoluta, sua personalidade não é consecutiva. Sua posse é o fundamento da vida e esta, o fundamento da inteligência e da vontade.

A filosofia e teologia clássicas fundamentaram os caracteres supracitados na direção inversa à que Zubiri seguiu. Partiram do homem e de Deus como realidades análogas por razão da inteligência e da vontade. Para Zubiri, a analogia deve recair

¹¹⁹ Ibid., p. 168.

¹²⁰ LLENIN INGLESÍAS, F. op. cit., p. 109.

¹²¹ ZUBIRI, X. op. cit., p. 169.

primária e formalmente sobre o caráter de “absoluto”: o homem em seu ser relativamente absoluto, Deus em sua realidade absolutamente absoluta.

Quando Zubiri diz que Deus é pessoal, vivo, inteligente, volente etc., alerta para que evitemos o erro de tomar estes vocábulos em sentido antropomórfico, “como se Deus fosse uma espécie de gigantesco espírito humano, ainda que depurado de todas as humanas limitações”¹²². Como é a realidade de Deus em si mesma, nos é impossível conhecê-la por nós mesmos. Os caracteres citados devem ser tomados no sentido estrito em que foram concebidos. Quando se diz que Deus é pessoal, apenas se diz que é uma realidade absolutamente sua. Quando se diz que é vivente, entenda-se que é uma realidade que se possui plenamente a si mesma. E assim por diante. Zubiri não chegou a estes caracteres através do homem, mas do que é a realidade absolutamente absoluta. Se o homem possui estes caracteres, é precisamente porque seu ser é relativamente absoluto.

Agora, passemos aos caracteres que Deus possui enquanto realidade fundante, presente formal e constitutivamente nas coisas.

A fundamentalidade é um caráter da realidade absolutamente absoluta, mas não é um momento constitutivo dela e sim consecutivo a ela, a qual é real em e por si mesma e não por ser fundamento das coisas reais. A realidade absolutamente absoluta é independente das coisas reais. A fundamentalidade não é a *ratio essendi* de Deus, mas no máximo sua *ratio cognoscendi*, uma vez que “não podemos efetivamente conhecer a Deus por nós mesmos, senão como fundamento das coisas reais”¹²³.

Deus constitui a realidade desde si mesmo diretamente, em toda sua absoluta concreção. Assim, sua fundamentalidade é inteligente e volente, mas não o é formalmente enquanto inteligente e volente, mas enquanto estas inteligência e vontade são absolutamente absolutas: “Deus não está fundamentando as coisas como uma espécie de espírito subjacente a elas; isto seria um absurdo animismo. Deus está fundamentando as coisas como um absoluto dar de si. Fundamentar é dar de si”¹²⁴.

Primeiramente, a fundamentalidade é presença formal de Deus nas coisas. Por ser formal, esta presença é intrínseca às coisas reais. Isso não significa que entre Deus e as coisas não haja distinção real, mas apenas que não há “separação”, nem física nem metafísica. Distinção não é separação. Este caráter pelo qual Deus está presente nas coisas

¹²² Ibid., p. 172.

¹²³ Ibid., p. 173.

¹²⁴ Ibid., loc. cit.

e pelo qual as coisas não são Deus é o que Zubiri chama “transcendência” de Deus “na” realidade. É preciso afirmar que, segundo Jesús Sáez Cruz, para Zubiri, o fato de Deus ser o constitutivo formal da realidade “não significa, pois, que Deus seja a essência nem física nem metafísica da realidade. Com outras palavras, não poderemos afirmar que Deus seja ‘a’ realidade”¹²⁵. Ainda, segundo o mesmo autor, poder-se-ia falar, “para nomear de alguma maneira este acontecer de Deus ‘na’ coisa real e da coisa real ‘em’ Deus, de ‘mútua inabituação’ de Deus na coisa e da coisa em Deus”¹²⁶.

Transcender não significa estar “mais além”; a transcendência é um modo de estar nas coisas. Cada coisa não nos leva a sair dela, mas a submergir-nos mais nela. Estar na plena realidade de uma coisa é estar em Deus nela. Ir a Deus é penetrar cada vez mais na coisa mesma. Deus não transcende “às” coisas, mas “nas” coisas mesmas.

É preciso evitar dois erros graves, segundo Zubiri. O primeiro é o de pensar que a presença formal de Deus nas coisas faz destas, momentos da única realidade de Deus: o “panteísmo”. Deus está formalmente nas coisas “fazendo” que elas sejam nEle realidades distintas dEle: “a inclusão formal de Deus na realidade das coisas não faz que Deus seja idêntico à realidade”¹²⁷. O segundo erro é o de pensar que por ser radicalmente distinto das coisas, Deus é o grande ausente: o “agnosticismo”. Que Deus não seja as coisas não significa que esteja afastado delas; se assim fosse, elas não seriam reais: “A transcendência de Deus não é identidade nem afastamento, mas transcendência nas coisas”¹²⁸. A presença de Deus nas coisas é uma presença no mundo inteiro enquanto tal. Deus é transcendente no mundo e esta transcendência também não é afastamento nem identidade. Deus não é o “outro” mundo, mas é outro que o mundo, porque sua alteridade é o fundamento formal da respectividade do real enquanto real, isto é, o fundamento do mundo: “Deus mantém sempre uma radical alteridade com respeito ao mundo”¹²⁹. À unidade do mundo corresponde a unicidade e também a “mundanidade” de Deus. Deus é transcendente “no” mundo.

A presença de Deus nas coisas não é só formal e intrínseca, mas também constituinte. O absoluto do dar de si significa que está dando realidade às coisas,

¹²⁵ SÁEZ CRUZ, J. *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, p. 232.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 233.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 243.

¹²⁸ ZUBIRI, X. *op. cit.*, p. 176.

¹²⁹ MILLÁS, J. M. *La realidad de Dios: Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, p. 120.

constituindo-as como reais. Deus está nas coisas fazendo que sejam reais, que sejam *de suyo* e atuem desde o que são *de suyo*. A isso Zubiri denomina “fontanalidade” da realidade absolutamente absoluta, que é o correspondente à “tensão teologal” no homem. A transcendência de Deus é uma transcendência fontanal e esta é a essência da fundamentalidade de Deus.

Vendo Deus não apenas desde as coisas reais, mas desde si mesmo, compreendemos que

[...] por ser pessoal, vivo, inteligente e volente, é porque Deus é em si mesmo, adequadamente, uma realidade fontanal última, possibilitante e impelente. E por isso sua manifestação no poder do real, é o que faz deste poder algo também último, possibilitante e impelente, constituindo, portanto, o fundamento da religião¹³⁰.

¹³⁰ ZUBIRI, X. op. cit., p. 178.

IV – O ACESSO DO HOMEM A DEUS EM ZUBIRI

“Inteligir uma realidade não é sem mais ter acesso a ela”¹³¹, diz Zubiri. Ao justificarmos intelectualmente a realidade de Deus, não estamos necessariamente acedendo a ela. O acesso é, sobretudo, um acesso no sentido de atos que o homem executa e através dos quais acede a Deus:

Zubiri observa que não basta a determinação intelectual da realidade de Deus. Com ela alcançamos certamente o conhecimento da realidade de Deus. Entretanto, é preciso afrontar a questão do acesso efetivo do homem a Deus. Chegamos a conhecer o fundamento último do homem, que lhe oferece possibilidades de ser e lhe impulsiona a realizá-las; mas falta determinar quais são os atos do homem que lhe permitem aceder efetivamente a Deus¹³².

4.1 – Que é acesso?

“O ato ou os atos de acesso do homem a Deus não são os formalmente intelectivos, senão que são aqueles atos que física e realmente nos levam efetivamente a Ele enquanto realidade absolutamente absoluta”¹³³, esclarece Zubiri. Tais atos são aspectos do único ato em que a vida do homem consiste: a constituição do Eu; “é um acesso na ordem não da realidade humana, senão de meu ser”¹³⁴.

¹³¹ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 181.

¹³² MILLÁS, J. M. *La realidad de Dios: Su justificación y sentido em Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, p. 123.

¹³³ ZUBIRI, X. loc. cit.

¹³⁴ *Ibid.*, loc. cit.

O homem é uma essência aberta a seu caráter de realidade. O homem atua desde e por seu próprio caráter de realidade; sua essência está aberta, na ordem de suas atuações, à constituição da figura de seu ser relativamente absoluto, de seu Eu.

Esta abertura tem uma estrutura precisa: a essência aberta está formalmente religada à fundamentalidade de sua vida, ao poder do real como último, possibilitante e impelente. O homem está lançado desde o poder do real “para” aquilo em que este se funda, para Deus. O acesso não é *de suyo* “encontro”, mas “remissão”. O homem faz seu Eu “em” Deus (ultimidade), “com” Deus (possibilitante) e “por” Deus (impelente). A “remissão” acontece numa tensão dinâmica teologal entre Deus e o homem:

Não há, pois, primariamente um ‘encontro’ com Deus, senão uma remissão para Ele pelas coisas mesmas e um tatear de sua presença em nossa própria realidade. A realidade de Deus, por conseguinte, nos está presente no modo de “direção”. Podese dizer que há sempre algum conhecimento de Deus pelo homem. Saibamos explicitamente ou não, nos movemos em Deus ao nos movermos na realidade. Há, neste sentido, um acesso incoado de todos a Deus. O homem religado ao poder do real vai fazendo seu Eu apoiado em seu fundamento, ou seja, apoiado na presença de Deus. Em última instância, ‘estamos levados’ por Deus para Deus. Deus mesmo é uma pré-tensão dado no poder do real que nos leva para Ele. A tensão teologal é então um arrasto com que vamos a Deus porque Ele nos leva¹³⁵.

Porém, isto ainda não é acesso a Deus. O homem se dirige às coisas reais e à realidade. Neste sentido, todo homem tem acesso a Deus. Mas aquilo a que o homem se dirige formalmente é às coisas reais, não a Deus, o qual estaria acedido *per accidens*, na linguagem escolástica. No acesso às coisas reais, o homem está lançado “para” sua fonte transcendente nelas. Neste caso, Deus não estaria acedido *per accidens*, mas *per se*. O sistema de atos que apreendem a Deus por si mesmo nas coisas, transcendente, mas formalmente presente nelas, é o acesso que Zubiri busca. Trata-se de aceder a Deus expressa e formalmente, dirigidos a Deus enquanto Deus.

Não são atos em que vamos “encontrar” a Deus, porque Ele seria sempre uma realidade em “direção”; nas coisas nos encontramos “remetidos” a Deus. A inteligência descobre a realidade de Deus nas coisas e o homem executa alguns atos formal e precisamente dirigidos “para” Deus. Isto quer dizer que se pudéssemos chegar ao termo deste “direcionamento”, encontraríamos a Deus que justificaria, assim, o caminho realizado.

¹³⁵ LLENIN IGLESIAS, F. *La realidad divina: El problema de Dios en Xavier Zubiri*, p. 120.

4.2 – Deus, realidade acessível

A acessibilidade é um caráter que concerne a Deus. Se Este estivesse mais além de todo o real, seria o grande ausente, uma realidade em si mesma inacessível. Mas não é assim para Zubiri. Deus é constitutivamente acessível e esta acessibilidade se expressa em quatro conceitos.

Deus está presente formalmente nas coisas sem ser idêntico a elas: trata-se de sua transcendência fontanal. Este Deus é uma realidade de absoluta concreção, é uma realidade pessoal: as coisas nos dão a Deus como pessoa. Deus está pessoalmente presente nelas, constituindo formalmente sua realidade. Para Zubiri, nem no acesso supremos dos grandes místicos se acede a Deus sem as coisas ou fora delas: “Deus é acessível em e pelo mundo”¹³⁶. As coisas não somente são reais em Deus, mas na pessoa que é Deus; são a concreção da acessibilidade pessoal de Deus. A forma de sua acessibilidade é a “fundamentalidade constituinte” das coisas.

Deus, entretanto, não tem o mesmo modo de presença e constitucionalidade em todas as coisas. Segundo a índole da realidade será o modo de sua presença e a maneira como a está constituindo. Para Zubiri, há dois tipos de realidade: as essências “fechadas” e as essências “abertas”. As essências fechadas são aquelas que só são *de suyo* o que são; Deus está constituindo seu “em si mesmas”. As essências abertas não somente são *de suyo*, mas são “suas”, são pessoas, têm um ser relativamente absoluto. Assim, Deus está nestas essências abertas “suificando-as”, em expressão zubiriana, tornando-as “suas”; sua presença é “suificante”. Deste modo, a transcendência fontanal de Deus na realidade humana é uma “transcendência interpessoal”: “Deus é acessível ao homem precisa e formalmente porque o homem é pessoa”¹³⁷. As coisas reais nos dão a suidade absoluta em que Deus consiste e assim devemos entender a Deus como pessoa, não como uma espécie de espírito subjacente a toda coisa real, numa forma de antropomorfismo. Também é necessário evitar pensar que esta acessibilidade interpessoal é uma relação de Eu e Tu, o que seria outra forma de antropomorfismo. Deus é transcendente a todo Tu; está em todo Eu, fazendo-o ser Eu e, entretanto, não é outro Tu, porque não é um Eu. O homem se dirige a Deus como Tu tão somente para designar uma realidade pessoal distinta da de cada qual. Porém, a possibilidade de dirigir-nos a Deus como um Tu se funda na prévia

¹³⁶ ZUBIRI, X. op. cit., p. 186.

¹³⁷ Ibid., p. 186-187.

presença interpessoal de Deus no homem. Deus não é interpessoal porque é um Tu: “sua possível ‘tuidade’ não é senão a expressão humana da presença interpessoal. Esta presença não é interpessoal porque é a relação ‘Eu-Tu’, senão que é ‘Eu-Tu’ por ser presença interpessoal”¹³⁸. Assim, a presença fontanal de Deus no homem se converte numa “tensão interpessoal”, uma tensão entre dois absolutos, dos quais o fundante está fazendo ser absoluto o fundado: “As pessoas humanas são, enquanto pessoas, a acessibilidade concreta da pessoa absoluta enquanto pessoa. Só em e pelas pessoas humanas, é Deus formalmente acessível enquanto pessoa”¹³⁹.

Nesta tensão interpessoal, Deus é uma realidade pessoal “manifestativa”. Toda manifestação é “desvelamento”¹⁴⁰ do manifestante. Deus se manifesta nas coisas de um modo “remetente”: as coisas reais são “notícia” da realidade pessoal de Deus, que está naquelas sem ser elas mesmas. As coisas enquanto reais estão nos “remetendo” a seu fundamento transcendente em que estão sendo reais: “a maneira própria de manifestar-se do transcendente enquanto transcendente é remissão notificante, manifestação de tipo ‘auditivo’”¹⁴¹. No homem, a transcendência tem um caráter de tensão interpessoal, de modo que há remissão notificante, mas há algo mais. Deus não está “diante” de meus olhos, mas tem um certo modo de presença que Zubiri chama imediata, próprio mais do tato que do ouvido. No tato temos mais que notícia, porém menos que apresentação formal da coisa: temos uma “nua presença” na qual se apreende com um “tatear” a realidade sem que esta seja vista: “é como se Deus em sua tensão dinâmica estivesse não se deixando ver, mas sim fazendo sentir imediatamente sua nua presença”¹⁴². O que Deus tem de manifestativo é em forma áudio-tátil, ou seja, como notícia e nua presença pelo tato.

Enquanto manifesto, Deus é “verdade”; Ele é manifestativo de sua verdade, conceito no qual culmina sua acessibilidade. Verdade não é a presumida “conformidade do pensamento com as coisas” (sentido clássico), mas o caráter segundo o qual se diz de algo

¹³⁸ Ibid., p. 187.

¹³⁹ Ibid., p. 188.

¹⁴⁰ Zubiri utiliza o termo heideggeriano sem esclarecimento em *El hombre y Dios*. Num apêndice da obra *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (p. 243-246), faz uma análise do termo *alétheia*, no qual diz que seu sentido primário não foi “descobrimento”, “patência”. Segundo Zubiri, *alétheia* teria sua origem no adjetivo *alethés*, do qual seria seu abstrato. *Alethés*, por sua vez, deriva de *léthos*, *láthos*, que significa “esquecimento”, significando originalmente algo sem esquecimento, que nunca caiu em esquecimento completo. A patência a que *alétheia* alude é a da recordação. Daí veio significar a simples patência de algo, o descobrimento de algo, a verdade. Em *El hombre y Dios*, entretanto, Zubiri parece utilizar o termo “desvelamento” no sentido de patência (cf. ORTEGA, F. *La teología de Xavier Zubiri: Su contextualización en la teología contemporánea*, p. 314-315, nota 129).

¹⁴¹ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 189.

¹⁴² Ibid., p. 190.

real que é “realidade verdadeira”. Trata-se da atualidade da realidade mesma da coisa na inteligência, o que Zubiri denomina verdade real: “verdade é pura e simplesmente o momento da real presença intelectual da realidade”¹⁴³; e ainda “verdade é realidade presente em inteligência enquanto está realmente presente nela”¹⁴⁴. É real porque a atualidade o é da realidade.

Para Zubiri, a “capacidade” de uma coisa real para esta atualização tem três dimensões. Primeiramente, a verdade real é a “patência” da realidade em toda a riqueza de suas notas. Em segundo lugar, uma coisa real é verdadeira se responde ao que em suas notas se lhe oferece; a verdade é atualidade em sua dimensão de “firmeza”. Finalmente, algo é realidade verdadeira quando está sendo “fisicamente” real *in actu exercito*. Patência de riqueza, firmeza de sua realidade e efetividade desta realidade são três dimensões congêneres da verdade real e, portanto, da realidade mesma como capacidade de ser atualizada na inteligência. Deus é realidade absolutamente verdadeira segundo esta tríplice dimensão, segundo a qual se manifesta nas coisas e as fundamenta. Como fundamentar é estar dando de si, realidade é “doação” – não no significado de doação livre ou gratuita, mas tão somente como substantivo do dar de si. Além disso, como o “si” doador é pessoal, sua doação é essencialmente doação absolutamente pessoal. Assim, as coisas reais enquanto tornam patente sua riqueza, mantêm-se com firmeza e têm efetividade, são a concreção da verdade de Deus como doador, sendo a acessibilidade da realidade verdadeira em que Deus consiste: “Deus é acessível suprema e formalmente por ser doador pessoal segundo sua verdade real”¹⁴⁵.

No caso do homem, a presença de Deus não é meramente pessoal, mas uma presença interpessoal que se realiza em tensão dinâmica. Deus dá de si o ser da pessoa humana, seu Eu, fazendo que faça meu Eu com toda sua riqueza, firmeza e efetividade, ou seja, em toda sua verdade real: é Deus sendo doação da verdade real de meu Eu. A doação de Deus em tensão interpessoal é um impulso para a perfeição, para a segurança, para a efetividade. A realidade verdadeira do homem (e de todas as coisas) é a forma concreta da acessibilidade de Deus em sua verdade.

Como a presença pessoal de Deus é nas coisas transcendência doadora, Deus é acessível “nas coisas”, mas “por si mesmo”, ainda que em forma de notícia e nua presença:

¹⁴³ ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, p. 231.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 233.

¹⁴⁵ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 192.

Deus é, pois, em si mesmo e por si mesmo acessível não em não sei que forma de ação mística extramundana ou transmundana, senão que o é pura e simplesmente porque seu estar nas coisas é estar dando de si a realidade delas. A transcendência pessoal de Deus nas coisas é sua acessibilidade mesma¹⁴⁶.

Isso ainda não responde se o homem pode aceder, e como pode aceder a esse Deus que é acessível por si mesmo. É o que veremos a seguir.

4.3 – Acesso do homem a Deus

A acessibilidade de Deus não é o mesmo que o acesso do homem a Deus, mas é já um acesso incoado do homem. Precisamos nos perguntar que é este acesso incoado e qual a índole plenária dele.

A presença de Deus no homem é interpessoal e acontece em tensão dinâmica, a qual, como toda tensão, é uma unidade que abarca dois termos. Por parte de Deus, esta tensão é uma tensão manifestativa em forma de notícia e de nua presença em “direção”. Pelo que diz respeito ao homem, este vai às coisas determinado pelo poder do real, que nos leva religadamente a constituição de nosso ser e que se funda na realidade de Deus nas coisas, o que envolve três conseqüências essenciais.

Primeiramente, estar levados pelo poder do real é estar levados por Deus, fundamento do mesmo. Deus tem, por assim dizer, a iniciativa, neste ir levados por Ele: Deus é a “pré-tensão” que nos leva a Ele. Em segundo lugar, nesta “pré-tensão” vamos às coisas arrastados pelo poder do real nelas, ou seja, por Deus mesmo: a tensão interpessoal adquire o caráter de um “arrasto”. Por ser transcendente nas coisas, Deus me faz transcender; é, na expressão de Zubiri, “transcendificante”.

Por ser uma pré-tensão, por ser arrasto e por ser transcendificante, a acessibilidade de Deus é um aceso incoado. Estes três conceitos constituem a essência teologal da religação. Como fato, a religação é o fato de que estamos ligados ao poder do real como fundamentalidade de nosso ser. Inteligido este poder como sede e veículo de Deus, podemos ver que a essência da religação é este acesso incoado constituído pela

¹⁴⁶ Ibid., p. 193.

acessibilidade de Deus nas coisas e, sobretudo, em nós mesmos: “Saibam ou não saibam, todos os homens estão incoativamente acedendo a Deus”¹⁴⁷.

Este acesso é tão somente um acesso incoado. Entretanto, a fundamentalidade de Deus é, como visto, doação pessoal; assim, o homem acede religadamente a Deus numa tensão que é o correlato humano da tensão doadora, isto é, numa tensão em entrega. Deus se nos dá nas coisas em um “direcionamento” em forma de notícia e de sua presença; por isso, a forma plenária de aceder a Deus é dar-nos a Ele num “direcionamento”: é a entrega.

Todo homem está em acesso incoado a Deus; tal acesso não se desdobra necessariamente em acesso plenário em todos os homens. Para isso é necessário conhecer formalmente que Deus existe como realidade absolutamente absoluta em toda sua absoluta concreção (este conhecimento é o que foi justificado no capítulo anterior). Fundados neste conhecimento, levamos a termo a entrega a Deus: “quando o homem chega ao conhecimento de Deus, presente nas coisas como fundamento e doador de realidade, a atitude correspondente deverá ser autodoação”¹⁴⁸. Esta entrega não poderia existir senão inscrita no seio do acesso incoado, do qual é desdobramento.

Para Zubiri, há que apagar a idéia de que se entregar é abandonar-se. Isto seria fugir de si; no melhor dos casos, confiar que Deus faça as coisas sem intervenção alguma minha, o que seria um grande ato de comodidade ou de desesperança. Pelo contrário, a entrega é uma atitude e uma ação positiva, ativa, na qual a pessoa não é levada a Deus, mas aceita desde si mesmo este seu ser levada, “indo a Deus”. Ao ir às coisas reais se entrega a Deus, que está nelas mesmas: “O homem, nas coisas, se entrega ao transcendente nelas”¹⁴⁹. Como Deus e sua doação são pessoais, a entrega é uma ação interpessoal dirigida desde a pessoa humana à pessoa de Deus.

Como Deus é o fundamento último, possibilitante e impelente da realidade, a entrega do homem a Deus tem três momentos determinados por estas dimensões: “a entrega a Deus consiste em aceitar a realidade de Deus enquanto Deus, como última, possibilitante e impelente, e sua função na constituição de meu ser relativamente absoluto”¹⁵⁰.

Antes de tudo, entregar-se a Deus é ir a Ele como realidade absolutamente última: é o que Zubiri denomina “acatamento”. Acatar não é primariamente obedecer, mas uma

¹⁴⁷ Ibid., p. 196.

¹⁴⁸ MILLÁS, J. M., op. cit., p. 125.

¹⁴⁹ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 198.

¹⁵⁰ SÁEZ CRUZ, J. *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia em X. Zubiri*, p. 256.

espécie de reconhecimento do relativo que sou frente à pessoa absolutamente absoluta que é Deus, o que é expresso pelo verbo adorar: “adorar é acatar a plenitude insondável desta última realidade”¹⁵¹. Ao ir às coisas reais o homem acata a Deus pessoalmente transcendente. À doação da realidade corresponde o homem com o acatamento ao doador e esta é a essência da adoração pessoal.

Ao entregar-se a Deus como supremo possibilitante, a entrega tem um momento específico: é “súplica”. O homem suplica a Deus, de pessoa a pessoa, as possibilidades de vida: é a essência da oração. “Oração não é formalmente um formulário; é uma entrega suplicante da mente a Deus”¹⁵². O homem suplica a Deus nas coisas e com as coisas, não as abandona para ir a Deus. Nas coisas mesmas, com sua riqueza e dificuldades, é onde o homem se entrega em súplica a Deus para que funde nelas as possibilidades que lhe sejam favoráveis. A oração se faz possível por esta transcendência de Deus nas coisas.

O homem também se entrega a Deus como impelência suprema, repousa nele como “fortaleza” de sua vida. É o apoio firme e forte em que Deus consiste. O homem se entrega a Deus neste aspecto como “refúgio” para ser.

Aos três caracteres de Deus religante como realidade última, possibilitante e impelente, correspondem três momentos da entrega do homem a Deus: acatamento/adoração, súplica/oração e o refugiar-se. Em palavras de José Millás, “com efeito, a entrega a Deus implicará o acatamento da ultimidade de Deus, a atitude de demanda de possibilidades de vida e a busca de um sustento e amparo no poder impelente de Deus”¹⁵³. Nestes três momentos acontece o ato unitário e simples que é a entrega da pessoa humana à pessoa divina. São três momentos distintos mas inseparáveis: todo acatamento, por exemplo, é uma súplica e um ir a Deus como refúgio, etc.. Em cada caso pode dominar um caráter mais que os outros. Estes momentos da entrega se fundam na aceitação da realidade de Deus como última, possibilitante e impelente, e por isso esta entrega constitui o desdobramento do acesso incoado: “o acesso incoado é a religação mesma; a entrega não é senão o desdobramento da religação”¹⁵⁴.

¹⁵¹ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 199.

¹⁵² *Ibid.*, p. 200.

¹⁵³ MILLÁS, J. M., *op. cit.*, p. 126.

¹⁵⁴ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 201.

A unidade de doação e de entrega, na qual Deus tem a iniciativa (Ele é pré-tensão) é o que Zubiri chama de “unidade de causalidade pessoal”¹⁵⁵. É, mais que união, comunhão entre a pessoa humana e Deus. A unidade entre Deus doador e entrega é uma funcionalidade do real enquanto real, uma estrita causalidade. A tensão dinâmica é então não somente causalidade, senão causalidade interpessoal. E isto é essencial para a compreensão do tema do teológico no homem. Deus e o homem são distintos, mas não alheios. Sua presença na realidade de cada pessoa humana é intrínseca e formal a esta: “Deus enquanto pessoa é intrínseco a cada realidade pessoal humana”¹⁵⁶. A causalidade da “doação-entrega” é uma funcionalidade “desde dentro” da realidade humana, desde o que ela é enquanto realidade. Deus é uma pessoa transcendente “na” pessoa humana. Sua ação no homem diz respeito à raiz da constituição de seu ser: “o homem faz, sim, todo seu ser, mas não o faz totalmente enquanto pessoa contradistinta da divina”¹⁵⁷. Ao incluir a realidade de Deus, toda coisa real e especialmente a pessoa humana, inclui sem seu próprio dinamismo a dinamicidade da pessoa divina. A moção de Deus não é uma segunda moção somada à que parte de mim, mas esta moção que parte de mim é já moção de Deus. Pedir ajuda a Deus, por exemplo, não é pedir auxílio a alguém que está fora, mas pedir como que uma intensificação de quem está já pessoalmente em nós, acudir a meu próprio fundo transcendente.

Como toda causalidade pessoal, esta causalidade interpessoal é metafísica. Ajudar, consolar, escutar, etc., não são meros fenômenos psíquicos, mas são os modos metafísicos como Deus vai me constituindo. Assim, sabendo-o ou não, todo homem tem experiência de Deus, ao ter a experiência metafísica da fundamentalidade de seu ser pessoal: “esta experiência é *em si mesma* a experiência de Deus. Deus é algo experienciado”¹⁵⁸. Desde o ponto de vista do homem, os modos da causalidade interpessoal são o acatamento, a súplica e o refúgio.

¹⁵⁵ Para Zubiri, a metafísica clássica, dividindo a causalidade em quatro causas, não teria conceituado suficientemente a causalidade enquanto tal, a qual seria entendida como uma espécie de influxo produtor de uma coisa real sobre outra. E Zubiri concorda com a crítica de Hume, segundo a qual a causalidade (compreendida desta forma) jamais pode ser percebida. Segundo nosso autor, causalidade é a funcionalidade do real enquanto real, a qual não se verifica na natureza e é, portanto, um conceito irredutível ao da causalidade clássica e ainda mais ao conceito de lei científica. Há, neste sentido, para Zubiri, uma causalidade pessoal, que se verifica, por exemplo, na influência da amizade, que não se reduz a um fenômeno psicológico, mas é uma modalidade metafísica da causalidade pessoal.

¹⁵⁶ Ibid., p. 202.

¹⁵⁷ Ibid, loc. cit.

¹⁵⁸ Ibid., p. 204.

“Em definitivo”, diz Zubiri, “doação-entrega é a estrutura metafísica da causalidade interpessoal entre Deus e o homem na tensão teologal de sua vida. Nesta causalidade acontece, pois, o acesso do homem a Deus por si mesmo”¹⁵⁹.

Falta perguntar-nos qual é a dimensão radical de entrega que subjaz a esses momentos (acatamento, súplica, refúgio), ou seja, qual é a raiz formal da entrega.

4.4 – A fé

Todas as formas da entrega do homem a Deus são modulações de um movimento único e unitário para Deus, o qual é raiz mesma da entrega, ou melhor, a entrega radical mesma. A esta entrega Zubiri denomina “fé”: “a fé é em si mesma entrega e é a forma radical do acesso do homem a Deus”¹⁶⁰.

O homem se entrega a Deus desde si mesmo em toda sua concreção individual, social e histórica. A diversidade de modos de entrega do homem a Deus é consequência desta concreção. Tal concreção é essencial à entrega enquanto tal: “a fé é essencial e constitutivamente concreta”¹⁶¹. Vejamos mais detidamente o que é a fé formalmente considerada, segundo Zubiri, que

não quer começar a desenvolver um discurso estritamente teológico, como pode parecer pelo fato de identificar a entrega a Deus com a fé. Em primeiro lugar, esta fé da qual nos fala nosso filósofo não é, todavia, a fé de um credo determinado [...]. Trata-se da fé enquanto fé [...] Todo crente, seja qual for seu credo, tem fé em Deus como fundamento último, possibilitante e impelente de sua vida, ao que se entrega em acatamento, súplica e refúgio. Portanto, não estamos ante uma ‘teologia’, senão ante uma consideração filosófica da estrutura ‘teologal’ do homem¹⁶².

4.4.1 - Que é formalmente a fé?

Podemos dizer que a fé tem sido compreendida classicamente como o assentimento a um juízo fundado no testemunho de outro, ou seja, ela é um conhecimento intelectual. Assim, o objeto da fé seria a verdade de um juízo e a índole do ato de crer seria assentir a

¹⁵⁹ Ibid., loc. cit.

¹⁶⁰ Ibid., p. 209.

¹⁶¹ Ibid., p. 210.

¹⁶² LLENIN IGLESIAS, F., op. cit., p. 123.

um testemunho desta verdade, garantido pela autoridade do próprio Deus (que revelaria a verdade). Zubiri concorda que isto ocorra de algum modo no ato de fé, mas essa não seria a estrutura primeira e formal de toda fé.

Para Zubiri, na fé o decisivo não se encontra no assentimento ao que diz o testemunho e sim na admissão do testemunho mesmo como testemunho. Tal admissão ultrapassa os limites do assentimento intelectual; nela, a fé não recai primária e formalmente sobre um juízo, mas sobre algo verdadeiro: “a fé não consiste no assentimento a um juízo, senão na admissão do verdadeiro”¹⁶³. A admissão é um modo daquilo que Zubiri chama de entrega, este “ir desde nós mesmos para outra pessoa dando-nos a ela”¹⁶⁴. A fé é primária e radicalmente a entrega de minha pessoa a uma realidade pessoal. O assentimento é aspecto de algo mais primário, que é a entrega. O que nos leva à investigação, por um lado do que é a fé como entrega à realidade pessoal, e por outro, de quais os caracteres desta entrega enquanto entrega.

A índole daquilo sobre o quê a fé recai especifica a índole da entrega em que consiste. Esta entrega é a uma pessoa enquanto esta pessoa envolve verdade. A verdade a que a fé se refere não é uma verdade que a pessoa em quem se crê porta, mas a verdade em que esta mesma pessoa consiste: “não se trata, pois, da verdade do que a pessoa diz ou faz, senão da verdade que é ela mesma enquanto realidade [...] A fé é a entrega a uma realidade pessoal enquanto verdadeira”¹⁶⁵.

A verdade é aquele caráter segundo o qual a realidade mesma está atualizada na inteligência, naquilo que Zubiri chama “verdade real”. Esta verdade tem aquelas três dimensões de patência da realidade, firmeza da realidade e efetividade da realidade. Tratando-se de uma realidade pessoal, estamos diante de “uma verdade pessoal”. A realidade pessoal se atualiza, primeiramente, como “manifestação” de sua realidade (que não é uma enunciação). Depois, a realidade pessoal tem esse modo de firmeza que é a “fidelidade” ao que oferece ser. Finalmente, a realidade pessoal tem esse caráter que faz dela algo irrefragavelmente efetivo.

Assim, a essência formal da fé para Zubiri será “a entrega a uma realidade pessoal enquanto verdade pessoal real, isto é, enquanto manifesta, fiel e irrefragavelmente

¹⁶³ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 211.

¹⁶⁴ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 214.

efetiva”¹⁶⁶. Para a fé é essencial uma certa manifestação, e também que a pessoa que se manifesta seja uma pessoa com cuja fidelidade se possa contar, e que, além disso, seja uma realidade tão irrefragavelmente efetiva como o sol. Crer em uma pessoa é entregar-se a ela nessa verdade pessoal real e não na verdade do que comunica: “a fé no que a pessoa comunica só é possível fundada na fé como entrega à pessoa enquanto verdadeira”¹⁶⁷.

Como Deus é realidade absolutamente absoluta, sua verdade pessoal real é também absoluta: absoluta manifestação, absoluta fidelidade e absoluta irrefragabilidade. A fé, inscrevendo-se na tensão dinâmica teologal entre Deus e o homem, é um modo metafísico da causalidade interpessoal entre a pessoa divina e a pessoa humana. Diz-nos Zubiri: “entregar-se a Deus na fé é entregar-se ao próprio fundo transcendente de minha pessoa”¹⁶⁸ e “a fé na transcendência pessoal é já fé em Deus”¹⁶⁹. A unidade destas duas proposições é a fé como tensão dinâmica de minha verdade real na verdade real de Deus.

Em seu aspecto de entrega à realidade de Deus enquanto manifesta, a fé é acatamento; enquanto realidade fiel, a fé é súplica; e enquanto realidade irrefragavelmente efetiva, a fé é um refugiar-se: “a fé como entrega à realidade pessoal de Deus enquanto verdadeira é a essência mesma do acatamento, da súplica e do refugiar-se, isto é, a essência mesma da entrega do homem a Deus, do acesso do homem a Deus”¹⁷⁰.

Tendo visto o que é a fé como entrega à realidade pessoal, vejamos agora quais os caracteres desta entrega à realidade pessoal verdadeira de Deus enquanto entrega.

A fé, sendo entrega à verdade pessoal de outro, é o que Zubiri denomina “adesão pessoal” e este é o primeiro caráter da fé. Na fé, a pessoa humana se adere a outra pessoa, a divina. Esta adesão não é o assentimento, o qual é a enunciação da adesão:

porque a adesão se outorga a uma pessoa, estamos admitindo de antemão tudo aquilo que esta pessoa vai manifestar-nos, inclusive ainda que nunca no-lo manifeste completamente. Entretanto, nem por isso é uma *fé cega* como se costuma dizer, senão que é uma *fé pessoal*, que é coisa distinta¹⁷¹.

A fé, de certo modo, é uma fé que, se não vê tudo, faz ver. O que move à adesão é a fé que inspira uma pessoa: assim a fé é, num sentido amplo, “inspiração”. Nesta adesão, o homem se incorpora à pessoa crida e adquire, de algum modo, as propriedades da verdade

¹⁶⁶ Ibid., p. 215.

¹⁶⁷ Ibid., loc. cit.

¹⁶⁸ Ibid., p. 216.

¹⁶⁹ Ibid., loc. cit.

¹⁷⁰ Ibid., p. 216-217.

¹⁷¹ Ibid., p. 217.

pessoal daquele a quem se adere. Como diz o filósofo basco: “o que se adere potencializou sua própria verdade real em e com a verdade real da pessoa a quem se adere; fez-se, por assim dizer, mais verdadeiro: mais manifesto, mais fiel, mais efetivo”¹⁷².

A fé é também uma adesão que tem o caráter de “certeza firme”. Trata-se de uma “segurança pessoal” e não de uma obstinação psicológica. Tal segurança admite graus, os quais não se inscrevem na escala que vai mera possibilidade, passando pela probabilidade até a certeza; para Zubiri, a fé se inscreve por inteiro dentro da certeza. É sempre uma adesão firme, que exclui o medo de errar. E é este medo que admite graus dentro da certeza mesma. Os graus de certeza não se medem pelas inseguranças, mas pela positiva energia com que a adesão brota da mente e se instala nela:

ter mais fé que outro não significa ter mais probabilidades que este outro, senão crer com mais energia [...] Perder uma certeza não significa reduzi-la a mera probabilidade ou possibilidade ou impossibilidade, senão reduzi-la a algo incerto, haver perdido a energia da adesão pessoal, sejam quais forem as causas e motivos desta perda. A fé, neste aspecto, é uma segurança pessoal mais ou menos forte, enérgica e resistente¹⁷³.

A firmeza descobre um duplo aspecto na fé. Até aqui se falou da mesma como “ato”. Mas este ato, por ser firme, deixa o que o executa num estado; trata-se da fé como “estado”: “ao ‘creio’ do ato, acompanha o ‘tenho já crido’ do estado”¹⁷⁴. Este estado não é meramente individual, já que todo homem nasce e vive numa sociedade. Toda sociedade tem seu mundo¹⁷⁵, com seu sistema de idéias, normas, costumes, etc., que estão vigentes naquela sociedade e para os indivíduos que estão nela. Deste mundo formam parte as idéias sobre Deus: o indivíduo está instalado numa fé concreta, que não nasceu do fundo de sua mente pessoal, mas que está conformada pela forma de seu mundo social. Evidentemente, pode haver indivíduos que não compartilham esta fé, por muitas e variadas razões. “A fé gera assim um estado, não só individual, senão também social que, por sua vez, repercute na pessoa individual configurando de forma concreta a forma de sua entrega”¹⁷⁶.

¹⁷² Ibid., p. 218.

¹⁷³ Ibid., p. 219.

¹⁷⁴ Ibid., loc. cit.

¹⁷⁵ Aqui não se trata da “respectividade do real enquanto real”, mas simplesmente do que está dito: um sistema de referência (princípios, idéias etc.).

¹⁷⁶ ORTEGA, F. *La teología de Xavier Zubiri: Su contextualización en la teología contemporánea*, p. 273.

A entrega, ao ser pessoal, não é um mero estar “levados”, mas um ativo e positivo “ir” para Deus. Somos “arrastados” para Deus pelo poder do real no acesso incoado a Deus, mas não na fé. Somos nós quem damos nossa entrega, que é doação. A pessoa a quem nos entregamos não nos “arrasta”, mas nos “atrai”, incluindo nesta “atração” várias formas com que uma pessoa pode nos requerer sem forçar-nos: solicitação, insinuação, sugestão etc.. Cada um pode aceitar ou não fazer sua esta atração: “entregar-se consiste justamente em fazer nossa esta atração”¹⁷⁷. Fazer nossa esta atração é optar e nisso consiste o radical da fé: a fé é opção. A fé é uma entrega opcional a uma pessoa enquanto verdadeira. É uma opção de nossa realidade inteira e não só da inteligência, do sentimento ou da vontade.

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 relativo¹⁷⁸.

A opção é um ato de nossa pessoa. Por ser opção pessoal, a fé é livre: “a liberdade consiste em que somos nós quem determinamos fazer nossa esta atração”¹⁷⁹. Liberdade não é arbitrariedade: “opção livre não é opção arbitrária, senão opção não forçada”¹⁸⁰.

O Deus a que Zubiri se refere não é um Deus de uma religião determinada, mas o que chamou de Deus enquanto Deus: Deus como realidade absolutamente absoluta em sua absoluta concreção. Realidade que não se nos apresenta imediatamente, mas em “direção”, tendo que ser justificada intelectualmente. Entretanto, se está justificada pela razão como momento da inteligência, entramos no problema da “relação inteligência-fé”.

4.4.2 - Inteligência e fé

O problema da “relação” entre inteligência e fé apresentou-se na filosofia e teologia clássicas de um modo aparentemente simples: é possível que uma mesma verdade seja, para mim, verdade de razão e de fé ao mesmo tempo? A maneira de colocar o problema

¹⁷⁷ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 220.

¹⁷⁸ ORTEGA, F., op. cit., p. 273.

¹⁷⁹ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 221.

¹⁸⁰ *Ibid.*, loc. cit.

baseou-se em certa noção do que são a razão e a fé: partiu-se de que a fé é “crer o que não vemos” e que, portanto, “saber é ver”. Assim, segundo Zubiri, para a filosofia e teologia clássicas, o “ao mesmo tempo” da razão e da fé seria o “ao mesmo tempo do” não-ver e do ver, o que é impossível. A isso se soma a necessidade de disposições morais para complementarem a razão, surgindo um deslocamento do problema, que passa a ser o da relação entre razão e disposições morais. Segundo Zubiri, para entrarmos na raiz da questão, devemos enfrentar com estes dois problemas: qual é a diferença essencial entre inteligência e fé, tratando-se da realidade de Deus; e qual é a índole radical do “ao mesmo tempo” de inteligência e fé.

4.4.2.1 - Diferença entre inteligência e fé

Para Zubiri, como já vimos, entender não é formalmente ver, mas ter em minha inteligência a atualidade do real apreendido como real. A visão não é a forma exclusiva do saber, porque não é a forma exclusiva da impressão de realidade nem, portanto, de intelecção. Cada sentido nos apresenta não só o que é real, as coisas reais, mas a realidade mesma, em sua formalidade própria. Em todos os sentidos, especialmente no da orientação, temos a realidade apreendida em forma de “direção”, o que lança a inteligência pela rota da busca, entrando em cena a razão. Lançados pela rota da busca, não sabemos se “veremos” a coisa buscada; pode ser que o melhor de nossa intelecção não tenha este caráter visual¹⁸¹.

Tampouco fé é “crer o que não se vê”. Como se pensa que saber é ver, o não-visto fica eliminado da inteligência e se aloja no domínio da fé. Para Zubiri, isso não é verdade, pois na fé se vê algo, “no sentido de que algo do crido está presente na inteligência”¹⁸². As presenças remetente, notificante ou tátil, ainda que pareçam pobres, são verdadeiras presenças.

Deus não nos está presente como uma coisa vista ou visualizável, o que não significa que não esteja intelectivamente presente de maneira alguma. Assim, a fé nunca é absolutamente cega, envolvendo sempre alguma presença do real, em forma de notícia,

¹⁸¹ Zubiri exemplifica com as partículas elementares dos átomos, que não temos diante da vista, mas das quais sabemos, o que mostra que a negação da identidade entre saber e ver não se refere unicamente a temas teológicos.

¹⁸² *Ibid.*, p. 225.

nudez e direção. Deste modo, “nem saber é ver nem crer é ser cego”¹⁸³. Atender ao modo como Deus se nos está presente é decisivo para verificar a diferença entre inteligência e fé como atitudes humanas concernentes à realidade.

No capítulo anterior, vimos que, para Zubiri, Deus nos está presente como fundamento de nosso ser relativamente absoluto. A realidade-objeto está “frente a mim”, a realidade-fundamento “acontece em mim”, religando-me no poder do real. A prova da existência de Deus de Zubiri tem duas vertentes: por um lado, é prova de Deus como “realidade”-fundamento; por outro, é prova de que é realidade-“fundamento”. Deste modo, será dupla a atitude do homem: por um lado será atitude de “conhecimento” da realidade Deus; por outro, pode ser uma atitude de “aceitação” daquele acontecer divino. Esta aceitação ou admissão é a essência da entrega que constitui a fé e, assim, a prova da realidade de Deus como realidade-fundamento situa o problema “inteligência-fé” dentro da inteligência: não se trata de um problema “inteligência – não-inteligência”, mas de um problema “conhecimento-entrega”.

Conhecimento e fé são essencialmente distintos. Há verdades, como a existência de Deus, das que pode haver conhecimento, e nas quais, entretanto, este conhecimento não é fé. Nestes casos, conhecimento e fé são distintos e ademais separáveis. Conhecimento e entrega são duas atitudes irreduzíveis. A realidade-objeto só dá lugar ao conhecimento, porque a índole do conhecido não pode ser termo de entrega. Para Zubiri, a filosofia e teologia clássicas trataram a Deus como realidade-objeto; daí a impossibilidade de que haja fé em um Deus demonstrado (como por exemplo, o Deus aristotélico ou o tomista). Deus é realidade-fundamento e, tratando-se deste tipo de realidades, conhecer seu acontecer em mim não é ainda entregar-me a Deus, por mais que seja evidente e convincente a prova. Que Deus aconteça em mim é algo dEle, não coisa minha: “Deus acontece em mim, saiba-o ou não o saiba, queira-o ou não o queira”¹⁸⁴. Faz falta que eu faça meu este acontecer e este fazer meu é a admissão, a entrega:

A entrega consiste em que eu faça entrar formal e reduplicativamente em meu acontecer enquanto *feito por mim*, o acontecer segundo o qual Deus *acontece em mim*. Que Deus aconteça em mim é uma *função de Deus na vida*. Mas entregar-se a Deus é fazer a *vida em função de Deus*¹⁸⁵.

¹⁸³ Ibid., p. 228.

¹⁸⁴ Ibid., p. 233.

¹⁸⁵ Ibid., loc. cit.

Podemos conhecer demonstrativamente a existência de Deus e seu caráter fundante e não termos uma atitude de entrega. Podemos, por exemplo, nos despreocuparmos dessa existência, ainda que a reconhecendo, ou ainda, rechaçar sua intervenção na vida, revoltar-se contra ela. E várias outras atitudes, apesar de haver em todas elas uma demonstração admitida como conclusiva. Nenhuma delas será entrega, fé. A falta de fé não procede de um conhecimento demonstrativo que a faça impossível por inútil, mas de que é um conhecimento demonstrativo sem entrega.

Há casos de conhecimento insuficiente e entrega total, seja quando se trata de verdades que excedem das capacidades naturais da inteligência¹⁸⁶, seja, quando se trata da existência de Deus, quando não se encontrou sua prova. Mesmo assim, há, nestes casos, alguma intelecção da realidade a que o homem se entrega.

Sempre haverá ou conhecimento sem fé, ou conhecimento e fé. Daí, Zubiri conclui a falsidade das seguintes proposições: “se há prova, não pode haver fé, e se há fé não é possível a prova sem que a fé deixe de existir”¹⁸⁷. O conhecimento, mesmo demonstrativo, não comporta a entrega, sempre havendo fé ademais de conhecimento. E toda entrega supõe um conhecimento, sempre havendo conhecimento ademais da fé. O problema de razão e fé não é um problema entre dois critérios de conhecimento, mas entre duas atitudes, o conhecimento e a entrega ante a realidade-fundamento, que é Deus. Conhecimento e fé são sempre essencialmente distintos, ainda que se trate de verdades rigorosamente demonstradas.

Ainda que distintas, as atitudes do conhecimento e da fé não estão desconectadas, nem quando se trata de verdades que não são demonstrativamente cognoscíveis. Toda entrega leva em si uma certa intelecção daquilo a que nos entregamos, uma intelecção de tipo auditivo e direcional.

Portanto, a conexão entre a razão e a fé se encontra formalmente ancorada dentro da intelecção e não fora dela. Isto é, fé e razão não constituem em primeira linha dois domínios diversos, o domínio da razão e o domínio da fé, senão duas funções distintas da inteligência mesma¹⁸⁸.

A intelecção é a atualidade do inteligido na inteligência. Assim, a função da inteligência pende da índole do inteligido. Se o inteligido é realidade-objeto, a função da

¹⁸⁶ O autor exemplifica com as verdades reveladas no cristianismo.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 234.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 235.

inteligência é descobri-lo e deixá-lo ante nós. Se o inteligido é realidade-fundamento, a inteligência tem uma função complexa: por um lado, descobre a realidade; por outro, abre o âmbito da fundamentalidade, tornando possível que eu faça minha essa fundamentalidade. Não se trata de duas funções, o que aconteceria se nos apoiássemos numa realidade-objeto para fazer algo com ela na vida. A realidade seria objeto e, além disso, serviria para fazer algo com ela. A realidade-fundamento não é uma realidade presente como objeto e que extrinsecamente tem um caráter fundante; seu modo mesmo de presença na inteligência é ser fundante. A unidade das duas funções não está em sua convergência num mesmo objeto, mas é uma unidade na inteligência mesma: ao descobrirmos a realidade, traçamos o âmbito da fundamentalidade. A possibilidade da fé não é algo ademais do conhecimento da realidade de Deus, mas este conhecimento abre o âmbito de uma possível fé:

não é a convergência de duas atitudes num mesmo objeto, senão a unidade de duas atitudes enquanto atitudes. É o conhecimento o que enquanto conhecimento constitui o âmbito da possível fé enquanto fé. O conhecimento de Deus é já em si mesmo enquanto conhecimento uma fé possível¹⁸⁹.

O âmbito da fé não é a fé mesma. Esta e as outras atitudes possíveis do homem ante Deus não se reduzem ao conhecimento, mas são feitas possíveis pelo conhecimento. No âmbito aberto pelo conhecimento o homem tem que tomar alguma atitude, uma vez que conheceu a Deus. Pode não se ocupar dEle, mas isso é um ato positivo, uma atitude; não se trata da abstenção de um ato, mas de um ato de abstenção. “O que é consubstancial ao conhecimento de Deus é a possibilidade da fé”¹⁹⁰.

Diante disso, as duas concepções clássicas da conexão entre razão e fé, que acentuam ou a fé – *credo ut intelligam* (creio para entender) – ou a razão – *intelligo ut credam* (entendo para crer) – se mostram insuficientes. Nessas conexões, fica subentendido que a conexão é “caminho”: a fé como caminho “para” o conhecimento e o conhecimento como caminho “para” a fé. A questão mais radical é saber como é possível esse caminho, em que se funda essa unidade de via, que seria impossível se não houvesse alguma dimensão comum na qual esta via possa ser traçada. Para Zubiri, essa dimensão comum é a inteligência em “direção”, a presença direcional de Deus.

¹⁸⁹ Ibid., p. 237.

¹⁹⁰ Ibid., loc. cit.

Na intelecção da realidade de Deus há já uma fé possível ou uma fé incoada. Mas o âmbito da fé não é a fé mesma, senão só sua possibilidade. Agora, esta possibilidade é a que estabelece a dimensão comum à inteligência e à fé. Dimensão que para Zubiri não se postula em torno ‘às verdades’ ou os mistérios, senão na presença intelectual, ‘em direção’, de Deus. A partir daqui é quando, em um segundo momento, a razão exerce sua função de chegar a verdades que podem ser conhecidas demonstrativamente, como por exemplo, a existência de Deus. O conhecimento da realidade de Deus e a entrega a essa realidade, se unificam assim no âmbito da intelecção da realidade-fundamento, que é no que Deus consiste para nós. Portanto, ainda que essencialmente distintos, conhecimento e fé estão essencialmente conectados¹⁹¹.

Vejamos agora como se dá a passagem da possibilidade de uma atitude à sua realidade mesma, a passagem do conhecimento como âmbito da fé à fé como entrega.

4.4.2.2 – Unidade de inteligência e fé

Necessitamos passar da possibilidade de entrega à entrega atual, precisando a índole daquilo em virtude do quê essa possibilidade torna-se real.

A intelecção de toda realidade é sempre, de algum modo, intelecção de realidade “em direção”. O termo ao qual vamos nunca está determinado univocamente pela realidade. A intelecção em “direção” abre um âmbito de distintas determinações possíveis. A indeterminação do termo da “direção” consiste em ser âmbito de distintos termos, os quais, enquanto não se “resolva” a questão, são “coisas reais possíveis”. A realidade em “direção” não somente abre o âmbito de coisas reais possíveis, mas nos lança a ele; a intelecção tem que se mover nesse âmbito. Tal âmbito oferece diversas possibilidades de intelecção. Seu termo não são apenas coisas reais possíveis, mas, junto a isso, “possibilidades reais minhas”, possibilidades de realizar-me de uma certa forma.

Ante a inteligência se abre um âmbito de possibilidades. Mas tenhamos em conta que a intelecção ‘em direção’ não é só orientação; é também lançamento para o termo possível. O âmbito aberto pelo conhecimento é, pois, âmbito de termos do dinamismo ‘em direção’, é âmbito de possíveis realidades; em definitivo, é âmbito de possibilidades que o homem se pode apropriar¹⁹².

A realização de uma coisa possível pende da “atuação” daquelas potências graças às quais a coisa em questão é possível. Tratando-se de possibilidades minhas, não basta a

¹⁹¹ LLENIN IGLESIAS, F. op. cit., p. 127.

¹⁹² MILLÁS, J. M. op. cit., p. 132.

atuação de potências. Entre estas e a realidade atual medeia o apropriar-me dessas possibilidades, que se fazem realidade atual, deste modo, por “apropriação”. O conceito mais preciso da aceitação ou admissão em que consiste a entrega, a fé, é “apropriação”: “A essência mesma da entrega é apropriação, e reciprocamente a apropriação é a entrega da realidade pessoal a uma determinada possibilidade, portanto a uma maneira própria de ser”¹⁹³.

O homem tem de se apropriar de algumas possibilidades, uma vez que a apropriação é determinação de um modo de meu ser ao invés de outros. Nesta determinação consiste, para Zubiri, a volição: “A volição é última e radicalmente a determinação de uma possibilidade como modo de meu ser. Aquilo sobre o que formalmente recai toda volição enquanto volição, são as possibilidades, e querê-las é apropriar-se delas”¹⁹⁴. Como as possibilidades são diversas, toda apropriação é “opção”. Assim, a forçosidade de fazer meu ser abre o âmbito de possibilidades de ser, levando, portanto, uma opção, que realiza a possibilidade por apropriação.

O problema da unidade entre conhecimento e fé é o problema da unidade de intelecção e de apropriação na determinação de meu ser. Esta unidade se acha na opção livre. A opção é de algo inteligido, e a intelecção é de algo optando: uma possibilidade minha. A unidade radical entre conhecimento de Deus e fé em Deus se encontra na “vontade de ser”.

A vontade de ser não se trata da mera tendência ou mero apetite de ser. A tendência a ser abre a função de optar. Assim como a inteligência é senciente, a vontade é tendente. Entretanto, nem sentir é inteligir, nem tender ou apetecer é querer. Agora, optar só é possível pela função da inteligência; os termos da volição estão abertos pela intelecção: “A intelecção senciente das coisas como reais vem fisicamente imposta e, entretanto, sua mesma atualização intelectual ou verdade real ‘em direção’ é o que abre o âmbito das possibilidades”¹⁹⁵. Como o próprio da intelecção é atualizar o real como verdade real, o que a vontade de ser tem de vontade e não de apetite, é o estar apoiada de alguma maneira na verdade: a vontade de ser enquanto vontade é “vontade de verdade”. Assim, a unidade radical de conhecimento de Deus e de fé nEle consiste em “vontade de verdade”. Verdade

¹⁹³ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, pp. 242-243.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 243.

¹⁹⁵ ORTEGA, F. op. cit., p. 279.

significa a atualidade do real na inteligência, que Zubiri denomina verdade real; desta maneira a vontade de verdade é “vontade de verdade real”.

A verdade real não é só o “começo” de um processo intelectual, mas um “princípio” de todo ato de inteligência desse processo. Todo ato de um processo intelectual se apóia na presença mesma da verdade real: “Sua principialidade consiste em ‘dar apoio’ a todo o ulteriormente inteligido em ‘direção’”¹⁹⁶. A realidade mesma em sua verdade real nos lança a, em palavras de Zubiri, “idear” (conceber, julgar, raciocinar, projetar, etc.), abrindo-nos o âmbito de duas possibilidades: a de repousar nas idéias em e por si mesmas, como se fossem o cânon da realidade (no limite, fazemos das idéias a verdadeira realidade); e a de dirigir-se à realidade mesma, tomando as idéias como órgãos que dificultam ou facilitam fazer a realidade cada vez mais presente na inteligência. A verdade real leva inexoravelmente à vontade de verdade, porque a realidade atualizada na apreensão primordial é realidade “em direção”. Assim, a vontade de verdade se funda na verdade real. Segundo a possibilidade pela qual optemos, a vontade de verdade adotará formas distintas: a primeira nos dará “vontade de verdade de idéias”; e a segunda, “vontade de verdade real”.

A vontade de verdade real quer mais presença de realidade no homem; assim, ela é condição para obtenção de verdades reais. Enquanto termo de vontade de verdade, a possessão da verdade real envolve não só a presença do real, mas também a realização de possibilidades minhas. Esta opção entre possibilidades é uma apropriação por minha parte, envolve meu ser, que está fundado na verdade real.

Em sua vontade de verdade real, o homem, portanto, se apropria da possibilidade de verdade que lhe oferece a realidade, e se entrega a esta verdade, isto é, faz dela a figura de sua própria realidade. Na entrega à verdade real acontece ‘ao mesmo tempo’ a presença de realidade e a realização de meu próprio ser em entrega àquela verdade. A vontade de verdade real é assim a unidade radical do processo intelectual *in actu exercito*¹⁹⁷.

Se a realidade está presente como realidade-objeto, sua verdade real é atualização do que sua realidade é em e por si mesma e nada mais que isso. Este “nada mais” não é um momento meramente negativo, mas é uma possibilidade minha: a de ir à realidade só pela realidade, pela qual teremos o saber científico, de que índole for.

¹⁹⁶ Ibid., p. 280.

¹⁹⁷ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 250.

Quando a realidade está presente como realidade-fundamento, sua atualização é “fundamentalidade” minha: a realidade-fundamento é realidade em e por si mesma, mas “para mim”. Seu modo de presença é “presença-para” mim. Todo ato constitui a determinação de um traço meu, de meu ser; mas na atualização da realidade-fundamento, faço possível a constituição de meu ser inteiro enquanto meu. O “mim” do “para-mim” é meu Eu: no “para-mim” da realidade-fundamento temos “ao mesmo tempo” a verdade real da realidade e a verdade real de minha pessoa.

A atualização segundo o modo “fundamentalidade” é uma radical “possibilidade minha”; não é a possibilidade da realidade pela realidade (realidade-objeto), mas a possibilidade da realidade “para minha” verdade real. É a possibilidade de ser meu próprio ser fundamento. “A atualização da realidade-fundamento é ‘ao mesmo tempo’ presença da realidade fundamental e possibilidade de realização radical de meu ser próprio em verdade: vou à realidade em ‘para mim’”¹⁹⁸.

Uma possibilidade é possibilidade só se é “uma” possibilidade “entre outras”. Há uma dupla possibilidade: a de que deixe que a realidade-fundamento esteja em mim me fundamentando; e a de que deixe em suspenso esta fundamentação, caso no qual a realidade-fundamento, sem deixar de ser conhecida, é reduzida a realidade-objeto. Entre essas possibilidades tenho que optar.

Ao entregar-me à realidade “para mim”, meu ser adquire a figura da realidade-fundamento:

A verdade real de minha pessoa [...] se acha configurada na verdade real da realidade fundamento: minha manifestação como ser relativamente absoluto é a manifestação do absoluto do fundamento, minha fidelidade é fidelidade no absoluto, minha efetividade é a irrefragável efetividade no absoluto¹⁹⁹.

Então a vontade de verdade real é “vontade de fundamentalidade”. Entregar-me à realidade-fundamento enquanto tal é fazer minha sua fundamentalidade, que passa à estrutura formalmente e expressamente querida de minha própria vida, é fazer que eu viva fundamentalmente.

A outra possibilidade é a de suspender a fundamentalidade da realidade-fundamento. Muda-se a índole do modo de presença da coisa, que continua sendo a mesma materialmente; formalmente seu tipo de realidade é objeto. Com a objetualização da

¹⁹⁸ Ibid., p. 252-253.

¹⁹⁹ Ibid., p. 255.

realidade-fundamento, o homem fica distanciado dela e já não se entrega a seu fundamento. Reduz-se a fundamentalidade a mera objetualidade. E esta redução, esta opção pela objetualidade, não é menos opcional nem menos livre que a entrega à fundamentalidade mesma.

Na vontade de fundamentalidade quero conhecer entregando-me à fundamentalidade do conhecido, deixando que o conhecido seja o que é – fundamento – e que eu seja o que sou – um ser fundado nele. É a unidade radical do processo intelectual e de meu ser enquanto tal. Minha inteligência e liberdade de opção não são incompatíveis e têm como intrínseca unidade a vontade de fundamentalidade.

A vontade de fundamentalidade não é meramente um ato consecutivo à inteligência da realidade-fundamento, mas, em alguma medida, como toda vontade de verdade, é antecedente à verdade inteligida. Trata-se de uma “atitude”²⁰⁰, a de entregar meu próprio ser àquilo que se mostre intelectivamente como seu fundamento.

A unidade entre conhecimento e fé em Deus é tão somente possível. Necessitamos de algo que a faça atual como realidade. Este “algo” é aquilo em que consiste formalmente o “ao mesmo tempo” que buscamos: trata-se da vontade de fundamentalidade.

A realidade-fundamento, que é Deus, não é algo de que o homem pode ou não se ocupar, como tantas outras coisas na vida, mas é algo a que estamos fisicamente lançados constitutivamente. A pessoa humana não somente pode optar, mas tem que optar; “mais ainda, está inexoravelmente optando em os atos constitutivos de seu Eu, ou seja, em todos os atos de sua vida [...] O Eu está em todo instante necessitado de fundamento. Deus é o fundamento real de meu Eu”²⁰¹.

A realidade-fundamento é não só real, mas é “ao mesmo tempo” uma possibilidade minha, e esta possibilidade se divide em duas, como já vimos. Retomemo-las e aprofundemo-nos um pouco mais nelas.

A primeira destas possibilidades é a de considerar a Deus como realidade em e por si mesmo e nada mais, ou seja, Deus reduzido a realidade-objeto. Deus fica distanciado do homem e o homem afastado de Deus: trata-se da realidade que na história das religiões constitui os “deuses ociosos”. São realidades supremas, mas ociosas a respeito do homem,

²⁰⁰ Em *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Zubiri nos explica seu conceito de atitude (cf. p. 29-37). Não se trata de um ato, nem tampouco de minha própria realidade substantiva, mas sim de uma “versão” do Eu que vai obter certa forma nos atos que vai executar.

²⁰¹ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 259.

que não tem com eles relação alguma nem de apoio, nem de súplica. Um deus ocioso é real, mas não intervém na vida humana. Isso é próprio também, segundo Zubiri, do *théos* de Aristóteles, que é um “deus super-ocioso”, que não apenas não se ocupa do homem, mas não pode ter relação alguma com o cosmos. O âmbito aberto pela “ociosidade” de Deus é o vazio da distância. E a apropriação desta possibilidade é o afastamento de Deus.

Outra possibilidade é a de optar pela fundamentalidade de Deus enquanto tal. Na história das religiões, é o caso de todos os demais deuses. Deus não é tão somente a realidade suprema, mas a realidade última, possibilitante e impelente, o que Zubiri denominou Deus enquanto Deus. É, à diferença da “ociosidade”, a “fundamentalidade” de Deus, que abre o âmbito de nossa tensão dinâmica em Deus. A apropriação desta possibilidade é a entrega de nossa pessoa à realidade pessoal de Deus, é a doação a Ele na fé.

Os dois termos possíveis da opção são: Deus ocioso ou Deus fundamentante. Em ambos os casos, trata-se de uma opção livre: “Minha liberdade de optar por um Deus ocioso ou por um Deus fundamentante é uma decisão não acerca do que eu creio, senão acerca do que é a realidade mesma de Deus”²⁰².

A vontade de verdade não é só uma série de atos, mas um princípio de atitude, como já dito. Nesta atitude se acha fundada a opção que livremente tomaremos. Esta atitude tem dois momentos: querer descobrir o fundamento a que estamos lançados; e entregar-se, fazer passar a nosso Eu o que descobrimos como nosso fundamento.

A vontade de fundamentalidade é a atitude de pôr em marcha o processo intelectual, a fim de inteligir o fundamento de nosso ser relativamente absoluto. A opção pelo Deus fundante está fundada em razão “racional”: no conhecimento demonstrativo da realidade de um Deus fundante.

Mas a vontade de fundamentalidade também é a vontade de entregar-me ao fundamento que a razão descubra. Isto já não é racional, mas o que Zubiri chama “razoável”, uma verdade que não está suficientemente provada, mas que é conforme a razão. É congruente aceitar na vida aquilo que a razão conhece, seja ou não suficiente este conhecimento. A aceitação será tanto mais razoável quanto mais rigoroso seja o conhecimento.

²⁰² ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 262.

O razoável neste sentido é mais que o racional; é o racional transfundido em todo o ser do homem. Ainda que se demonstrasse matematicamente a necessidade de que a vontade aceite incorporar ao ser da pessoa o que a razão descobre, entretanto a aceitação real e efetiva ficaria sempre aberta a uma opção. Por isso é necessária a vontade de fundamentalidade. O homem atual está mais necessitado dela que nunca. A aceitação vital do racional não é à sua vez racional; é mais que racional, é razoável²⁰³.

Em virtude do dito acima, há a possibilidade de dissociação entre conhecimento e fé: é a falta de vontade de fundamentalidade. Conhece-se a Deus e não se tem fé nEle, não se aceita sua fundamentalidade, com o quê sua realidade fica reduzida a realidade-objeto, a Deus ocioso.

Por outro lado, há a possibilidade de que se tenha unidade entre o conhecimento de Deus e a fé: é a vontade de fundamentalidade como atitude do razoável, apoiada no racional da razão. A vontade de fundamentalidade como atitude é o princípio unitário do processo intelectual de Deus e da fé nEle:

Não se trata de que a fé leve à intelecção, nem de que esta leve àquela, senão de que ambos os aspectos constituem ‘unidade radical’ [...] A vontade de fundamentalidade como princípio de atitude é, pois, em si mesma, a unidade radical não só possível, senão real, do conhecimento de Deus e da fé nEle como opção livre pelo razoável²⁰⁴.

Entretanto, nem sempre a vontade de fundamentalidade conduz ao conhecimento estrito de Deus ou à entrega a Ele. Fica assim aberta a questão de se a vontade de fundamentalidade se desdobra – e em que condições – em conhecimento e fé.

4.4.2.3 – A vontade de verdade na realidade humana

A justificação intelectual da realidade de Deus tem sempre a ressonância de problema, própria do caráter da vida pessoal. E esse caráter problemático se apresenta em três fatos que dizem respeito aos dois momentos da vontade de fundamentalidade como atitude – processo intelectual e opção.

No que diz respeito ao processo intelectual posto em marcha pela vontade de fundamentalidade, percebemos, como primeiro fato, na história da filosofia, uma multiplicidade de “provas” da existência de Deus. Isto se deu, precisamente, porque as

²⁰³ Ibid., p. 263.

²⁰⁴ Ibid., p. 265.

“provas” anteriores, por uma ou outra razão, não pareciam de todo satisfatórias. Para Zubiri, ainda que sua “prova” lhe pareça concludente, esta não deve estar isenta da condição de ser uma entre as outras. Esta multiplicidade é o que pode levar ao agnosticismo.

Os outros dois fatos dizem respeito à opção que ocorre na vontade de fundamentalidade. Primeiramente, a despreocupação de inúmeras pessoas pela questão, ou seja, a indiferença ante a questão da fundamentalidade de Deus em nossas vidas. Depois, o fato de que são muitos os que nem se colocam a questão, o que é o caso dos ateus. Reflitamos sobre cada um destes três fatos.

Em primeiro lugar, temos o fato inegável de que a validade das provas racionais da existência de Deus não foi admitida por todos, nem mesmo pelos que admitem ou estão dispostos a admitir a realidade de Deus. Assim, o primeiro momento da vontade de verdade – o que esta vontade leva ao conhecimento de Deus – ficaria refutado. Entretanto, diz Zubiri, há aqui um grande equívoco, uma vez que a intelecção demonstrativa da existência de Deus, ainda que posta em marcha pela vontade de verdade, tem um alcance e valor que não pendem desta vontade, mas exclusivamente da inteligência. A discussão acerca da validade das provas é questão de intelecção. Que a vontade de verdade, como vontade de fundamentalidade, põe em marcha o processo intelectual é algo que pertence a essa vontade. Porém, este processo intelectual não é idêntico a demonstração – que é a forma mais rigorosa a que este processo pode chegar. A discussão sobre o rigor do raciocínio não afeta a existência do processo intelectual, mas é sempre uma discussão dentro já deste processo, do que resultam duas coisas a serem consideradas: uma, aquilo que a inteligência consegue entender; outra, o momento segundo o qual o processo intelectual está ancorado na vontade de verdade. A demonstração só concerne ao primeiro ponto, deixando intacto o segundo, que é o anterior e radical. “A multiplicidade e possível insatisfatoriedade das provas não ‘refuta’ de maneira alguma o que haja uma vontade de verdade à que essencialmente pertence um processo intelectual”²⁰⁵.

Distintos, estes dois pontos não são independentes. Minha pessoa está fisicamente lançada “para” o âmbito da fundamentalidade. A fundamentalidade não é questão de raciocínio, mas é a estrutura da constituição de meu Eu na realidade. Esta estrutura é a intelecção do âmbito da fundamentalidade do real. A imprecisão deste âmbito não é

²⁰⁵ Ibid., p. 269.

imprecisão de uma idéia, mas a indeterminação de um âmbito real. Daí a vontade de fundamentalidade move a inteligência a precisá-lo: temos aqui o processo intelectual.

Dentro do âmbito real na realidade, o processo intelectual pode adotar a figura de um raciocínio concludente: “é a prova ou demonstração de que esse âmbito real está constituído por uma realidade absolutamente absoluta”²⁰⁶. A demonstração dessa realidade não é mera transição de idéia a realidade, mas a descoberta da estrutura do real enquanto real “em direção”.

Mas nem todo processo demonstrativo é demonstração. Em primeiro lugar, porque a validade das provas é sempre discutível; porém, desde o ponto de vista da vontade de fundamentalidade, o processo intelectual de um âmbito do real é um fato. Em segundo lugar, pode ser que uma determinada pessoa não assuma nenhuma prova que lhe resulte convincente. Finalmente, porque o processo intelectual pode conduzir a algo muito distinto de uma demonstração.

A quase totalidade dos homens que crêem em Deus não se faz questão de justificar racionalmente sua realidade. Sua inteligência do âmbito real da fundamentalidade do real não desemboca num estrito conhecimento, mas em fé. Descobrir a Deus não significa demonstrar sua existência. Reciprocamente, demonstrá-la não significa que o raciocínio seja “o” caminho para descobrir a Deus.

A demonstração da existência de Deus não é primariamente uma exigência lógica que se esgrime frente aos que não crêem em Deus, senão uma exigência lógica que se dirige exatamente igual ao crente, uma exigência que reclama deste uma estrita justificação daquilo em que crê²⁰⁷.

É possível que o homem não só não justifique a existência de Deus, senão que, além disso, suspenda a fé: é o “agnosticismo”, que, embora pareça paradoxal, é um processo intelectual, que consiste em instalar-se na “ignorância” da realidade de Deus. Ignorância não é mera carência de um saber, mas é sempre ignorância de algo muito preciso; o que ignora sabe de algum modo o que é que ignora. O agnosticismo é ignorância de algo que é ignorado porque não foi encontrado intelectualmente na realidade. Deus está inteligido como sendo aquilo que ainda não conhecemos o que em realidade é, mas que o agnóstico entende que é real de um modo não bem conhecido. Assim, o agnosticismo não é de todo alheio nem à realidade de Deus nem a sua inteligência, mas sim ao conhecimento

²⁰⁶ Ibid., p. 270-271.

²⁰⁷ Ibid., p. 272.

estrito de sua realidade: “a ignorância do agnóstico não é ininteligência de Deus, senão intelecção mais ou menos indeterminada dEle, isto é, sem conhecimento estrito”²⁰⁸. Trata-se da “incognoscibilidade” de Deus, não de sua não-intelecção. A ignorância e a incognoscibilidade são de algo que o agnóstico busca, mas não encontra. O agnóstico “apalpa” o âmbito da fundamentalidade, num tatear sem encontro preciso. Assim, o agnosticismo é “frustração” de busca intelectual, em que ocorre a suspensão da fé. “Mas como ignorância, como incognoscibilidade e como frustração, o agnosticismo é uma forma estrita de processo intelectual que recai sobre um momento real da realidade inteligido como tal”²⁰⁹.

O âmbito da fundamentalidade do real palpita na vida do agnóstico. O agnóstico entende em forma de tato e de ‘tensão dinâmica’, a fundamentalidade do real, mas não adquire a figura precisa de sua idéia. Este tatear sem encontro preciso leva a uma frustração de busca intelectual²¹⁰.

Como o processo intelectual levado a cabo pela vontade de fundamentalidade não se identifica com uma demonstração, a vontade de fundamentalidade é “vontade de buscar”, na qual são “unas” a intelecção e a opção, porque mesmo a suspensão da fé é um modo positivo de opção. A vontade de fundamentalidade é, portanto, aquilo que se desdobra em busca intelectual e em opção.

Mas nem todo homem é buscador de Deus, o que nos leva ao outro momento da vontade de fundamentalidade, a opção, onde se inscrevem os outros dois fatos: indiferença e ateísmo.

Há um enorme número de pessoas que vivem despreocupadas com a questão da existência de Deus, desentendendo-se de toda opção a respeito dela. Nem se encontram inseridos num processo intelectual para Deus nem realizam uma opção a respeito dEle. Trata-se de vidas sem vontade de fundamentalidade. Entretanto, dirá Zubiri, desentender-se do problema do fundamento da vida não é sinônimo de “frivolidade” – pode ser em muitos casos, mas não é o que caracteriza essencialmente a atitude do homem que se desentende do problema do fundamento; inclusive, a frivolidade pode afetar a admissão da realidade de Deus. Vejamos o que significa esse “desentender-se”.

²⁰⁸ Ibid., p. 273.

²⁰⁹ Ibid., p. 274.

²¹⁰ GÓMEZ CAMBRES, G. *Zubiri y Dios*, p. 144.

Posto em marcha o processo intelectual, a inteligência se encontra com os dois tipos de realidade, a realidade-objeto e a realidade-fundamento e, portanto, diante de duas conceituações de Deus: Deus ocioso e Deus fundante. Dentro do processo intelectual, no qual o homem está lançado “para” o âmbito da fundamentalidade, a inteligência descobre a “diferença” entre realidade-objeto e realidade-fundamento. Então a inteligência demonstra que o âmbito é real tão somente em virtude de uma realidade-fundamento. Se, entretanto, a inteligência assim não o descobrisse, ainda assim existiria um processo intelectual, que não chegaria àquela diferença, mas seria uma intelecção “indiferente”: “Então não é que não haja processo intelectual, senão que há um processo intelectual que chega à *in-diferença* [...] O que se desentende é indiferente a um Deus ocioso ou a um Deus fundante”²¹¹. Enquanto o agnóstico suspende a fé, o indiferente suspende a conclusão intelectual. Não faz questão de se sabe ou não sabe se Deus existe, e do que seria se existisse, como se dissesse “que Deus seja o que for”. A suspensão do processo intelectual é a intelecção do âmbito da fundamentalidade como algo “indiferente”. Esta indiferença tem vários matizes, desde admitir a realidade Deus inteligida indiferentemente, até uma certa indiferença a respeito da realidade divina, passando pela idéia da ociosidade divina. Neste último caso, não se trata tanto da admissão de um Deus ocioso, mas da ociosidade de ocupar-se de Deus – seja um Deus ocioso ou não. O âmbito da fundamentalidade é inteligido como um “seja o que for”, o qual envolve sempre a realidade indiferenciada de Deus. Assim,

o que se desentende da realidade de Deus, tem em sua atitude um estrito processo intelectual que entende a Deus como ‘seja o que for’. A indiferença é um modo de processo intelectual distinto da demonstração. O que ocorre é que a intelecção demonstrativa é *eo ipso* a superação radical de toda possível indiferença: Deus é realidade fundamento²¹².

Na atitude de desentendimento, não apenas se suspende indiferentemente o processo intelectual, mas se vive despreocupado da realidade de Deus: indiferença intelectual é “despreocupação”. Despreocupação não é não-opção. O despreocupado sente que por trás de seu não “ocupar-se” está presente de modo latente aquilo de que não se preocupa. Deste modo, despreocupação é uma estrita opção por não “ocupar-se” daquilo

²¹¹ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 276-277.

²¹² *Ibid.*, p. 278.

que “está aí” indiferentemente. “À indiferença intelectual, corresponde a despreocupação optativa”²¹³.

O desentendido de Deus vive abandonado “ao que for”. Não é que viva sem fundamentalidade, mas se vive numa indiferença fundamental, “deixa-se viver”. A vontade de deixar-se viver é vontade de fundamentalidade. “É uma espécie de entrega indiferente à fundamentalidade da vida, uma fé não cega, senão justamente indiferente e despreocupada”²¹⁴. Esta atitude é uma resoluta “vontade de viver”. O despreocupado, por cima de sua indiferença fundamental, afirma energicamente que vive e quer viver. Seu desentendimento do problema de Deus é em face da vida; quer que a indiferença da realidade fundamental não o impeça de viver. A indiferença

consiste propriamente na vontade de verdade como pura vida, como desejo de viver. O indiferente aposta em que nenhuma prova é concludente na demonstração da existência de Deus. É uma indiferença pelo término do processo intelectual, pois a ele o que em verdade interessa é a vida²¹⁵.

Os dois aspectos, o deixar-se viver e a vontade de viver, tomados unitariamente, definem uma única vontade de viver, que Zubiri chama “penúltima”: é a “penúltimidade” da vida. É a vontade de viver, mas deixando-se levar pelo que for seu fundamento. Vemos, deste modo, como a vontade de fundamentalidade é vontade de viver, e se desdobra em processo intelectual – indiferente – e em opção – despreocupada.

Há ainda os que parecem não ter esta vontade de fundamentalidade, porque sua vontade de viver não é nem mesmo penúltima, mas repousa sobre si mesma enquanto vontade de vida. Ocupar-nos-emos destes, cuja postura constitui o terceiro fato que estamos analisando nesta parte do trabalho – o ateísmo.

Além daqueles que vivem despreocupados do problema da realidade de Deus, são cada vez mais numerosos os que nem mesmo se despreocupam do problema, porque este jamais foi problema para eles. Os problemas de suas vidas são problemas dentro da própria vida, são intravitalis. Tomada por inteiro, sua vida não lhes postula problema algum: é o que é e nada mais. É a vida que repousa sobre si mesma, a vida atéia. Não se trata de um ateísmo “contra” a realidade de Deus, mas “a vida vivida em e por si mesma ‘e nada mais’:

²¹³ Ibid., p. 278-279.

²¹⁴ Ibid., p. 279.

²¹⁵ GÓMEZ CAMBRES, G. op. cit., p. 144.

é a *vida a-téia* no sentido meramente privativo do prefixo ‘a’²¹⁶. O ateísmo pretende-se, segundo Zubiri, a atitude primária, uma vez que a vida é algo que inegavelmente existe, de modo que toda apelação a outra realidade fundante, fora ou por cima dela, é da conta do não-ateu. Toda outra atitude (crença, agnosticismo, despreocupação) necessitaria justificação.

Entretanto, diz Zubiri, a vida tomada por inteiro é a vida como constituição e construção de meu ser, de meu Eu. Esta vida é o ato de fazer-me Eu frente a toda realidade, à qual estou religado pelo poder do real. Inexoravelmente nos vemos lançados a inteligir o que seja esse poder. Alguns o fazem em função de uma realidade absolutamente absoluta, Deus. Outros inteligem que o poder do real é um fato e nada mais que um fato, sem necessidade de fundamento ulterior: é a “pura facticidade” do poder do real. Para Zubiri, nisto consiste o ateísmo: a vida repousando sobre a pura facticidade do poder do real, a fundamentalidade como pura facticidade. Acontece, também para o ateu, um processo intelectual sobre a totalidade de sua vida, que, assim, é tão problemática como a de todos os demais. Sua solução é a via da facticidade, que é uma interpretação sobre o poder do real, tanto como o é a admissão da realidade de Deus.

O poder do real é mister resolvê-lo, e para isso há que dar razões da índole que for, mas dar razões [...] mas tem que dá-las também o que vê o poder do real como pura facticidade. O ateísmo não é, pois, a atitude primária, a *conditio possidentis*, sobre a qual teria que se justificar quem admite a realidade de Deus, senão que o ateísmo necessita exatamente de uma homóloga justificação: não é atitude primária. Teísmo e ateísmo são dois modos como conclui o processo intelectual a respeito do problema do poder do real. A facticidade do poder do real não é um puro *factum*, senão uma intelecção, e como toda intelecção está necessitada de fundamento. Este fundamento há de obter-se por via intelectual. O ateísmo consiste, pois, não em não ter problema, senão em entender o poder do real, isto é, a fundamentalidade da vida, como pura facticidade²¹⁷.

Ademais, o ateu realiza uma opção. A facticidade do poder do real é uma possibilidade pessoal e sua apropriação por opção é viver a vida como algo que se basta a si mesma: é a “auto-suficiência” da vida. Por ser opção é entrega pessoal à facticidade, é fé na facticidade: “o ateu se entrega formalmente a sua própria realidade formal como única e suficiente realidade pessoal verdadeira. E nesta entrega a si mesmo como verdade consiste a fé do ateu [...]”; o ateísmo não é menos opcional que o teísmo²¹⁸.

²¹⁶ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 281.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 283-284.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 284.

No ateísmo, a vontade de fundamentalidade se desdobra em inteligência do poder do real como pura facticidade e em opção pela auto-suficiência da vida pessoal.

A vontade de fundamentalidade atéia revela um caráter essencial de toda vontade de fundamentalidade. A vida é para o ateu algo que termina em si mesmo: auto-suficiência é um modo de ser absoluto. O ateísmo é uma vontade de fundamentalidade que recai sobre o Eu como ser absoluto a seu modo. Mas isto não significa que o ateu não saiba que um dia nasceu e que morrerá algum dia; ele crê que seu ser é pura facticidade, que assim é um modo de relatividade do ser: meu Eu é algo absoluto, mas só relativamente absoluto. A vontade de fundamentalidade do ateu é uma vontade de ser relativamente absoluto. Facticidade auto-suficiente é um modo de ser relativamente absoluto. Para querer-se como facticidade auto-suficiente, há que começar por querer-se como ser relativamente absoluto. A vontade de fundamentalidade é “vontade de ser”, de ser relativamente absoluto.

Ao observarmos estes três fatos – agnosticismo, indiferença e ateísmo – descobrimos que “tanto o agnosticismo como a despreocupação e o ateísmo consistem, apesar das aparências, em processo intelectual e optativo a respeito do fundamento, e que, portanto, possuem toda verdadeira vontade de fundamentalidade”²¹⁹. Vimos como “a análise da vontade agnóstica, indiferente e atéia nos põe de relevo três momentos estruturais da vontade de fundamentalidade que move o homem a sua realização: vontade de buscar, vontade de viver e vontade de ser”²²⁰. A vontade de fundamentalidade se mostra assim como o “princípio originário” de minha vida pessoal enquanto constituição de meu Eu.

Quando se chega a um Deus pessoal – caminho que foi percorrido no subtítulo anterior –, a vontade de fundamentalidade é a atitude de ser pessoa relativamente absoluta “na” pessoa absolutamente absoluta de Deus. Trata-se de estar nas coisas e em minha pessoa plenamente. A unidade de inteligência e fé consiste, para Zubiri, na atitude de chegar a um Deus, pessoa transcendente em mim. Vejamos agora como se concretiza a fé, a entrega pessoal à pessoa divina.

²¹⁹ Ibid., p. 287.

²²⁰ GÓMEZ CAMBRES, G. op. cit., p. 147.

4.4.3 – Concreção da fé

A fé é a entrega a uma realidade pessoal enquanto verdadeira. E entrega é apropriação optativa de uma possibilidade; é a essência da volição. Em toda volição há dois aspectos: aquele segundo o qual me aproprio de uma possibilidade (neste sentido a volição é um ato da pessoa); e aquele segundo o qual, ao optar por essa possibilidade, entrego minha pessoa a ser de uma determinada maneira e não de outra. Neste segundo aspecto, a volição não é “um” ato da pessoa, mas “o” ato mesmo de realizar-se como pessoa. O que quer algo, ainda que seja dar um passeio, exemplifica Zubiri, está entregando-se como pessoa a ser um Eu “passeante”. Na entrega, vai a pessoa inteira, em toda sua concretude.

A fé em Deus é minha entrega a sua realidade pessoal enquanto verdadeira. É uma entrega concreta, uma fé concreta, com todos os modos, matizes ou qualidades segundo os quais a fé não é só “a” fé, mas “minha” fé. Não se trata de uma concreção meramente prática, como se as diferenças fossem matizes de como as pessoas “funcionam” em sua fé. Trata-se de algo “constitutivo” da pessoa crente. A fé não é a mera admissão de verdades, mas a entrega da pessoa inteira; portanto, “os modos de ser pessoa não só ‘acompanham’ a fé, mas são um momento *intrínseco* de sua constituição: são justamente sua positiva e intrínseca concreção”²²¹. Cada pessoa se entrega ao acontecer de sua própria fundamentalidade a seu modo. E nisto consiste a concreção da fé. Sempre é a mesma, mas nunca é o mesmo. Minha fé não é tua fé, não enquanto fé, senão enquanto entrega minha ou tua. O problema não está em como uma mesma fé é vivida por várias pessoas, mas em como distintas pessoas têm uma mesma fé. Uma mesma fé tem modalidades pessoais. Para Zubiri, a fé, como concreta, situa-se entre duas aproximações equivocadas: uma, que a considera como algo que repousa sobre si mesmo e que se aplica externamente às situações concretas da pessoa (Zubiri denomina isso um “gigantesco extrínsecismo da fé”); outra, a consideração da fé como um impulso cego, no máximo uma atitude subjetiva que emerge das estruturas psíquicas. Entretanto, nos dirá Zubiri, a fé emerge de estruturas pessoais.

A fé é minha em várias dimensões. Primeiramente, a fé é concreta em razão dos caracteres próprios da pessoa que se entrega. “Quem crê não é ‘o’ homem, senão ‘este’

²²¹ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 299.

homem, não é ‘a’ pessoa, senão ‘esta’ pessoa”²²². A fé também é concreta pelas diversas modalidades da própria entrega; e, sobretudo, a fé é concreta pelo modo como se vê nela a Deus como fundamento de meu Eu.

Em primeiro lugar, a reta intelecção de que a índole da pessoa é ingrediente constitutivo do ato de fé eliminaria várias considerações que são feitas em razão dos caracteres particulares das pessoas, como por exemplo, “tal pessoa crê porque é neurótico”. Isso só quer dizer que será crente “neuroticamente”, mas não que não seja pessoalmente crente. Também as dimensões social e histórica da pessoa humana influenciam a concreção da fé. São ingredientes formais e constitutivos da mesma. Zubiri dirá que “a história das religiões é a experiência que os povos fizeram de Deus ao longo da história e, em nosso caso, a história da fé desses povos”²²³.

A fé está também conexas com meu modo de entrega. Há pessoas prontas e pessoas tardas em entregar-se. Há os que têm uma fé ilustrada, os que têm uma fé forte, os que a têm de modo débil... São distintos modos de entrega, nos quais acontece a entrega de minha pessoa concreta à realidade de Deus.

Finalmente, a fé é concreta em virtude da “idéia” que cada um tem de Deus. Não se trata de que um seja politeísta e outro monoteísta; dentro, por exemplo, do monoteísmo cristão, um santo pode ter uma idéia de Deus distinta da que tem outro. Deus é meu Deus: há os que o vêem, sobretudo, como misericordioso; há os que o vêem como ente supremo... Isto não é um relativismo, mas um aspectualismo, diz Zubiri. Vê-se a realidade-fundamento de Deus com aspectos distintos.

Se o encontro do homem com Deus, a partir da acessibilidade de Deus ao homem, se funda no fato da religação, fundamento de meu ser pessoal; e se a pessoa é essencialmente concreta, o encontro efetivo do homem com Deus e de Deus com o homem, a entrega do homem a Deus como verdade não pode menos de ser concreta²²⁴.

Antes de concluirmos, vejamos um pouco mais detalhadamente algo mencionado de passagem nesta última parte do trabalho: a diversidade das religiões, enquanto concreções da entrega à realidade absolutamente absoluta, que é Deus.

²²² Ibid., p. 300.

²²³ Ibid., p. 302.

²²⁴ Ibid., p. 304.

4.4.4 – A diversidade das religiões

Não irei aqui, já ao final deste trabalho, aprofundar um conteúdo ao qual Zubiri dedica sua obra *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Apenas apresentarei algumas breves considerações sobre a questão da diversidade das religiões.

Para Zubiri, a fé não é a entrega inteira do homem a Deus, mas somente a dimensão radical desta entrega, que afeta a totalidade do ser humano. A entrega assim tomada, em sua totalidade, é justamente o que Zubiri denomina “religião”: “A religião se plasma constitutiva e formalmente em religião”²²⁵. A religião é algo natural desde o ponto de vista da prolongação da religião enquanto tal²²⁶: “A história das religiões é a experiência teologal da humanidade tanto individual como social e histórica, acerca da verdade última do poder do real, de Deus”²²⁷.

As religiões existem de uma maneira concreta, uma vez que os homens não se entregam a Deus em abstrato, mas como pessoas concretas, como indivíduos que vivem numa coletividade, imersos numa situação religiosa: cada religião está inscrita em sua situação religiosa. Suas diferenças estão associadas à idéia da divindade que existe nessas respectivas religiões: “a diversidade de religiões é uma diversidade que, em última instância, deve apoiar-se numa diversa concepção dos deuses”²²⁸.

A diversidade de religiões se deve, segundo Zubiri, sobretudo ao enriquecimento progressivo da idéia da divindade e do poder do real. Os caminhos para os quais o pensar religioso²²⁹ se dirigiu ao longo de sua história configuraram três rotas distintas: o “politeísmo”, o “panteísmo” e o “monoteísmo”.

No politeísmo, a riqueza do poder do real, levou à substantivação de muitas divindades no curso dos distintos corpos sociais: a divindade da Terra, do céu, do Sol, da Lua etc. O politeísmo é a via da “dispersão”; projeta distintos aspectos do poder do real sobre entidades reais distintas. Embora sempre houvesse uma espécie de “deus supremo”, a crescente complicação das civilizações foi multiplicando os deuses inferiores, com o que os seres supremos ficaram relegados a uma transcendência na qual não têm relação direta alguma com os homens.

²²⁵ ZUBIRI, X. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 86.

²²⁶ Natural somente neste sentido. Para Zubiri, não há o que se convencionou chamar “religião natural”.

²²⁷ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 380.

²²⁸ ZUBIRI, X. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 124.

²²⁹ O pensar que está imerso numa situação religiosa; não um pensar sobre a religião, mas desde a mesma. Tal pensar deve transitar, segundo Zubiri, do poder do real até a realidade de Deus.

No panteísmo, o homem julga que o poder do real reside não em determinadas realidades, mas pertence ao todo da realidade. É a via da “imanência”. A supremacia seria patrimônio de uma Lei. Há uma divinização da Lei do cosmos²³⁰.

Finalmente, há a terceira via, a do monoteísmo, que estima que a divindade seja sempre a mesma; é a via da “transcendência”, aquela que a justificação intelectual de Zubiri descobre como sendo a única possível para a razão – por todas os motivos elencados ao longo deste trabalho, sobretudo no capítulo anterior.

A diversidade pende da linha em que se coloca o caminho que vai desde uma realidade relativamente absoluta, o homem, à realidade absolutamente absoluta, Deus. Nessa linha só cabe uma realidade divina una, pessoal e transcendente. As outras duas vias são um impossível enquanto que concepções plenárias da divindade. Pela pura inteligência, ficam eliminados: o politeísmo, uma vez que a realidade de Deus, enquanto realidade absolutamente absoluta, é única; e o panteísmo, que atribui ao mundo as propriedades de Deus ou a Deus as propriedades do mundo, uma vez que esta realidade absolutamente absoluta não pode converter-se num momento ou propriedade das realidades relativas que constituem as demais coisas, nem da realidade relativamente absoluta que sou Eu²³¹.

A diversidade das idéias de Deus é em última instância a diversidade de um “para” a respeito de Deus. A este “para” o homem está lançado pelo poder do real, como já vimos exaustivamente. Neste “para” está inscrita a possibilidade das três rotas assinaladas.

Para Zubiri, a presença pessoal de Deus no seio do espírito humano se dá em forma de “difração”:

A difração é um fenômeno físico. Todos estamos habituados a ver que por um buraco de fechadura de uma porta passa um raio de luz. Quanto menor é o diâmetro do buraco da fechadura, o raio tem uma forma mais retilínea. Mas quando o diâmetro é tão pequeno que tem a mesma longitude de onda do raio luminoso, então a luz não passa em linha reta, senão que se difunde como um leque. Para explicar isto já não serve a idéia do raio de luz, senão que há que substituí-la pela idéia do campo de ondas ou do campo de fótons. É o fenômeno da difração²³².

²³⁰ Não se nega necessariamente os deuses. Para um budista, por exemplo, existem os deuses, mas não são seres supremos, senão que estão submetidos à Lei, que aparece como um *dharma*, uma obra que significa ao mesmo tempo lei e doutrina. Na China, esta Lei tem dois princípios, um luminoso, *Yang*, e um obscuro, *Yin*. No bramanismo, aparece a deificação do sacrifício e a identidade entre o *atman* e o *brahman*. No Ocidente, aparece a religião cósmica dos estóicos e depois os panteísmos “à européia”.

²³¹ Para Zubiri, fica ainda uma grande margem, dentro da idéia de Deus, para o Deus único. Ainda que, desde o ponto de vista teórico, os monoteísmos registrados na história sejam iguais: o monoteísmo do Islã, o israelita e o cristão, enquanto monoteísmos, não têm uma diferença substancial. Zubiri dirá, inclusive, que ante estes três monoteísmos, não há razão especulativa alguma para optar, trata-se de uma opção de fé.

²³² *Ibid.*, p. 148.

A pessoa humana e a pessoa divina, em sua diversidade radical, coincidem em que são absolutos: Deus é absolutamente absoluto e o homem, relativamente absoluto. Neste ponto do absoluto acontece a difração. Não é a difração de uma idéia de Deus, mas a difração da realidade mesma de Deus. Esta difração significa que a realidade pessoal de Deus é sempre a mesma, de fato acedida por todas as vias, mas que se difunde em distintas idéias, nenhuma das quais, absolutamente falsa: “o conteúdo estrito e formal das idéias não monoteístas de Deus está ancorado na realidade do Deus monoteísta”²³³. Zubiri se pergunta, inclusive, o que seria da humanidade religiosa se o politeísmo não tivesse enriquecido a idéia de Deus; ou mesmo, resgatando o panteísmo, o que seria de um monoteísmo que considerasse que Deus está separado da criação. Entretanto, somente o monoteísmo é verdadeiro exclusivamente.

O fato de que haja uma multidão de idéias religiosas é a dimensão negativa daquilo que positivamente constitui o que chamei a difração. É a difração da única realidade divina, pessoal e transcendente, no fundo do espírito humano e do universo inteiro. Ela aparece então de uma forma múltipla; e esta multiplicidade é essencial como possibilidade da marcha do pensamento religioso²³⁴.

Além de diversas, as religiões são históricas. E, neste sentido, as duas vias excluídas pela inteligência são o que Zubiri denominou “ab-erração”, no sentido astronômico do termo:

a aberração é a posição aparente que tem um astro como resultado da combinação de dois movimentos, o da luz que do astro procede à Terra, e o movimento da Terra sobre sua órbita. Com este movimento, o astro pode parecer deslocado e é difícil averiguar qual é sua posição real. Entretanto, não cabe dúvida de que com toda a aberração do planeta o homem alcançou a fonte luminosa que é o astro. E, entretanto, se trata de uma aberração²³⁵.

Assim, o politeísmo e o panteísmo são vias circundantes para chegar a Deus. Frente a estes, o monoteísta tem que fazer o que faz o astrônomo quando calcula a posição dos astros: a correção da aberração, que não consiste em suprimir o movimento da Terra, mas em fazer, tendo-o em conta, a correção necessária para determinar a posição efetiva e não aparente do astro.

²³³ Ibid., p. 149.

²³⁴ Ibid., p. 150.

²³⁵ Ibid, p. 200-201.

CONCLUSÃO

Ao longo deste nosso trabalho expusemos a doutrina zubiriana acerca da realidade divina. Procuramos fazê-lo desde a filosofia madura de Zubiri, manifestada em sua trilogia *Inteligencia Sentiente* e no livro *El hombre y Dios*, cume e como que compêndio de sua obra filosófica.

Para o cumprimento de nosso objetivo, iniciamos com uma apresentação dos aspectos mais importantes de sua filosofia, ou seja, sua original análise da inteligência humana e sua metafísica da realidade. A partir daí, pudemos apresentar a realidade humana, na qual nos deparamos com o “problema teologal do homem”, percebendo que o homem não tem um problema de Deus, mas o mesmo problema da constituição de sua vida, da configuração de seu ser relativamente absoluto, é o problema de Deus.

Acompanhando Zubiri em sua análise do problema teologal do homem, observamos como este se encontra “religado” constitutivamente à realidade para realizar o seu ser. A realidade é “fundamento” que exerce uma “dominância” sobre a pessoa humana através de um caráter das coisas reais que Zubiri denomina “deidade” ou “poder do real”, que não se identifica com nenhuma das coisas, mas se articula com elas num problema que nosso filósofo expressou da seguinte forma: “Essa articulação é justamente o que o idioma grego chama enigma: a visão de uma coisa na reluzência dela em outra diretamente vista”²³⁶. A resolução deste enigma levou-nos diretamente à inteligência da realidade divina: “o que a religação manifesta experiencial, mas enigmaticamente é Deus como

²³⁶ ZUBIRI, X. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 59-60.

problema”²³⁷. Assim, o problema de Deus não é “a investigação de algo que está fora do mundo, mas de algo que está precisamente na realidade que nos circunda, na realidade pessoal minha”²³⁸.

Zubiri mostrou que não podemos fugir deste enigma, e que o ateísmo, assim como o agnosticismo e a indiferença, são posições – legítimas – tomadas diante dele, requerendo, assim, tanta justificação intelectual quanto a posição teísta. A intelecção da realidade divina, por sua vez, lançou-nos num problema decorrente, que é o do acesso do homem a Deus através da fé, entrega pessoal no amor. Fé que é a dimensão radical da entrega da realidade pessoal humana à realidade pessoal divina. Entrega esta que, tomada em sua totalidade, é a religião, a qual é, então, plasmação da constitutiva religação em que vive toda pessoa humana.

Zubiri, a partir do fato da religação da realidade humana ao poder do real, que nos força a viver e nos ata à vida, desenvolveu a constitutiva problematidade do homem interpretando-a como o problema de Deus. O problema de Deus é o problema radical do homem. A solução ao mesmo pode ser variada e seguir infinitas rotas. Contudo, a de Zubiri consiste em postular a realidade fundamento da pessoa relativamente absoluta do homem como realidade divina pessoal absolutamente absoluta, fundamento último, possibilitante e impelente de toda realidade. A intelecção de Deus, entretanto, não é uma questão exclusivamente racional, senão que leva consigo e se dá no seio de uma opção. A opção por viver fundadamente em Deus é a fé²³⁹.

Pudemos ver como Zubiri, através de sua obra *El hombre y Dios*, quis chegar a um pensamento unitário e global, no qual todos os aspectos de sua reflexão filosófica fossem conectados em torno ao problema teologal do homem. A preocupação de Zubiri não é tanto de apresentar uma prova a mais da existência de Deus, mas demonstrar que todo homem, pelo fato de sê-lo, tem que se colocar o problema de Deus, tal qual problema de sua fundamentalidade. Vimos como mesmo os agnósticos, os indiferentes e os ateus o fazem, com maior ou menor consciência disso. O próprio título do livro *El hombre y Dios* já revela que não estamos diante de dois problemas ou temas autônomos, separados, mas que ambos estão implicados.

²³⁷ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 110.

²³⁸ *Ibid.*, p. 111.

²³⁹ LLENIN IGLESIAS, F. *La realidad divina: El problema de Dios en Xavier Zubiri*, p. 143.

“Eclipse da luz do céu, eclipse de Deus – tal é, para dizer verdade, o caráter da hora histórica que o mundo atravessa”²⁴⁰, diz Martin Buber, um dos grandes pensadores espirituais do século passado. E continua:

Um eclipse do Sol é algo que tem lugar entre o Sol e nossos olhos, não no Sol mesmo. Por outra parte, a filosofia não nos considera cegos ante Deus. A filosofia sustenta que carecemos na atualidade só da orientação espiritual que pode possibilitar uma reaparição de ‘Deus e dos deuses’, uma nova processão de imagens sublimes”²⁴¹.

A filosofia de Zubiri é um intento desta orientação espiritual carecida, para que Deus “reapareça”. Cabem distintas soluções ao problema de Deus, como vimos ao longo do trabalho: a redução da realidade divina a realidade-objeto e a distância de Deus (que passa a ser um Deus ocioso); a frustração e a suspensão da fé (agnosticismo); a indiferença e a despreocupação (a “penúltimidade” da vida do indiferente); a facticidade do poder do real e a auto-suficiência (ateísmo); a descoberta da realidade pessoal absolutamente absoluta de Deus como fundamento do poder do real, e a fé, entrega pessoal a esta realidade pessoal.

Acreditamos que a solução zubiriana é concludente, tanto pelo valor teórico de sua justificação da realidade divina, quanto por conseguir demonstrar que as demais soluções são desdobramentos da “vontade de fundamentalidade” que constitui a vida humana.

Há [...] uma visão otimista fundamental em Zubiri que nos mostra a fecundidade que encerram as realidades mais adversas. A indiferença fundamental que representa a forma mais característica até o presente de ceticismo, esconde paradoxalmente para Zubiri um sim à vida. E este paradoxo é possível porque a vontade de fundamentalidade que anima a todo homem e à qual Zubiri quer se ater, é uma vontade de fidelidade à terra e à vida. A filosofia de Zubiri é um sim à realidade, à vida, ao homem e a sua inteligência. Para ele, esse sim é um sim a seu fundamento, que se realiza como entrega a Deus na fé. E é que o mundo atual não é, apesar de tudo, menos apto para a fé que o de outros tempos passados. É, isso sim, distinto. É certo que o homem pode fazer repousar sua vida sobre si mesmo e desentender-se de Deus. De fato, sempre pôde. Mas, ao fim, pode encontrar a Deus, ou melhor, pode encontrar-se sendo em Deus justamente neste mundo atual²⁴².

Deus é transcendente na pessoa humana. Sua atualidade está incursa em minha própria realidade pessoal religada. Não existem Deus “e” o homem como existem o Sol

²⁴⁰ BUBER, M. *Eclipse de Dios*, p. 48.

²⁴¹ *Ibid.*, loc. cit.

²⁴² LLENIN IGLESIAS, F. *op. cit.*, p. 163.

“e” a Lua. Não se trata de uma adição copulativa, mas da presença fundamentante de Deus no fundo de minha realidade pessoal.

O poder do real é algo que experienciamos na religação. Deus e o homem se encontram incursos nesta experiência do real. Como a religação é um momento formalmente constitutivo de minha pessoa, Deus e a pessoa estão determinados em e por essa experiência de Deus enquanto que fundamentante. O homem é experiência de Deus: esta é a unidade radical de Deus e da pessoa humana. É o momento do “e”, que não é um “e” copulativo, mas um “e” experiencial. O homem está experienciando a realidade de Deus. Por razão de Deus, Deus é experiência do homem; por razão do homem, o homem é experiência de Deus.

Deus consiste no fundo último e radical no qual emerge e no qual está o homem enquanto que real. O que qualifica a presença de Deus nas coisas é ser constitutiva (sua fontanidade). Para Zubiri, a criação deve ser concebida como a vida mesma de Deus projetada livremente *ad extra*, de forma finita. E há distintos modos de criação, relacionados aos distintos tipos de realidade metafísica, segundo Zubiri: a realidade das coisas que têm certas propriedades em virtude das quais são *de suyo* aquilo que são em si (essências fechadas); e a realidade constituída pelas “coisas” que são “suas”, se comportam com seu próprio caráter de realidade (essências abertas, pessoas). Quando o termo da constitutiva fontanidade de Deus é uma realidade pessoal, esta fontanidade adquire um caráter especial, é um dar mais íntimo e profundo, é “doação”. Deus dá à pessoa em doação sua verdade real. Assim, em sua transcendência e doação pessoal, Deus é uma atualização do dom em que consiste a realidade na qual se constitui o ser do homem; é algo que real e efetivamente está sendo, e sem cujo ser a pessoa humana não teria realidade. A experiência de Deus não é consecutiva ao ser do homem, mas constitutiva: o homem é Deus dando-se como fundamento intrínseco e formal da religação.

A experiência de Deus não é a experiência de um objeto chamado Deus, mas do estar fundamentado na realidade de Deus. Há experiência da realidade fontanal e fundamentante de Deus na religação como ultimidade, como possibilidade última e como impelência suprema. O homem é uma maneira finita de ser Deus real e efetivamente; é um modo experiencial de Deus. A experiência de fazer-me pessoa é experiência do absoluto; Deus é o absoluto de meu ser. A experiência de Deus é a experiência do absoluto cobrado na constituição de meu ser.

Portanto, Deus não é a pessoa humana, mas a pessoa humana é de alguma maneira Deus: é Deus humanamente. Por isso, o 'e' de 'homem e Deus' não é um 'e' copulativo. Deus não inclui o homem, mas o homem inclui Deus. Qual é o modo concreto desta inclusão? É justamente 'experiência': ser pessoa humana é realizar-se experiencialmente como algo absoluto. O homem é formal e constitutivamente experiência de Deus²⁴³.

²⁴³ ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, p. 379.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Zubiri

Livros

ZUBIRI, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.

_____. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

_____. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

_____. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

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

_____. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

_____. *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

_____. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. 5ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. *El hombre y Dios*. 6ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

_____. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2002.

_____. *Naturaleza, Historia, Dios*. Disponible em <<http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/nhdcontents.htm>>

Artigos

ZUBIRI, Xavier. El hombre, realidad personal. *Revista de Occidente*, n.1, p. 05-29, 1963.

_____. El origen del hombre. *Revista de Occidente*, n.17, p. 146-173, 1964.

_____. Notas sobre la inteligencia humana. *Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y antropología Médica*, v. XVIII-XIX, p. 341-353, 1966-67.

_____. La dimensión histórica del ser humano. *Realitas*, v. I, 1972-1973, p. 11-69, 1973.

_____. El hombre y su cuerpo. *Salesianum*, Anno XXXVI, n.3, p. 479-486, 1974.

Escritos sobre Zubiri

CABRIA ORTEGA, José Luis. *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

COROMINAS, Jordi. *Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana*. Disponible em <<http://www.geocities.com/praxeologia/religion.html>>.

FERNÁNDEZ TEJADA, José. *A ética da inteligência em Xavier Zubiri*. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1998.

FERRAZ FAYOS, Antonio. *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Editorial Cincil, 1988.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Razón y inteligencia en Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, v. 1, p. 17-21, 1998.

FOWLER, Thomas B. Introduction to the philosophy of Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, v.1, p. 05-16, 1998.

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

GÓMEZ CAMBRES, Gregorio. *Imanencia y transcendencia en la realidad según Xavier Zubiri: El problema de la realidad personal*. Tese de Doutorado. Málaga: Universidad de Málaga, 1981.

_____. *La realidad personal: Introducción a Zubiri*. Málaga: Librería Ágora, 1983.

_____. *Zubiri: El realismo transcendental*. Málaga: Editorial Ágora, 1991.

_____. *Zubiri y Dios*. Málaga: Ediciones Edinford, 1993.

GONZÁLEZ, Antonio. *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1993.

GONZÁLEZ MORENO, Moisés David. *Dios, problema de todos: Zubiri y el problema de Dios*. Disponible em <<http://servicioskoinonia.org/relat/021.htm>>.

HERNÁEZ, Roberto. Filosofía, actualidad y inteligencia en Xavier Zubiri. *Xavier Zubiri Review*, v.2, p. 55-63, 1999.

JUSTO DOMINGUEZ, Emilio José. *La deificación em el pensamiento de Xavier Zubiri*. Tese de Licenciatura. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.

LLENIN IGLESIAS, Fernando. *La realidad divina: El problema de Dios em Xavier Zubiri*. Oviedo: Publicaciones Studium Ovetense, 1990.

LÓPEZ QUINTÁS, A. Xavier Zubiri. In: *Pensadores Cristianos Contemporáneos*. Madrid: BAC, 1968, p. 306-397.

MARTINEZ SANTAMARTA, Ceferino. *El hombre y Dios em Xavier Zubiri*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.

MILLÁS, José M. *La realidad de Dios: Su justificación y sentido em Xavier Zubiri y Javier Monserrat*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

MURILLO, Idefonso. *Persona humana y realidad em Xavier Zubiri*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.

NICOLAS, Juan Antonio; BARROSO, Oscar (Org.). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004.

ORTEGA, Francisco. *La teología de Xavier Zubiri*. Huelva: Editora Andaluza, 2000.

PINTOR RAMOS, Antonio. *Zubiri (1898-1983)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1996.

PISON LIEBANAS, Ramón Mantinez de. *La religación como fundamento de la cuestión de Dios em Xavier Zubiri*. Tese de Licenciatura. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1981.

REYES LINARES, Pedro Antonio, El papel de la imaginación en el conocimiento de Dios. *The Xavier Zubiri Review*, v.4, p. 133-146, 2002.

ROVALETTI, María Lucrecia. *La dimensión teologal del hombre: Apuntes en torno al tema de la religación em Xavier Zubiri*. Buenos Aires: EUDEBA, 1979.

_____. Man, experience of God: The problem of God in Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, v.2, p. 65-78, 1999.

SÁEZ CRUZ, Jesús. *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

SOLARI, Enzo. *Antígona o el poder de lo real*. Disponível em <www.geocities.com/teologialatina/enzoantigona.html>.

_____. *Notas sobre fenomenología y teología*. Disponível em <www.geocities.com/teologialatina/Solari01.html>.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Noción, religación, transcendencia: O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*. Pontevedra: Fundación Barrié de la Maza, 1990.

VILÁ PLADEVAL, Mercedes. *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de Xavier Zubiri consideradas en su apertura a la transcendencia*. Tese Doctoral. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, 1998.

ZORROZA, Idoya. *La filosofía de lo real em X. Zubiri*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

ZUBIRI, Carmem Castro de. *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Ediciones Edinford, 1992.

Outros escritos

ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Proslógio*. Trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. (grego-italiano) Giovanni Reale. Trad. (italiano-português) Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, 3 v.

_____. *Da Alma*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

BUBER, Martin. *Eclipse de Dios: Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FABRO, Cornélio. *Drama del hombre y misterio de Dios*. Madrid: Ediciones Rialp, 1977.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. Trad. Walter O. Scupp e Helga H. Reinhold. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

- GUERRA GÓMEZ, Manuel. *Historia de las religiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- LUBAC, Henri de. *El origen de la religión*. Disponível em <www.multimedios.org/bec/etexts/orirel.htm>.
- LUCAS, Juan de Sahagún. *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- MARÍAS, Julián. Santo Anselmo y el insensato. In: *Obras IV*. Madrid: Revista de Occidente, 1969, p. 15-151.
- _____. La filosofía del Padre Gratry. In: *Obras IV*. Madrid: Revista de Occidente, 1969, p. 163-325.
- _____. La escuela de Madrid. In: *Obras V*. Madrid: Revista de Occidente, 1969, p. 221-529.
- _____. *Historia de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- MONDIN, Battista. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. Trad. De José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984.
- OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). *O Deus dos Filósofos Modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *O Deus dos Filósofos Contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Org.). *Deus na filosofia do século XX*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Vol. I, 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1990. Vol. II, São Paulo: Paulinas, 1990. Vol. III, São Paulo: Paulinas, 1991.
- RUIBAL, Angel Amor. *Cuatro manuscritos inéditos*. Madrid: Editorial Gredos, 1964.
- SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet da. Teses de Filosofia da Religião: Elementos para a Fundamentação Metafísica do Fenômeno Religioso. *Revista Coletânea*, n.1, p. 25-31, 2002.

STACONNE, Giuseppe. *Filosofia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1989.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *O argumento ontológico de Santo Anselmo*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

THROWER, James. *Breve história do ateísmo ocidental*. Lisboa: Edições 70, 1971.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990, v. I e II.

_____. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001, v. I (I Parte – Questões 1-43).

_____. *O ente e a essência*. Trad. D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: A existência de Deus de Anselmo a Schelling*. Trad. Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

ZILLES, Urbano. *Fé e razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. *O problema do conhecimento de Deus*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.