

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 6 • N.º 12 • OUTUBRO 97

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Prolegómenos a uma Leitura Actual do Pensamento de M. Heidegger*

JEFFREY ANDREW BARASH — *Mémoire et Immémorial chez Lévinas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *Constituição da Problemática Filosófica de Mikel Dufrenne*

JOSÉ MANUEL FERNANDES GONÇALVES — *A Via da Religação no Pensamento de Xavier Zubiri*

JOSÉ REIS — *O Tempo em Plotino*

DESIDÉRIO MURCHO — *Epistemologia da Modalidade em David Hume*

A VIA DA RELIÇÃO NO PENSAMENTO DE XAVIER ZUBIRI

JOSÉ MANUEL FERNANDES GONÇALVES

1. O PROBLEMA DE DEUS

Se há, entre os múltiplos temas presentes no pensamento de Xavier Zubiri, temas peculiares e de inegável interesse filosófico, está entre eles o seu tratamento do 'problema de Deus', isto é, a 'relição'. Trata-se de um tema que a cultura actual, preferentemente científica, em boa medida marginaliza. O homem hodierno é 'secular' e 'antimetafísico' e não aceita Deus como hipótese de trabalho. Situado numa pretensa 'maioridade', o homem actual refugia-se na segurança do imediato e prescinde de todo o fundamento transcendente. A razão moderna, empenhada na construção do mundo, assentou todo o desenvolvimento científico-técnico no recalque das relações do homem com o outro homem e destes com Deus. A característica do nosso tempo e do mundo moderno consiste, no dizer de H. E. Richter, na experiência de não haver qualquer experiência religiosa — *complexo de Deus* —, vertigem da onipotência do homem.¹

Apesar de o nosso século viver sob o signo das grandes conquistas da ciência e tecnologia, não por isso se extinguiu na consciência e na sensibilidade hodiernas o sentido do sagrado e do divino. São muitos os que não encontram na razão tecnológica e instrumental a panaceia para resolver as grandes questões do homem e que partilham a convicção de que, como diz Gardavski, «*Deus não está totalmente morto*».² Acreditam que a dessacralização radical da vida seria a sua total desumanização. Xavier Zubiri, «*um dos pensadores mais seguros e subtis da Espanha contemporânea*»³ e que elaborou uma das «*obras mais profundas e originais que se produziram no âmbito da filosofia ao longo do século XX*»⁴, está entre aqueles que continuam a colocar a questão de Deus.

¹ Cfr. Miguel B. Pereira, 'Sobre o discurso da Fé num Mundo Secularizado', em *Modernidade e Secularização*, Livraria Almedina, Coimbra, 1990, p. 378.

² V. Gardavski, *Dios no ha muerto del todo*, Sígueme, Salamanca, 1972.

³ Alain Guy, *Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. Époques et auteurs*, Privat Editeur, Toulouse, 1956, Vol. I, pp. 233-240.

⁴ Gonzalo F. de la Mora, *Filósofos Españoles del Siglo XX*, Ed. Planeta, Barcelona, 1987, p. 216.

No pensador espanhol, o tema de Deus é complexo, pois faz entrar em jogo toda a construção do edifício que é a 'sua' filosofia. Ele pressupõe, como bem assinala B. Welte⁵, um exame do que é propriamente o homem, que é propriamente Deus, que é propriamente a relação entre Deus e o homem, que é o todo que chamamos religião e qual é a essência deste todo. X. Zubiri não se furtou a este exame e, no decurso da maturação do seu pensamento, este tema apresenta um largo processo de elaboração e de desenvolvimento. Surge, pela primeira vez, no histórico artigo '*En torno al problema de Dios*' (1935)⁶, cuja grande novidade foi o famoso conceito de '*religação*'. Nesse artigo, Zubiri exige para o '*facto*' da religação uma verdade prévia e mais plena que a que pode extrair-se das '*provas racionales*' tradicionais sobre a existência de Deus. Trata-se, talvez, do capítulo mais conhecido do seu livro '*Naturaleza, Historia, Dios*' (1944)⁷, porém não pode ser desarticulado do resto da produção filosófica posterior de Zubiri. Em 1963, publicada já a obra '*Sobre la Esencia*'⁸, Zubiri escreveu '*Introducción al problema de Dios*'⁹ que se corrige ambiguidades, que entretanto foram surgindo, não significa uma nova visão de conjunto. Essa visão de conjunto, tratada com '*maturidade*' e o apetrechamento conceptual adequado, foi apresentada num Curso na Universidade Gregoriana de Roma (1973), a partir do qual, em vida de Zubiri, se publicou apenas '*El problema teológico del hombre*' (1975)¹⁰ dedicado a Karl Rahner, e que era uma espécie de programa para um futuro trabalho a desenvolver. Concluída a publicação da trilogia sobre a inteligência, constituída por '*Inteligencia Sentiente * Inteligencia y Realidad*' (1984)¹¹, '*Inteligencia y Logos*' (1982)¹² e '*Inteligencia e Razón*' (1983)¹³, Zubiri começou a dedicar-se ao tema de Deus, tomando como base o texto do Curso de Roma, talvez com a intenção de lhe dar uma redacção mais definitiva. A morte surpreende o filósofo da Guipuzcoa em Setembro de 1983, quando só havia ainda corrigido a primeira parte. Não obstante, foi possível publicar, no prazo de um ano após a morte de Zubiri, '*El hombre y Dios*' (1984)¹⁴, tendo-se respon-

⁵ B. Welte, *Filosofía de la Religión*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1982, p. 31.

⁶ X. Zubiri, '*En torno al problema de Dios*', em *Revista de Occidente*, 149, (1935), pp. 493-499.

⁷ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial e Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987, 565 pp. Daqui em diante NHD.

⁸ X. Zubiri, *Sobre la Esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, 521 pp.

⁹ X. Zubiri, '*Introducción al problema de Dios*', em *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1987, 9ª Ed., pp. 393-416.

¹⁰ X. Zubiri, '*El problema teológico del hombre*', em *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner em su 70 cumpleaños*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 55-64. Foi reimpresso em *El hombre y Dios*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, pp. 369-383.

¹¹ X. Zubiri, *Inteligencia Sentiente * Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1991, 285 pp. Daqui em diante IRE ou IS.

¹² X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, 398 pp. Daqui em diante IL.

¹³ X. Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983, 354 pp. Daqui em diante IRA.

¹⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1988, 386 pp. Daqui em diante HD.

sabilizado pela edição I. Ellacuría. Trata-se de um texto básico para tratar o 'problema de Deus'. Este texto aparece completado e reforçado pela publicação, mais recente, de 'El problema filosófico de la historia de las religiones' (1993)¹⁵ e ficará mais completo ainda com 'Dios, Hombre, Cristianismo', ainda não publicado. À arquitectura de 'El hombre y Dios' estes dois textos nada de fundamental parecem acrescentar, conforme avaliação conhecedora de Antonio Pintor-Ramos. O 'problema de Deus' deve ser visto desde a última 'etapa'¹⁶, desde o pensamento 'maduro' de Zubiri, isto é, desde a trilogia, tendo como critério hermenêutico que os últimos escritos de Zubiri devem ser o ponto básico de referência para entender os primeiros, conforme defendem Diego Gracia e A. Pintor-Ramos.

O 'problema de Deus', o problema filosófico de Deus, foi uma permanente preocupação de Zubiri desde a sua juventude. Costumava dizer o filósofo de San Sebastián¹⁷ que eram três os temas principais que o tinham preocupado desde os seus últimos anos de 'bachillerato', sobre os que desde então se havia posto a pensar e sobre os que já desde então se tinha posto a escrever. Estes três grandes temas são, nada mais nada menos, que o da *inteligência*, o da *realidade* e o de *Deus*. Este último era, para Zubiri, o tema intelectual por excelência, aquele que constituía para ele o pólo donde imana todo o seu pensamento e a sua vida, que é o sentido 'teológico' do homem.

O *problema de Deus* é, para Zubiri, inquietante e a «ninguém escapa a gravidade suprema do problema» (NHD, p. 395). Na aparente atitude de abstenção de alguns perante o problema, Zubiri não vê mais que uma atitude dissimulada, pois o problema de Deus é um problema já colocado em todo o homem, pelo mero facto de encontrar-se 'implantado na existência'. Não é senão a questão deste modo de implantação. Segundo Zubiri, o problema de Deus «*não é um problema qualquer, arbitrariamente colocado pela curiosidade humana, mas é a realidade humana mesma no seu constitutivo problematismo*» (HD, p. 372). O problema de Deus atinge o nosso tempo, é um problema contemporâneo, é uma questão que afecta a raiz da existência humana. A posição do homem no universo, o sentido da sua vida, dos seus afazeres e da sua história encontram-se internamente afectados pela atitude do homem ante este problema. Se o problema de Deus é como questão intelectual extemporânea, pois Deus não é uma dessas realidades se vê o homem forçado a admitir como resultado ou ingrediente da ciência positiva, é uma questão que a inteligência contemporânea necessita colocar como reversão para os problemas e as razões últimas do universo e de si mesmo. Esta reversão há-de fazer-se, segundo Zubiri, por *via intelectual*.

¹⁵ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las Religiones*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, 404 pp.

¹⁶ Sobre as diversas 'etapas' do pensamento zubiriano pode ver-se, entre outros, A. Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las Bases de la filosofía de Zubiri*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 31-56; Diego Gracia, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Labor Universitaria, Barcelona, 1986, pp. 19-75.

¹⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, *Presentación de El Hombre y Dios*, Madrid, 1984, pp. I-X.

Segundo Zubiri, pensador que «*está muito para cá do pensamento moderno que vai de Descartes a Hegel*»¹⁸, o idealismo moderno fechou o homem dentro de si, desligando-o da sua franca abertura ao mundo e a Deus. A modernidade conduziu a que o homem tenha perdido o seu autêntico ser e, com ele, a sua 'religação' ao mundo e a Deus (NHD, pp. 29-57). Zubiri diz que «*quando o homem e a Razão acreditaram ser tudo, perderam-se a si mesmos, ficaram, de certo modo, reduzidos a nada. Deste modo o homem do século XX encontra-se mais sozinho ainda ; desta vez, sem mundo, sem Deus e sem si mesmo. Singular condição histórica*» (NHD, p. 56). O rasgo primário e decisivo do pensamento de Zubiri é, segundo A. Lopéz Quintás¹⁹, a firme e meditada vontade de recuperar em todas as dimensões o *enraizamento* do homem no real, perdido em grande medida pelo homem dos tempos modernos. O enraizamento afecta as relações do homem com o que o rodeia — coisas, seres vivos, seres pessoais — com a história e com Deus, como realidade sustentante da pessoa humana no seu desenvolvimento auto-configurador. As orientações positivistas, pragmatistas e historicistas, que deixaram marca profunda no pensamento europeu, tiveram como resultado uma íntima e radical solidão de que sofre no seu seio o homem do século XX, solidão relativamente ao mundo, a Deus e a si mesmo. O homem necessita, segundo Zubiri, reconquistar a unidade primária com a realidade, aliás esta é para ele «*a tarefa mais urgente do momento*» (NHD, p. 23). Para tal, Zubiri tenta suplantar a mentalidade subjectivista. Na sua concepção, o homem está radicalmente 'enraizado', está 'religado'. O homem é 'animal de realidades' e apoiando-se no real desenvolve o seu ser substantivo. O homem ao estar situado nas coisas reais, na realidade, sente a poderosa e fecunda inquietude do impulso de viver.

A linha mestra do pensamento zubiriano é a sua vontade de unidade e a sua luta contra o dualismo. Toda a filosofia de Zubiri se inspira numa mentalidade interaccional. A maneira como Zubiri coloca o '*problema de Deus*', isto é, a 'religação', arranca de uma concepção relacional da vida humana. O ponto de partida para a pergunta sobre Deus tem de estar '*alicerçada*' na experiência existencial e relacional do homem. É a partir da análise dessa existência, em todas as suas dimensões fundamentais, que a reflexão filosófica de Zubiri há-de '*mostrar*' essa dimensão fundamental que é a '*dimensão teologal*' do homem, e dentro desta há-de '*mostrar*' o '*facto radical*' da '*religação*'. É por uma via analítico-existencial exaustiva que Zubiri tem uma primeira '*visão*' de Deus no mundo, como '*fundamentalidade religante*'. Sobre esta análise imediata, e exigida por ela, estabelecerá Zubiri depois a '*justificação intelectual de Deus*'.

¹⁸ Cfr. Ceferino M. Santamarta, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, pp. 22-32.

¹⁹ Cfr. A. Lopéz Quintás, '*Xavier Zubiri, La inteligencia sentiente y el estar en la realidad*', em *Filosofía Española Contemporánea. Temas y Autores*, BAC, Editorial Católica, Madrid, 1970, pp. 196-212.

2. A REALIDADE HUMANA

Para Zubiri, o homem não só tem caracteres diferentes aos das outras realidades, mas pela própria índole dos seus caracteres, ‘«o homem é uma realidade que essencialmente tem que ir fazendo-se»’ (HD, 15). Daqui decorrem duas questões antropológicas fundamentais: *que é ser homem e como se é homem.*

2. 1. QUE É SER HOMEM

2.1.1. AS NOTAS DA REALIDADE HUMANA

No que respeita à primeira questão, o homem é, antes de tudo, uma realidade, a realidade humana. Como toda a realidade, “‘o homem é um sistema de notas segundo as quais tem o homem uma forma e um modo de realidade peculiares’”. (HD, 30). O homem, segundo Zubiri, é, globalmente, um ‘sistema de notas’ que podem reunir-se em três grupos.

O homem tem um grupo de notas segundo as quais dizemos que está vivo: é a ‘vida’. A vida é “*actividade por si mesma em ordem ao mantimento da estabilidade estrutural. É dinamismo de estabilidade. É uma substantividade estrutural. A estrutura viva adquire, de certo modo, o carácter de uma distância activa, que quanto mais viva seja mais se separa do resto do universo. As actividades de um ser vivo exercitam-se em grande medida para manter justamente a sua própria estrutura substantiva. Nesse manter a sua própria estrutura substantiva quer o ser vivo, de uma ou de outra forma, tornar-se independente relativamente às vicissitudes do que acontece em torno dele*” (EDR, 165). Todo o ser vivo está constituído por uma certa independência do meio e um controlo específico sobre ele. Porém, a estrutura viva é “‘respectiva’”, a independência e a distinção não são absolutas, são ‘respectivas’ às demais coisas que há no universo. Esta ‘respectividade’ da actividade envolve um equilíbrio dinâmico no que se mantém a ‘estrutura viva’.²⁰ Daí que, “*A vida é o carácter de um sistema em equilíbrio dinâmico e reversível que se possui a si mesmo, que é uma mesmidade, em independência do meio e com controlo específico sobre ele*”.²¹

A progressiva interiorização em que consiste a evolução dos seres vivos e o desenvolvimento da actividade de cada um deles, é a constituição da “‘mesmidade’”. Com a sua actividade, o ser vivo está constituindo-se na sua mesmidade como *forma de realidade*. Para Zubiri, isto é o essencial de um ser

²⁰ O conceito de ‘estrutura’ é fundamental no pensamento ‘maduro’ de Zubiri. Veja-se Ignacio Ellacuría, ‘La idea de estructura en la filosofía de Zubiri’, em *Realitas I*, 1974, pp. 71-139. Ver também, P. Laín Entralgo, *Cuerpo y Alma. Estructura Dinámica del Cuerpo Humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, cap. II.

²¹ X. Zubiri, *Sobre el Hombre*, Sociedad de Estudios y Publicaciones & Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 452. Daqui em diante SH.

vivo. Vive-se por e para ser si mesmo. “A mesmidade de um ser vivo não consiste em mera identidade. Não é uma mera persistência, mas o acto reduplicativo e formal em que um ser vivo executa umas acções precisamente para ser aquilo que estruturalmente já era. É o dinamismo da mesmidade” (EDR, 185). O formalmente constitutivo de um ser vivo é ser “*autos*”, ser si mesmo. “Viver é possuir-se. A mesmidade é essencial e formalmente um acto de possuir-se” (EDR, 186). A marcha da vida, tanto no indivíduo vivente como ao longo de toda a escala biológica, é uma marcha progressiva e para uma vida relativamente ‘*mesma*’ e relativamente ‘*autopossessiva*’. À medida que subimos na escala, há mais autopossessão. Há graus de vida, graus de ser si mesmo. Nos seres vivos mais elementares há um rudimentar primórdio de *autos*, que irá crescendo na série biológica até chegar ao homem. Esses graus são justamente os distintos tipos de seres vivos.

Todo o decurso vital é o modo de ‘*autopossuir-se*’. Possuir-se consiste em executar formalmente a sua mesmidade. “A vida é formalmente o possuir-se” (EDR, 198). Este é o ‘*dinamismo da mesmidade*’: dar-de-si adequadamente, não ser jamais o mesmo precisa e formalmente para poder ser sempre o ‘*mesmo*’. Este ‘*para*’, em rigor, não existe mais do que no caso da vida humana. Porque a verdade é que tratando-se dos outros seres vivos, o que há que dizer estritamente deles é que fazem o que fazem por serem como são.

Além desta nota, o ser humano apresenta-se como um vivente que tem um carácter especial: está animado, é um vivente animal. A vida fendeu aqui a função de *sentir*. Sentir é ter ‘*impressões*’. Para Zubiri, há dois modos de impressão: *sentir a estimulidade* e *sentir a realidade*. O sentir animal é ‘*puro sentir*’. Sentir é, neste caso, ter as coisas actualizadas segundo uma determinada ‘*formalidade*’: o “*estímulo é a formalidade própria e constitutiva do puro sentir e do puramente sentido enquanto tal*” (SE, 391). A formalidade é o carácter de ‘*autonomia*’ das coisas em virtude da qual estas ficam relativamente àquele que sente. No caso dos animais não humanos, a formalidade de impressão é ‘*estimulidade*’. O animal sente o ‘*outro*’ que ele tão só como ‘*estímulo*’. Um estímulo é um ‘*signo de resposta*’ do animal. O estímulo é sentido tão só como estimulante. Quando a alteridade de uma nota consiste em suscitar só uma resposta, esta constitui o ‘*signo*’.²² “A formalidade de estimulidade consiste precisamente em formalidade de significatividade” (IS, 49). Nos animais, a impressão é um mero ‘*signo objectivo de resposta*’. A ‘*coisa-estímulo*’ esgota-se na estimulação, isto é, está presente, mas como mera “*suscitação de respostas psico-biológicas*” (SE, 394).

Por mais complexas e dinâmicas que sejam as estruturas dos seres vivos, existe em todo o animal um modo básico e radical de enfrentar-se com as coisas que o rodeiam: este modo denomina-o Zubiri de ‘*habitude*’. No caso dos animais não humanos todos têm um modo primário de enfrentamento: as coisas só funcionam na sua apreensão ‘*estimulicamente*’, quer dizer, as coisas para o animal só se apresentam como *signos*.

²² ‘*Signo*’ não tem aqui o significado usual em semiótica e linguística. Zubiri utiliza-o tecnicamente para indicar a ‘*formalidade de estimulidade*’ que revestem as coisas no ‘*puro sentir*’ ou sentir animal. Veja-se X. Zubiri, IS, pp. 48-53.

Quando o apreensor fica *'despegado'* do estímulo, a formalização muda em *'hipperformalização'*. Deste modo, o homem torna-se *'animal de distanciamento'*. É *"distanciamento nas coisas e não afastamento das coisas"* (IS, p. 69-74), daí que ao homem pode-lhe acontecer o que não sucede ao animal: sentir-se perdido nas coisas. O homem possui além do puro sentir, próprio do animal, outro modo de apreensão. Ele apreende sensivelmente sob a *'formalidade de realidade'* ou *'reidade'*. No homem, na apreensão as coisas não estão presentes somente como estímulos que suscitam respostas, mas também como *'realidade'*, apresentam-se como *'de seu'*. Diferentemente da formalidade estímúlica, a *'formalidade de realidade'* não é específica mas constitutivamente inespecífica. O homem, do mesmo modo que o animal, sente em impressão. Mas há uma diferença essencial com o animal. Porque o que é igual no homem e no animal é o conteúdo das impressões, mas a diferença essencial está na linha da alteridade. *"Diferentemente do puro sentir animal que apreende as notas estimulicamente e só estimulicamente, no sentir humano apreendem-se esses mesmos caracteres como sendo "de seu": apreendem-se realmente. A independência signitiva torna-se em independência de realidade. Realidade é formalmente o "de seu" do sentido: é a formalidade de realidade, ou, a realidade como formalidade"* (IS, 57). É que *"sentir não é formalmente idêntico ao puro sentir"* (IRE, 79). Estruturalmente a impressão tem três momentos constitutivos: primeiro *"a impressão é antes de tudo afecção do sentinte pelo sentido. É um momento de afecção"* (IS, 32). Por este momento dizemos que a impressão tem um conteúdo. Segundo *"a impressão não é mera afecção, não é mero 'pathos' do sentinte, mas esta afecção tem essencial e constitutivamente o carácter de tornar-nos presente aquilo que impressiona. É o momento de alteridade. Impressão é a apresentação de algo outro em afecção. É alteridade em afecção"* (IS, 32). Terceiro *"a impressão não é mera afecção, não é mero 'pathos' do sentinte, mas esta afecção tem essencial e constitutivamente o carácter de tornar-nos presente aquilo que impressiona. É o momento de alteridade. Impressão é a apresentação de algo outro em afecção. É alteridade em afecção"* (IS, 32) Um terceiro *"carácter essencial da impressão é a força de impressão. A nota presente na afecção impõe-se ao sentinte"* (IS, 33). Este terceiro aspecto é justamente o que suscita o processo do sentir. A unidade intrínseca destes três momentos é o que constitui a impressão.

Enquanto a apreensão de *'estimulidade'*, própria do animal não humano, consiste em apreender algo em mera alteridade *'signante ou signitiva'*, no homem o estímulo deixa de ser signo e é presença de algo *'próprio'*: é *'reidade'*. O estímulo já não é *'nota-signo'*, mas *'nota-real'*.²³ No puro sentir animal, a impressão sensível é, pois, *impressão de estimulidade*, o homem sente as impressões como *alteridade de realidade*, o homem sente o *'outro'* não meramente como algo que é signo de resposta, mas em *'formalidade de realidade'*. O homem tem a capacidade de sentir a realidade. No que toca ao sentir, no homem não temos mero sentir, mas intelecção. A inteligência humana é essencialmente *'apreensão*

²³ Na intelecção *'senciente'* opera-se o que Zubiri denomina de *'ruptura da signitividade'*. Cfr. X. Zubiri, IRE, p. 71.

impresiva de realidade'. Por ela o homem está constitutivamente aberto à realidade e imerso nela. No homem, a inteligência substituiu a estimulação, dada a hiperformalização. A modificação tónica já não é só o estado de satisfação ou insatisfação animal, mas acomodação à realidade: é sentimento. A resposta já não fica no simples nível da reacção, mas converte-se em '*opção de realidade*', quer dizer, '*volição*'. Para dar as suas respostas adequadas, o homem não pode limitar-se como os outros animais a '*seleccionar*' biologicamente as respostas, mas tem que '*elegê-las*' em função da realidade. O homem elege intelectivamente a sua resposta. "*Eleger é determinar uma resposta na realidade e segundo a realidade: isto é, é selecção não "signitiva" mas "real"*" (IS, 69-74). Estamos no orto da inteligência que radica na suspensão da actividade responsiva realizando a operação '*de tomar a seu cargo a realidade*'.

Assim, para Zubiri, o homem além da *vida* e da *capacidade de sentir* tem uma terceira nota: '*a inteligência*'. É habitual dizer-se que '*inteligir*' é conceber, julgar, raciocinar. É certo que a inteligência exercita todos estes actos, mas isso não esclarece sobre o que é formalmente o acto da *intelecção*. Conceber, julgar (*logos*) e dar razão não são senão modalidades da apreensão de algo '*de seu*'. É que '*inteligir*' consiste formalmente em *apreender as coisas como reais*, isto é, segundo são '*de seu*', consiste em apreender que os seus caracteres pertencem à própria coisa, são caracteres que a coisa tem '*de seu*'. Esta é a essência formal da *intelecção*. O ser '*de seu*' é o modo das coisas estarem presentes ao homem quando se enfrenta com elas na *intelecção*. Apreender realidade é um acto essencialmente exclusivo da inteligência. A *intelecção* surge precisa e formalmente no momento de superação da '*estimulidade*', no momento de apreender algo como '*real*' ao suspender o *puro sentir*. "*A apreensão de realidade é o acto radical e primário de inteligir, quer dizer, a apreensão de realidade é o que formalmente constitui o próprio inteligir*" (IS, 76-78).

A '*impressão de realidade*' enquanto impressão é um acto de *sentir*, mas enquanto é de realidade, é então um acto de '*inteligir*'. Ambos os aspectos são aspectos de um acto numericamente idêntico. *Sentir* e '*inteligir*' são dois momentos dum acto uno e unitário. Se, para Zubiri, sentir não é o mesmo que '*inteligir*', essa diferença não é uma oposição como para a filosofia clássica. Esta sempre opôs o '*inteligir*' ao sentir. Inclusivé, quando a filosofia tentou com Kant unificá-los, tratou-se sempre de '*unificação*' mas não de '*unidade*' estrutural formal. Desde Parménides até Platão e Aristóteles a filosofia constituiu-se desde o dualismo segundo o qual a coisa é algo '*sentido*' e por sua vez é algo que '*é*'.

Zubiri pensa que no homem sentir e '*inteligir*' não são dois actos, mas são dois momentos de um só acto. Separado do '*inteligir*', o termo que nos fica não é '*sentir*', mas é '*puro sentir*' como '*formalidade de estimulidade*'. O momento '*senciente*' é '*impressão*', o momento *intelectivo* é de '*realidade*'. A unidade de ambos os momentos é a '*impressão de realidade*'. Esta unidade não é uma '*síntese*' como pensou Kant. Não se trata de uma síntese objectiva, mas de uma '*unidade*' formalmente estrutural. Kant pensou que o apreendido pelo sentir está dado à inteligência para que esta o entenda. '*Inteligir*' seria assim apreender de novo o dado pelos sentidos à imteligência. O objecto primário da inteligência

seria o sensível, esta inteligência seria o que Zubiri designa de '*inteligência sensível*'. Porém, para Zubiri: "*isso não é assim: a impressão de realidade é um só e único acto, o acto da apreensão primordial de realidade. O modo próprio de inteligir é sentir realidade. É um sentir que é intelectivo. A inteligência é senciente. Os sentidos não dão o sentido à inteligência mas estão sentindo intelectivamente*" (IS, pp. 79-84).

Em síntese, o homem tem três tipos de notas: o homem *vive, sente* e '*intelige sencientemente*'. A unidade intrínseca e formal destas *notas* constitui o *sistema da 'substantividade' humana*.

2.1.2. A SUBSTANTIVIDADE HUMANA

Este '*sistema substantivo humano*' tem um carácter peculiar: é um sistema que abarca dois *subsistemas parciais*. Não se trata, para Zubiri, de dois sistemas unificados, mas de um '*único*' sistema, visto que aos subsistemas falta-lhes suficiência constitucional. Esses subsistemas são dois: '*corpo*' e '*psique*'.

O corpo é um subsistema de *notas físico-químicas*. As notas organizadas e solidárias expressam a '*actualidade*' do homem no universo. É a função '*somática*': é "*o corpo como princípio de actualidade na realidade, o princípio de estar presente no cosmos e no mundo*" (HD, 40). Para Zubiri, o radical do corpo está em ser princípio de actualidade. A existência tem a sua concreção no Eu humano incarnado num corpo. G. Marcel diz que "*Eu sou o meu corpo*".²⁴ O corpo é lugar de instalação activa no mundo, é ele que evidencia a existência activa e instalada do homem, como participante na realidade. Segundo Zubiri, corpo é algo mais concreto que matéria, porque se trata de matéria corpórea e não de matéria por oposição ao espírito. Afirmar a *corporeidade*²⁵ é não abandonar o mundo.

O homem tem outro subsistema parcial, tem outras notas. É o subsistema chamado '*psique*'. Zubiri não lhe chama '*alma*' porque o vocábulo está sobrecarregado de um sentido especial muito discutível, a saber, uma entidade substancial que habita '*dentro*' do corpo. A psique não é uma substância, é só um subsistema parcial de notas dentro do "*sistema total da substantividade*" (HD, 41). O homem não '*tem*' psique e organismo, mas é '*psico-orgânico*', porque nem organismo nem psique têm, cada um de por si, substantividade nenhuma: só a tem o '*sistema*'. Zubiri considera que "*o homem é uma substantividade psico-orgânica*" (HD, 42).

²⁴ Pode ver-se a propósito, J. L. Canãs Fernandez, '*Filosofía Concreta, método de Gabriel Marcel*', em Revista Pensamiento, Vol. 45, (1989), pp. 157-181.

²⁵ Sobre a problemática do *corpo* podem ver-se as obras de P. Laín Entralgo, *El Cuerpo Humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, 166 ss.; *Cuerpo y Alma. Estructura Dinámica del Cuerpo Humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991; *La Espera y La Esperanza. Historia y Teoría del Esperar Humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1984; '*El Cuerpo y la Esperanza*', em *Corpo e Espírito*, Revista Igreja e Missão, (1992), pp. 155-58.

A actividade humana é unitariamente psico-orgânica em absolutamente todos os seus actos. Não há senão uma só e mesma actividade do sistema inteiro em todas e cada uma das suas notas. O acto que em aparência é mais meramente físico-químico, na realidade é sempre uma actividade do sistema inteiro. *“Todo o orgânico é psíquico e todo o psíquico é orgânico”* (HD, 43). A teoria clássica do homem, que encontrou a sua mais influente forma moderna na doutrina de Descartes, aparece em Zubiri superada numa forma plena. O abismo aberto por Descartes, que entendia a vida psicofísica não como uma mas bipartida, em Zubiri está superado, corpo e ‘alma’ não constituem antíteses ontológicas na realidade humana.

O homem, portanto, como realidade é uma unidade, não uma unidade de substância, mas a unidade de uma ‘*substantividade*’, isto é, a unidade coerencial primária de um sistema de notas, umas de carácter físico-químico, outras de carácter psíquico. Para P. Laín Entralgo (*Cuerpo y Alma*, pp. 89-92) a noção de ‘*substância*’ é uma construção mental, é um esquema conceptual próprio de uma linguagem de raiz platónico-aristotélica modeladora do pensamento ocidental, e não pode ser admitida por quem queira conhecer a realidade das coisas tal e como directamente se oferecem à inteligência do homem. Para este autor, foi esta a razão pela qual Zubiri substituiu metodicamente a noção de ‘*substância*’ pela noção de ‘*substantividade*’. A substantividade de uma coisa é o conjunto unitário, cíclico e enclausurado de notas que especifica e individualmente a caracterizam, portanto, uma noção puramente descritiva, não uma construção mental. Em consequência, o ser humano também não é a união substancial ou conjuntural de dois elementos, o corpo e a alma, mas uma estrutura enclausurada de momentos ou notas, umas de carácter orgânico e outras de carácter psíquico. Por isso, não pode afirmar-se que o homem seja uma substância composta de corpo e alma, mas uma ‘*substantividade ou estrutura psico-orgânica*’. É este o modo com Zubiri vê o problema e é assim que P. Laín Entralgo também o expõe nos seus livros.

2.1.3. A PESSOA COMO FORMA DA REALIDADE HUMANA

Porém, a realidade humana não se esgota, para Zubiri, no seu sistema de notas, mas em virtude dessas notas, tem uma estrutura mais radical. Essas notas fazem dele *“animal de realidades”* (HD, p. 47). Além disso, este animal de realidades tem uma *forma de realidade* e um *modo de ‘implantação’ na realidade*.

O homem tem como *forma de realidade* o que se pode chamar ‘*suidade*’, o ser ‘*seu*’. Isto não acontece com as demais realidades. Todas as outras realidades têm ‘*de seu*’ as propriedades que têm, mas a sua realidade não é formal e explicitamente ‘*sua*’. Pelo contrário, o homem é formalmente ‘*seu*’, é ‘*suidade*’. *“A suidade não é um acto, nem uma nota ou sistema de notas, mas é a forma da realidade humana enquanto realidade”* (Zubiri, HD, p. 48). Aberta a si mesma como realidade, a substantividade do homem não somente é ‘*de seu*’ mas é uma forma especial ‘*de seu*’ que consiste em ser ‘*sua*’. Zubiri faz notar que não é o mesmo ser ‘*seu*’ e ser ‘*de seu*’. Se todas as realidades são ‘*de seu*’, só a realidade

humana como *essência aberta* é realidade que é 'sua', além de ser 'de seu'. "E o ser "seu" é justamente o que chamamos pessoa" (EDR, p. 207). "E o ser "seu" é justamente o que chamamos pessoa". Esta é a verdadeira e radical substantividade do homem. "O homem é estruturalmente animal de realidades; modalmente é realidade 'sua': pessoa" (EDR, p. 207).

Os seres vivos são sistemas fechados. Segundo a sua estrutura 'fazem-se' a si mesmos. Mas fazem-se a si mesmos *peço que já são* na realidade. O homem, por estar aberto ao seu próprio carácter de realidade, não só se faz a si mesmo, mas faz o seu próprio carácter de realidade. Nisto consiste o 'realizar-se'. O animal *faz-se* a si mesmo, mas não se *realiza*. A actividade da substantividade fechada chama-se *actuação* e a da *substantividade aberta* consiste na *realização*.

2.1.4. A FIGURA DA REALIDADE HUMANA: A PERSONALIDADE

A "suidade" constitui a razão formal do que Zubiri chama 'personeidade'. Não deve confundir-se personeidade com 'personalidade'. A personeidade está constituída formalmente pela 'suidade'. A personeidade é o carácter de uma realidade subsistente na medida em que esta realidade é 'sua'. "Personeidade é suidade" (SH, p. 159). Se se designa personeidade ao carácter que tem a realidade humana enquanto 'sua', então as modulações concretas que esta personeidade vai adquirindo é o que Zubiri chama 'personalidade'. A *personeidade* é a *forma de realidade*; a *personalidade* é a *figura* segundo a qual a forma de realidade se vai modelando nos seus actos e enquanto se vai modelando neles. Cada um dos actos vão qualificando, vão 'configurando' de uma maneira modal, rasgo a rasgo, a figura do ser substantivo do homem. "Personalidade é justamente a figura do ser substantivo que a pessoa vai adquirindo no inexorável exercício dos actos da sua vida" (EDR, p. 224).

A actividade humana não transcorre em vista ao mantimento das estruturas, mas em vista da realidade e aberta a ela. Não é mera perduração, mas 'realização' pessoal. O homem, por hiperformalização das suas estruturas, ficou libertado de si mesmo e lançado sobre si mesmo, donde não tem outro remédio que 'realizar-se', cinzelar a sua própria *personalidade*. O homem como ser 'ligado' à realidade e que não pode deixar de está-lo, está inevitável e forçosamente 'obrigado' a realizar-se. Nesta "bifronte e paradoxal condição de ligado-obrigado, libertado e livre, o homem autopossui-se no decurso da sua vida com a integridade das suas estruturas, (...) Com elas constrói a sua personalidade" (M. Fideligno Niño, La Praxis..., CFS, 1993, pp. 263-291). A pessoa não pode ser o que é senão personalizando-se. Personalidade é a figura do que a realidade humana vai fazendo de si mesma ao largo da vida. A personeidade é sempre a mesma; a personalidade vai-se formando ao longo de todo o processo psico-orgânico, desde que o embrião humano possui inteligência e até ao momento da morte. O estado do homem é de realização, de fruição, de enriquecimento da sua realidade. Por isto "o homem é sempre o mesmo mas nunca é o mesmo; por razão da sua personeidade é sempre o mesmo, por razão da sua personalidade nunca é o mesmo" (HD, p. 51). A personalidade é o momento de concreção da personeidade.

2.1.5. O MODO DA REALIDADE HUMANA

Desde o ponto de vista da sua *forma de realidade*, o homem é *pessoa*, é *animal pessoal*. O homem é '*seu*', é '*a sua*' realidade '*própria*' frente a toda a realidade real ou possível, inclusivamente, se a admitirmos, frente à realidade divina. A realidade humana, enquanto é '*sua*', tem um peculiar modo de independência: estar solta das coisas reais enquanto reais. É um modo de realidade '*ab-soluto*'. No caso do homem o seu modo de realidade, o seu modo de implantação nela é ser um '*absoluto relativo*'. "*Cada pessoa de por si, pelo facto de ser pessoa, possui-se em si mesma relativamente a toda a realidade enquanto tal. Em virtude disso, é uma realidade relativamente absoluta.*" (SH, p. 188) É absoluta porque é '*sua*' frente a toda a realidade possível, mas é relativa porque este modo de implantação absoluta é um carácter adquirido. O homem tem de determinar frente à realidade uma maneira concreta de ser absoluto. O não saber bem o modo concreto de ser absoluto gera no homem a *inquiétude da vida*. O homem vai definindo em todo o acto '*seu*' o modo preciso e concreto de ser absoluto relativo. "*A inquiétude é o problematismo do absoluto*" (HD, p. 52). O homem como *forma e modo de realidade* está no mundo como '*pessoa*' e '*realidade relativamente absoluta*'. O homem tem no mundo o seu ser próprio.

2.1.6. O SER DA SUBSTANTIVIDADE HUMANA

O '*ser*' da realidade humana é a '*actualização mundanal*' da sua substantividade pessoal, isto é, da sua pessoa como modo de realidade relativamente absoluta. A actualidade mundanal desta realidade relativamente absoluta é, para Zubiri, o que chamamos '*Eu*'. O *Eu* não é a realidade humana. O *Eu* é a actualidade mundanal dessa realidade relativamente absoluta, é o ser da pessoa, o ser da realidade relativamente absoluta. O *Eu* tem em cada instante uma figura determinada: a personalidade. "*A personalidade é o meu modo de ser*" (SH, p. 153).

O *Eu* não é o primário: o primário é a realidade. Trata-se de uma posição de Zubiri em clara contradição com todo o idealismo do sujeito. O *Eu* é a "*realidade sendo*". O *Eu* não é a realidade do homem. O que chamamos *Eu* é precisamente o acto segundo, aquele acto em que a minha realidade do homem se afirma a si mesma. O acto segundo reabsorve a realidade. A unidade de realidade e ser é o *Eu*: a realidade humana '*sendo*'. "*O 'Eu' não é a realidade do homem, é o seu ser substantivo, a realidade 'in essendo*". *Este ser substantivo não está completamente feito. Daí que o homem — e esse é justamente o sentido e o decurso da sua vida — tenha de ir configurando o seu próprio ser substantivo, e vai configurando-o em cada um dos instantes da sua vida*" (EDR, p. 27). Zubiri sublinha que "*O Eu não é personidade, mas a minha personalidade*".

2.1.7. DIMENSÕES ESTRUTURAIS DO EU

O homem como *realidade relativamente absoluta* é absoluto não só frente às coisas, mas também e sobretudo frente a outras realidades pessoais. Cada

homem pertence ao '*philum*' humano, constituído pela multiplicação genética de um esquema de replicação estrutural. Espécie é a unidade filética dos indivíduos, porém a espécie não unifica mas pluraliza (ver SH, p. 187-189).

Como membro da espécie humana resulta que o homem existe entre outras pessoas. A realidade humana está afectada pelas outras pessoas. A personalidade de cada homem não é só determinação relativamente à realidade, mas também por respeito às demais personalidades. Se **“por um lado a pessoa é uma realidade que é ‘sua’, determinada como absoluta frente a toda a realidade enquanto tal. Por outro lado, a minha pessoa é uma realidade cujo carácter absoluto está de alguma maneira co-determinado por refluência, por outras pessoas, por outros absolutos. A minha realidade psico-orgânica ao determinar a minha ‘realidade sendo’ absoluta, ao determinar o meu Eu, determina-o não só com respeito ‘da’ realidade, mas também com respeito dos outros relativamente absolutos”** (SH, p. 62). As dimensões interpessoais estão determinadas pela refluência esquemática dos '**outros**' sobre a minha realidade. Para Zubiri a codeterminação de umas pessoas por outras abre em cada pessoa três dimensões.

2.1.8. DIMENSÃO INDIVIDUAL

Em cada membro do '*philum*' humano há rasgos e caracteres que não pertencem aos outros membros dele, aos outros membros da espécie. Quer dizer, os membros do *philum* humano são *diferentes*. Diferentes mas dentro do mesmo *philum*, dentro da mesma espécie. Diferentes dentro da mesma versão: são *diversos*; é a *diversidade*. Diversidade é diferença dentro da mesma versão. O homem é '*de seu*' um *animal diverso*, no sentido de que pertencendo a uma mesma espécie, contudo, contitui, pelo seu momento de realidade, outra '*realidade*'; mas outra dentro da mesma espécie de realidade. A esta dimensão Zubiri chamou '*dimensão individual*' e a propósito dela afirma: "*Sou íntima e irrefutavelmente diverso dos outros homens. A individualidade é uma das dimensões segundo as quais cada um é absoluto. A individualidade diferencial não é uma dimensão da personidade, mas da personalidade. Sou especificamente individual segundo a minha personalidade*" (SH, 189-195).

2.1.9. DIMENSÃO SOCIAL

O refluxo do esquema filético faz dos membros do '*philum*' uma diversidade específica cujo ser é a *individualidade*. Mas estes '*diversos*' não só são diversos, mas na sua diversidade '*convivem*' entre si, precisamente por serem do mesmo '*philum*'. A diversidade, com efeito, não é uma mera alteridade, mas uma diversidade em que cada um está afirmando-se na sua diversidade frente aos outros. É uma diversidade em que cada um está positivamente '*vertido aos outros*'. É uma versão estrutural de '*convivência*'.

Como vimos ser '*si mesmo*' é ser *pessoa*. O '*si mesmo*' tem uma estrutura complexa, porque não é um em si mesmo tão só com respeito da realidade

enquanto tal, mas um si mesmo com respeito aos outros homens. Nesta dimensão, os outros homens não desempenham a função de ser algo 'com' que cada qual faz a sua vida, pois o homem não se limita a encontrar-se com outros homens, como se encontra com o sol ou com as montanhas. Cada homem tem em si mesmo, no seu próprio 'si mesmo', e por razão de si mesmo, algo que concerne aos outros homens. Este 'algo' é um momento estrutural de 'si mesmo'. Os outros homens, antes de realidades com que o homem faz a sua vida, são realidades com as que o homem está em 'convivência'. Diz Zubiri que "*só nesta convivência sou 'mim mesmo' em forma concreta. O 'mim mesmo' é um mim mesmo em convivência. A convivência não é simplesmente uma inter-acção. A convivência pertence à estrutura de cada um dos homens*" (EDR, pp. 251-252).

O animal não 'con-vive' com os outros membros da sua espécie. O homem sim. Esta convivência humana distingue-se radicalmente da versão estímulo-significativa do animal, porque o homem, como '*essência aberta*', tem uma inteligência. Comporta-se consigo mesmo em forma de realidade e comporta-se com as demais coisas em forma de realidades e, por conseguinte, a versão que o homem tem para os outros é uma versão em forma de realidade. Trata-se de uma versão que não é meramente genética mas estrita convivência. Para Zubiri "*esta convivência constitui não simplesmente uma multidão mais ou menos afim, vinculada por estruturas sentientes como o instinto, etc, mas constitui essa peculiar unidade na realidade que formalmente chamamos o 'nós'*" (EDR, p. 253-254).

A convivência tem como primeira dimensão a '*con-vivência*' em sociedade. O '*animal de realidades*' pode estar vertido às outras pessoas meramente enquanto '*outras*'. Produz-se então uma forma de convivência de pessoas que tem carácter '*impessoal*'. As pessoas humanas convivem impessoalmente quando cada pessoa funciona só como '*outra*'. A associação impessoal de pessoas deve chamar-se, em sentido restrito mas estrito, '*sociedade*'. A sociedade é constitutivamente impessoal. Tem organizações, instituições, modos de funcionamento e outros. Nesta cada um dos seus membros tem um '*lugar*'. Mas há outra forma de associação : aquela que procede da versão de umas pessoas às outras pessoas, mas não enquanto '*outras*', mas enquanto '*pessoas*'. Neste caso, a associação tem um carácter diferente e superior: é o que se costuma chamar de '*comunhão pessoal*'. "*Sociedade e comunhão pessoal são*", para Zubiri, "*as duas formas de associação do animal de realidades*" (SH, pp. 195-196).

Diversidade de '*cada qual*' e sociabilidade não são senão dois aspectos da unitária realidade de cada homem. Nenhum deles é anterior ao outro, mas são, para Zubiri, rigorosamente congêneres e constitutivos da realidade substantiva do homem. A sociabilidade pertence ao homem como animal de realidades, pertence à sua forma de realidade. "*O homem é essencialmente social. Cada homem leva dentro de si aos 'outros' em forma de sociabilidade. O homem é animal social*" (SH, pp. 196-197). Nesta dimensão o meu ser do homem não é individual : é um ser comum. Ser comum, para Zubiri, não significa primariamente viver em comunidade, nem significa participar do ser dos outros: comunicação. É algo mais prévio e que possibilita essas duas propriedades do ser. Comum não é comunidade nem comunicação, mas dimensão do próprio ser enquanto tal. Ser é "*ser comum*".

Comum e '*comunalidade*' pertencem dimensionalmente à indole formal do ser do homem em si mesmo.

O homem além de fazer a sua vida com as coisas fá-la também '*com*' os outros homens. Os outros homens interveem na *situação* de cada homem. Se o acto vital é um acto de autodefinição e autopossessão real e física, é inegável que os outros interveem constitutivamente na vida de cada homem, na medida em que também eles fazem a sua vida. Os homens encontram-se em '*co-situação*', em situação de convivência. O que primariamente o homem faz com os outros homens é *conviver*. A alteridade adquire no caso dos homens uma dimensão irreduzível: *co-situação de convivência*. "*A minha vida, a minha autodefinição e autopossessão, é uma autopossessão em forma positivamente convivente. Quer dizer, da minha vida, num ou noutro sentido, forma parte formal a vida dos outros. De modo que em mim mesmo de certo modo estão já os outros*" (SH, 224). O homem tem a singular condição de que, por um lado, os outros estão implicados nele, e de que, por outro lado, ele não seja os outros. Os homens estão vertidos aos outros e os outros homens duma ou doutra forma interveem na sua vida. Trata-se do fenómeno radical do "*encontro com os outros*" (SH, p. 235). A vida, para Zubiri, não é só decorrência e intercorrência, desde o ponto de vista dos outros homens, a quem sensitiva e organicamente o homem está vertido, a vida é '*socorrência*'. Por ser inteligente '*senciente*', o homem está constitutivamente aberto às coisas; por sentir precisamente a necessidade de socorro, o homem está constitutivamente '*aberto ao outro*'.

Para Zubiri, o problema da versão aos outros não é um problema primariamente vivencial nem um problema egológico²⁶ é um problema de estrutura da inteligência '*senciente*'. Se o homem não fosse mais que um animal que sente — '*puro sentir*' —, o homem teria uma afinidade puramente biótica com os outros animais que interveem na sua vida. Pela sua condição de '*animal de realidades*', o homem está aberto aos outros como realidades pessoais. O homem encontra-se, como animal de realidades, não por um acto de percepção intelectual, mas pela estrutura psico-física da sua inteligência '*senciente*', constitutivamente vertido aos outros. Vertido aos outros, o homem vive com eles. A este '*com*' da convivência é o que por hábito costuma designar-se o '*social*'. O carácter primário onde é necessário encontrar o fenómeno radical do social é a inteligência '*senciente*'. Precisamente porque '*toma a seu cargo*' a realidade, o homem conecta com o humano, fica vertido aos outros. Não fica porém numa situação de afinidade puramente biológica, de afecção biológica, como ocorre nos grupos animais, mas fica real e efectivamente ante o humano como realidade. Para Zubiri, "*esse ficar ante o humano como realidade é o que tematicamente chamarei vinculação*" (SH, p. 253). O homem está '*vinculado*' aos outros homens, coisa que não acontece com as abelhas ou as térmitas, que ficam puramente unidas no

²⁶ A propósito pode ver-se E. Levinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974, pp. 167-171; *Totalidade e Infinito*, Salamanca, 1987 e, ainda, Luiz Carlos Susin, "*O esquecimento do 'outro' na história do ocidente*", em Revista Igreja e Missão, 146, (1989), pp. 259-284 e Anselmo Borges, '*Sobre a Questão do Outro: Conflito e Eticidade*', em Revista Igreja e Missão, 149-150, (1990), pp. 162-219.

trabalho que biologicamente realizam cada uma por sua conta. A realidade do homem enquanto realidade fica formal e constitutivamente vinculada pela sua versão aos outros. “O homem é ‘de seu’ vinculável e vinculado” (SH, p. 254). Esta vinculação refere-se antes de mais aos outros homens. Mas não somente aos outros homens, refere-se também às coisas físicas enquanto estas constituem um ingrediente do humano enquanto humano. Por esta vinculação primária adquire o homem outras vinculações decisivas na sua vida: a vinculação à terra, ao país, etc. O homem encontra-se vinculado a todo um sistema de coisas físicas que formalmente constituem a sua ‘morada’.²⁷ A forma vivencial que pode ter a vinculação é, por exemplo, a *nostalgia* (dimensão negativa) ou a *saudade*²⁸ (dimensão positiva). A vinculação não é umnexo puramente biológico, mas é umnexo realmente físico.

O que constitui o *fenómeno social* não é, como julga E. Durkheim, a pressão mas a ‘alteridade’, enquanto está modelando entitativamente desde os outros homens a realidade humana de cada homem. Se o homem na sua realidade monádica estivesse radicalmente recluso em si mesmo não haveria *expressão*. Mas, nesse caso, também os outros não interviriam na vida de cada homem. A exteriorização é um fenómeno biológico. Toda a vida, de uma ou outra forma, se exterioriza. Exterioriza-se pela razão elementar de que o sentir por ser estimulante abarca inexoravelmente uma resposta. Mas exteriorização não é ainda expressão. A ‘expressão’ é própria do homem. “É a exteriorização da minha realidade enquanto realidade e em forma de realidade” (SH, 277). O animal exterioriza e pode responder a estímulos que lhe vêm do exterior. O animal não se enfrenta nem com as coisas nem consigo mesmo em forma de ‘realidade’. Portanto, para que haja expressão é necessário, em primeiro lugar, uma exteriorização que o homem tem por razões puramente biológicas e, em segundo lugar, que esta exteriorização seja não só real, mas sentida como forma de realidade. É isto o homem tem-no só pela sua dimensão intelectual, porque constitutivamente se enfrenta com as coisas e com os seus estados como ‘realidade’, quer dizer, porque tem uma inteligência ‘senciente’. Para que haja expressão é necessário que funcione a ‘habitude’²⁹ de alteridade relativamente ao outro. Só quando há ‘outro’ a exteriorização em forma de realidade é formalmente expressão. Ao não existir a expressão .nais do que em alteridade, a expressão é constitutivamente co-expressiva. A expressão é uma vinculação real da realidade humana a outra

²⁷ X. Zubiri, SH, p. 255. Tal visão de Zubiri rompe a barreira antropocêntrica e reclama uma nova maneira de sentir a humanidade, não como uma sociedade fechada em si mesma, mas como parte de uma comunidade alargada onde cabe a vida natural, portanto, o homem é ser com outros, com inclusão de animais e plantas, ar e água, céu e terra. (Cfr. Miguel B. Pereira, ‘Do Biocentrismo à Bioética ou da urgência de um Paradigma Holístico’, Revista Filosófica de Coimbra, Vol 1, nº 1, (1992), pp. 5-50.)

²⁸ Sobre a problemática da *saudade*, desde a filosofia de Zubiri, pode ver-se, Andrés Torres Queiruga, ‘Religación e Saudade: A Saudade desde a filosofia de Zubiri’ em Grial, 26, (1988), Vigo, pp. 138-152, assim como texto do mesmo autor em Vários, *Filosofia da Saudade*, Coleção Pensamento Português, INCM, Lisboa, 1986, pp. 570-641.

²⁹ X. Zubiri chama ‘habitude’ humana ao facto do homem ver as coisas como ‘realidades’, próprio da sua inteligência.

realidade e em forma de realidade. O homem é, para Zubiri, '*animal expressivo*'.

O homem, enquanto linguagem, é constitutivamente expressante. A *linguagem* é primária e radicalmente uma *forma de expressão*. É o pôr em marcha a alteridade expressa em movimentos de fonação. Diz Zubiri que "*a linguagem é, antes de mais, e sobretudo, não um fenómeno intencional, mas um fenómeno de estrutura física. É a física da alteridade expressa em fonações*" (SH, 289). Só se pode falar com o *outro*, o falar a sós é um fenómeno derivado. A função do outro não é só interpretar, como ocorre no caso do signo e na linguagem enquanto signo, mas a função do outro é entender o que se diz. Da mesma maneira que toda a expressão é constitutivamente co-expressiva, toda a forma de linguagem é constitutivamente não só um '*legein*', mas um '*dialegein*', um diálogo. É sobretudo pela linguagem que a vivência é convivência. Eugénio Coseriu reafirma o pensamento de Zubiri quando diz que "*a linguagem como falar é um falar com outro (...). Esta segunda comprovação revela-nos indirectamente que a essência da linguagem se dá no diálogo, num 'falar-um-com outro', quer dizer, que está intimamente ligada ao que os interlocutores têm em comum*"³⁰. Também para Coseriu a linguagem é um facto social, pois "*na realidade, a linguagem é o fundamento e, ao mesmo tempo, a manifestação primária do social, do 'ser com outro' do homem, e a língua não é 'obrigatória' como imposição externa, mas como obrigação livremente assumida — obligatio*" (Ib., 32). A linguagem, portanto, é expressão da intersubjectividade, da dimensão sujeito-sujeito.

2.1.10. DIMENSÃO HISTÓRICA

O '*philum*', a espécie, é geneticamente *prospectiva*. É a *transmissão da vida*. Zubiri considera que se trata de uma '*herança*', num sentido amplo do vocábulo. Isto é próprio de todo o '*philum*', inclusivamente do puramente animal. Porém, o homem não é um qualquer animal, mas é um '*animal de realidades*'. Então, o movimento prospectivo não é só transmissão de vida mas uma transmissão de carácter diferente : é '*tradição*'. Diz Zubiri que "*a prospecção humana não é só um 'transmittere', mas um 'tradere', uma entrega de modos de estar viventemente na realidade*" (SH, 200). Só quando o que se transmite é um modo de vida '*real*', temos propriamente história. À história é essencial o momento de realidade.

Para Zubiri, não há história mais que no homem, a chamada '*história natural*' é uma denominação meramente extrínseca. O histórico não é herança. Também não é evolução, porque a *evolução* procede por *mutação*, enquanto a história procede por '*invenção*', por *opção* duma *forma de estar na realidade*. O homem é '*essência aberta*' e, portanto, as suas formas de estar na realidade hão-de ser necessariamente elaboradas. Optar é determinar a figura de realidade. A evolução faz-se por mutação genética; a *história* faz-se por *invenção optativa*. São processos diferentes. O mecanismo da evolução é '*mutação*' em *geração*; o

³⁰ Eugénio Coseriu, *El hombre y su language*, Cap. I, Editorial Gredos, Madrid, 1985, pp. 13-33.

mecanismo da história é '*invenção*' em entrega. A história consiste na continuidade de formas de vida na realidade, enquanto a evolução é um fenómeno de mera continuidade na constituição do ser vivo. O animal, *colocado no meio*, sobrevive por repetição ou por mutação de notas naturais: é a evolução. O homem, '*instalado*' no mundo, sobrevive por entrega e por *invenção de formas de vida na realidade*: é a história. Contudo, se a história não é mera transmissão, o que acontece é que sem transmissão não há tradição.

A tradição não é mera transmissão. Na transmissão o que se transmite é a '*força*' da vida, na tradição o que se transmite são as *formas de vida* fundadas no '*tomar a seu cargo a realidade*', formas que carecem de especificidade determinada. Estas últimas transmitem-se por '*entrega*' directa, por um '*tradere*'. A tradição é '*entrega*'. A tradição é continuidade de formas de vida na realidade e não só continuidade de geração dos viventes. Por ser mera transmissão, cada animal começa a sua vida em zero. No animal só há transmissão de certos tipos de vida, univocamente determinados por factores orgânicos. A vida animal está enclausurada, portanto, tem de começar do zero. Daí a carência no animal de tradição e, portanto, de história. A vida transmite-se geneticamente, mas as formas de estar na realidade entregam-se em tradição. Precisamente por isto, porque é tradição, é que a vida humana não começa no zero. Para Zubiri a vida "*começa sempre montada sobre um modo de estar na realidade que lhe foi entregue*".³¹ Mas, dizer que a história é tradição não quer dizer, para Zubiri, que a história consista em conformar-se com o recebido. Tradição não é conformismo, pois toda a tradição, até a mais conformista, envolve um carácter de *novidade*. Se a tradição é *constituente*, pois todo o homem está instalado primariamente na realidade, e é *continuada*, enquanto a partir dessa primeira instalação primária e deitando mão das possibilidades oferecidas, o homem vai enfrentando as situações que a vida lhe apresenta, a repetição é impossível, porque nem homem nem situações a enfrentar são exactamente as mesmas. O homem que nasce instala-se numa forma de estar na realidade, dá continuação ao que lhe foi entregue, que não deve confundir-se com mera reiteração mecânica, e apoiado no recebido, vive optando por formas de realidade. Radicalmente instalado, cada homem tem que '*ir fazendo*' a sua vida '*com*' as possibilidades que lhe entregaram e que ele, nalguma medida, re-inventa e cria. O homem como '*animal de realidades*' não é só individual, social, é também um '*animal histórico*'. A *historicidade* é um momento constitutivo da realidade do homem.

A história está, como diz Zubiri em '*Estructura dinámica de la realidad*', montada sobre o conceito de '*possibilidade*'. A história é uma actualização de possibilidades.³² A história refere-se à forma de realidade como princípio de possibilidades de realização do homem, recai, portanto, sobre '*sucessos*', pois, para Zubiri, sucesso é a '*actualização de possibilidades*'. Zubiri diz que o

³¹ X. Zubiri, '*La dimensión histórica del ser humano*', em *Realitas*, Seminário Xavier Zubiri, I, *Trabajos 1972-73*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, p. 21.

³² Entre os autores contemporâneos que mais influência tiveram na ideia de *historicidade*, destacam-se M. Heidegger e R. Bultmann. Pode ver-se M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 402-428.

momento de realidade do histórico consiste formalmente “em ser o sistema de possibilidades sociais para realizar-se. Cada homem possui-se a si mesmo como realidade segundo uma forma histórica. Na história o homem vai-se fazendo. Cada forma concreta ‘sua’ vai-se edificando não só conforme ao esquema filético transmitido, mas também apoiado sobre as possibilidades de realização que recebeu dos seus predecessores veiculadas na sua génese filética. Este processo enquanto processo tem um carácter prospectivo próprio: constitui o tempo histórico” (SH, 208-9).

O passado vai legando um sistema de possibilidades que constituem o presente, sobre o qual o homem monta os seus projectos, a sua vida individual e até as estruturas sociais para o futuro. A história é um ‘iluminar’ e não um obturar de possibilidades. Nisto consiste formalmente a história. “O dinamismo histórico é um transcurso no que transcorrem precisamente as possibilidades, umas ampliadas, outras reduzidas; umas anuladas, outras mudadas. A história é justamente um sistema de actualização de possibilidades” (EDR, 269).

A história é ‘realização’ de possibilidades. Daí que o ‘facto’ histórico não é em rigor um ‘facto’. Enquanto realização de um projecto, realização de possibilidades, a acção histórica não é um mero facto: é ‘sucesso’. A história não está tecida de factos, está tecida de sucessos — realização de possibilidades. A história é o sucesso dos modos de estar na realidade. O dinamismo da história é o ‘dinamismo da possibilitação’.

A história é formalmente processo de possibilitação, mas como a possibilidade está fundada na capacidade, daí que a história é primária, radical e formalmente ‘processo tradente de capacitação’. A capacidade não é uma capacidade em abstracto, mas uma capacidade muito concreta, processualmente determinada. Todo o estágio de capacitação tem um ‘lugar’, uma posição bem determinada no processo de capacitação. É a ‘altura dos tempos’³³ que determina a maneira de ‘ser’ do Eu. Diz Zubiri que “a capacidade do absoluto que é o homem é, em cada instante, capacidade segundo uma certa figura temporal” (HD, 70-2).

2.2. COMO SE É HOMEM

2.2.1. O HOMEM COMO AGENTE E AUTOR DA VIDA

A pessoa vai-se fazendo ‘vivendo’. A vida é realização pessoal. Esta realização da pessoa leva-se a cabo executando acções. A vida plasma-se em acções. Porém, as acções não são a vida mas o ‘argumento’ da vida. As acções do homem estão configuradas pela triple dimensão do ser: individual, social, histórico.

O homem, como executor das suas acções, é agente das suas acções. “O homem é agente da sua vida”, diz Zubiri (SH, 75). A vida não é o que se

³³ A expressão é usada, também, por J. Ortega y Gasset. Cfr. *La Rebelión de las Massas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, pp.78-86.

faz — isto é a forma de vida — mas a autopossessão e autodefinição do homem naquilo que faz. O homem encontra-se, pelo facto de estar vivendo, numa 'situação'. Das categorias aristotélicas há algumas que tiveram triste sorte, entre elas as de 'situs' e de 'habitus'. Interpretaram-se como categorias cosmológicas. Zubiri considera que, numa filosofia do homem e da vida, estas categorias adquirem uma função fundamental e bem diferente. A situação humana é 'situação de realidade' (SH, 578) e não meramente situação de estímulos. A situação do homem é constitutivamente aberta, ao contrário do animal que é fechada. O homem, como vivente em situação, está constitutivamente em 'exposição'. A possessão que tem de si a 'substantividade' humana enquanto viva, é a de uma 'substantividade' constitutivamente exposta. A 'substantividade' humana tem, forçosamente, de definir-se em virtude da situação; para seguir sendo o mesmo, o homem vê-se forçado a não ser o mesmo. Nesse carácter de 'forçosidade', a vida como exposição é 'exposição a'. O homem, em cada instante, está exposto ao que tem diante e ao que vai vir. 'Estar exposto a' é algo que constitutivamente afecta o homem em todos os instantes da sua vida. A 'exposição a' leva forçosamente a uma 'exposição de', a uma auto-definição. O homem vê-se forçado a definir fisicamente a sua 'figura'. Para tal, tem de pôr em jogo possibilidades básicas, orientá-las e polarizá-las para algo que decidiu. Entre o criado pela situação e o exercício das possibilidades radicais que emergem da substantividade, o homem interpõe o 'projecto' que vai dar-lhe forma. O homem não projecta desde o vazio, projecta com o que pode em realidade. O homem situado, antes de responder à situação, interpõe um subtil elemento de projecto, que vai conformar a sua resposta numa ou noutra direcção. O esboço de todo o 'projecto' do homem nasce de 'não perder-se entre as coisas', para encontrar-se a si mesmo entre as coisas, para não ficar sem a própria 'substantividade'. Como diz Zubiri, "O inventar possibilidades é algo que acontece porque se vive e para continuar vivendo" (SH, 581). A possibilidade é a forma concreta de autopossessão no homem.

O homem, como *autor* dos seus actos, interpõe entre o que faz e ele mesmo o que Zubiri designa de um *projecto*, que adopta uma forma determinada de realidade. Na mais modesta das suas decisões, o homem optou por uma possibilidade entre outras. Também para Heidegger existir é, para o homem, ocupar-se das suas próprias possibilidades de ser, é estar referido ao que em cada ocasião pode ser. Nesse sentido, para Heidegger o homem é as suas possibilidades. O possível existencial é real, forma parte do que o homem é. O homem é 'projecto', como forma de ser de um ente que só existe 'projectando-se' sobre as suas possibilidades. As possibilidades fazem parte da própria realidade: tal é o fundamento de uma filosofia da esperança — 'futuração'.

A conduta humana encontra-se condicionada pela constituição genética e pela experiência vital, mas emerge da *liberdade* da pessoa. Pela sua constituição genética o homem sofre determinados condicionalismos, mas, dentro destes, a conduta de um homem é a que ele quer que seja, bem pela via da aceitação, pois também a resignação é um acto livre, bem pela via da originalidade, pois cada qual pode imitar 'à sua maneira'. Para F. Nietzsche o homem "é o único animal

que pode prometer".³⁴ Ainda que com margem de risco, o homem é capaz de antecipar o seu futuro dentro das possibilidades do seu presente, forja na sua mente um '*projecto*'. O animal não pode fazê-lo, pois não pode projectar qualquer futuro. O homem é uma estrutura material, aparecida com a evolução do universo, uma forma particular da matéria cósmica, que misteriosamente se torna pensante, auto-consciente, livre, deseja a imortalidade e é talvez imortal. É intencionalidade: uma abertura supra-situacional e supra-instintiva. É desejo de sentido e de um ultra-sentido. Um ser insatisfeito, porque pergunta sempre pelo último ficando condenado ao penúltimo. Vive na esfera do não actual, ultrapassa sempre o puramente dado: é esperança genuína. Transcende os limites estreitos do âmbito da utilidade e auto-conservação, próprios do animal, abrindo-se à história, à formação, ao símbolo, ao justo, ao belo, ao bom, a todo o reino da alteridade e do possível. Apesar de biologicamente constituído, nunca é puramente biológico, mas é livre e deve decidir, sabendo eleger.

2.2.2. O HOMEM COMO REALIDADE MORAL

Apoiado na sua essencial capacidade de criar imagens e símbolos, o homem faz a sua vida conduzido de um modo *moral* e *estético*.³⁵ A conduta ética supõe o passo desde a actividade animal que é '*ferente*' — actividade limitada a seguir a inclinação dos instintos — à actividade humana segundo as '*pre-ferências*' — exercício da liberdade — que obrigam à opção entre possibilidades de actuar. Para Zubiri, a realidade moral é constitutivamente humana; não se trata de um '*ideal*', mas de uma necessidade, de uma '*forçosidade*', exigida pela própria natureza do humano, pelas suas estruturas psicobiológicas. Da confrontação entre o comportamento animal e o comportamento humano, Zubiri vê surgir no homem, e desde as suas estruturas, a *moral*.

No animal, a situação estimulante e as suas capacidades biológicas determinam univocamente uma '*reação*' ou uma série de reacções, que estabelecem e restabelecem um equilíbrio dinâmico. Os estímulos suscitam '*reações*', em princípio perfeitamente adequadas sempre àqueles. Há assim um '*ajustamento*' perfeito, como refere José L. Aranguren, uma determinação '*ad unum*' entre o animal e o seu '*meio*'.³⁶ Ao carácter formal deste ajustamento Zubiri chama-lhe '*justeza*'. O homem comparte, parcialmente, esta condição. Mas o organismo humano, à força de complicação e formalização, não pode já dar, em todos os casos, por si mesmo, resposta adequada ou ajustada e fica, assim, '*suspensão*' ante os estímulos, '*livre-de*' eles. Esta constitui a primeira dimensão da liberdade. As estruturas somáticas exigem, para a viabilidade deste hiperfomalizado ser vivo

³⁴ Cfr. P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, 2ª. Ed, pp. 220-230.

³⁵ Sobre o pensamento de X. Zubiri, relativamente à Ética e à Estética, deve ver-se *Sobre el Sentimiento y la Volición*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, 458 pp.

³⁶ José Luis L. Aranguren, *Ética*, Alianza Universidad, Textos, Madrid, 1979, pp. 47-57.

que é o homem, a aparição da inteligência. O homem para subsistir biologicamente, necessita 'tomar a seu cargo' a situação, 'enfrentar-se com as coisas' e consigo mesmo, que é a 'habitude' própria do homem como 'realidade', e não meramente como estímulos. A inteligência é, primariamente, versão à realidade enquanto realidade. O 'meio' animal adquire no homem, por virtude da sua inteligência, o carácter de 'mundo'. Como aquilo a que deve responder — a realidade- e aquilo com que deve responder — a inteligência — são inespecíficos, o homem tem que considerar a realidade antes de executar um acto, isto é, o homem tem de mover-se na 'irrealidade'. No animal o ajustamento produz-se de realidade a realidade — de estímulo a resposta — directamente; no homem, indirectamente, através da possibilidade e da liberdade, que repousam na "estrutura inconclusa das tendências" (SH 351) ou 'referências' e que abrem, assim, exigitivamente, o âmbito das 'preferências'. Porque as possibilidades são 'irreais', podem em cada momento ser muitas, o que põe em jogo a liberdade e a 'pre-ferência'. Chegamos assim à segunda dimensão da 'situação de liberdade' no homem, liberdade não só de não ter que responder univocamente, mas também liberdade para 'pre-ferir' em vista de algo, convertendo assim os estímulos em instâncias e recursos, quer dizer, em 'possibilidades'.

Numa palavra, ao animal está-lhe dado o ajustamento, o homem tem de fazer esse ajustamento, tem de 'justificar' os seus actos. Diz Zubiri que "enquanto no animal a sua conduta está exaustivamente determinada, no homem exige um mecanismo de justificação" (SH, 347-8). A justificação é, pois, a estrutura interna do acto humano. As acções para serem humanas têm de ter justificação, pois não-de ser realizadas por algo, com vista a alguma coisa. 'Dar razão' de um acto é dar razão da 'possibilidade' que alguém pôs em jogo. A realidade não é, dentro de cada situação, mais que uma, pelo contrário, as possibilidades como 'irreais' que são, são muitas, e entre elas há que preferir. O problema da justificação não consiste apenas em dar conta da possibilidade que entrou em jogo, mas também das razões da preferência. Para Zubiri, o homem "vê-se constitutivamente imerso numa condição inexorável: inexoravelmente forçado a preferir e inexoravelmente forçado a preferir umas possibilidades desejáveis" (SH, 353), sendo esta última a fonte da justificação.

Todo o acto humano, para ser verdadeiramente humano, tem de ser 'justo', quer dizer, ajustado à realidade, coerente com ela, 'respondente' a ela. É a justificação como ajustamento. A esta dimensão da conduta do homem, José L. Aranguren chama com Zubiri "moral como estrutura".³⁷ A justificação pode ter um segundo sentido, justificação como 'justiça'. Consiste em que o acto se ajusta não já à situação, não já à realidade, mas à norma ética — fim último, lei natural, consciência moral, pelo que, 'justo' já não significa somente 'ajustado' mas virtuoso, honesto, 'facere bonum'. A esta segunda dimensão, Aranguren com Zubiri chama 'moral como conteúdo'.

Como a vida humana não está premeditada pelas suas estruturas psicobiológicas, como no animal, estas mesmas estruturas exigem-lhe que seja livre.

³⁷ Cfr. José L. Aranguren, op. cit., pp. 47-57.

O homem é necessariamente — com necessidade exigida pela sua natureza e pelo preço da sua viabilidade — livre. Por isso, pôde escrever Ortega y Gasset que *“esta vida que nos é dada é-nos dada vazia, e o homem tem que a ir preenchendo, ocupando. São estas as nossas ocupações. Isto não acontece com a pedra, as plantas, o animal. A eles é dado o seu ser já pré-fixado e resolvido. Ao homem é dada a ‘forçosidade’ de estar sempre fazendo algo, sob pena de sucumbir: mas, de antemão, de uma vez para sempre, não lhe é presente aquilo que tem de fazer. Porque o mais estranho e perturbante desta ‘circunstância’ ou ‘mundo’ em que temos de viver consiste em que sempre nos apresenta, dentro do seu círculo ou ‘horizonte’ inexorável, uma variedade de possibilidades para a nossa acção, variedade perante a qual não temos outro remédio senão escolher e, portanto, exercitar a nossa liberdade”*.³⁸ Por isso, pôde dizer J. P. Sartre que *“o homem está condenado a ser livre”*, isto é, não é livre o homem de ser livre. O homem é constitutivamente moral. A permanente necessidade de escolher, de optar, de preferir é o que constitui a moral como estrutura. O homem não pode ser amoral. Não obstante, a escolha, a preferência, não é cega, obedece a razões, motivos, que nas diversas circunstâncias nos aparecem como ‘valores’. Os homens não escolhem todos da mesma maneira: as respostas que dão a uma determinada situação são diversas e variadas. A actividade humana obedece a normas, valores, regras que a razão aprova, e a que chama Zubiri ‘moral como conteúdo’. A moral como conteúdo funda-se necessariamente sobre a *moral como estrutura* e não pode dar-se sem ela. Como refere J. L. Aranguren *“precisamente porque ao homem não lhe é dado por natureza o ajustamento à realidade, mas tem que fazê-lo por si mesmo, adquire sentido pedir-lhe que o faça não arbitrariamente ou subjectivamente, mas conforme a determinadas normas, conforme a determinados sistemas de preferências”*.³⁹

Ao fazer a sua vida, o homem entre as possibilidades que tem elege umas e recusa outras, de modo que a *figura* que o homem determina em cada acto vital seu, a sua auto-definição, a definição da sua personalidade, pende em grande parte das suas ‘decisões’. A necessidade que o homem tem de ‘apropriar-se’ dum as possibilidades em lugar de outras, fazem dele uma realidade peculiar.⁴⁰ Diz Zubiri que *“a realidade substantiva cujo carácter ‘físico’ é ter necessariamente propriedades por apropriação (e não por natureza), é justamente o que eu entendo por realidade moral”* (SH, 344). O homem é realidade moral. Sobre a ‘realidade por natureza’ do homem vai-se construindo uma ‘realidade por apropriação’, uma ‘realidade por segunda natureza’ que, inseparavelmente unida àquela, a conforma e qualifica segundo um sentido moral. A realidade natural do homem é ‘recebida’, a realidade moral é ‘apropriada’. Por apropriação o homem vai realizando o seu

³⁸ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1957, pp. 67-68.

³⁹ José L. Aranguren, op. cit., pp. 47-57.

⁴⁰ Sobre a centralidade do conceito de *possibilidade* dentro da filosofia zubiriana e, no caso concreto, na moral, pode ver-se G. Marquinez Argote, ‘Centralidad de la categoría de ‘posibilidad’ en la fundamentación zubiriana de la moral’, em *La Ciencia Tomista*, 118, (1991), pp. 139-151.

'*êthos*', o seu carácter ou personalidade moral. Zubiri pensa que o '*êthos*' se pode traduzir por '*modo ou forma de vida*', no sentido mais fundo da palavra.

2.2.3. O HOMEM COMO ACTOR DA VIDA

O '*argumento*' da vida é tudo o que o homem faz nas situações da vida, as decisões que em cada instante vai tomando. Para Zubiri, "*no carácter 'meu' da decisão está o vital da vida, é mediante as "minhas" decisões que defino a figura da minha substantividade*" (SH, 586). A vida consiste em que o vivente seja *agente* e *autor* das suas decisões. O homem é o agente da sua própria vida, é também o autor da sua realização. Por inconclusão das suas tendências, o homem fica '*lançado sobre si*', livre para determinar o que quer fazer e o que deve e pode ser. Entre as suas tendências e as acções interpõe as possibilidades do que vai realizar. O homem não tem mais remédio que projectar a sua vida. A natureza libertou o homem e pô-lo em condições de decidir, as decisões que o homem toma vão definindo o perfil da sua personalidade. A opção livre é projecção e apropriação de possibilidades de acção e realização da vida. A liberdade humana é uma liberdade '*comprometida*'. Os projectos do homem estão de alguma forma determinados pela sociedade, pela cultura e o momento histórico que coube a cada homem em '*sorte*'. Toda a vida, para Zubiri, é portadora de um insuspeitável ingrediente de destino e sorte. Em todo o argumento da vida há, além da duração e da decisão, outro aspecto que é o aspecto da '*sorte*'. O homem não executa as suas acções somente como agente delas. "*A vida do homem não é somente a vida que ele executa mas por sua vez a vida que lhe 'tocou em sorte' por assim dizê-lo. Segundo a zona temporal, o marco social, o modo peculiar da individualidade que lhe foi dada, o homem vive no perfil de um contexto já parcialmente traçado. A vida não começa num vazio mas num determinado contexto vital*" (HD, 57). Trata-se de um contexto situacional, que não depende totalmente das decisões nem das execuções, em que o homem não é agente nem autor, mas *actor*, actor da vida que tocou a cada homem '*em sorte*' representar e desempenhar. M. Heidegger diria que o homem se encontra, antes de toda a reflexão ou busca de sentido, existindo já numa situação, na que está imerso e na que, com sua anuência ou sem ela, tem de realizar a tarefa de existir. O homem está '*lançado*' não a um mero estar passivamente aí, mas à tarefa de fazer o seu próprio ser. É assim, que, para Zubiri, "*possuir-se não é sinónimo de ser donode-si, é definir-se mesmo naquilo de que não se é absolutamente dono*" (SH, 587). As decisões não bastam para dar figura à vida, pois a figura da vida tem forçosamente, segundo Zubiri, uma '*linha de destinação*'. O argumento da vida está, assim, constituído pela duração, as decisões e a destinação. Daí que, execução, decisão e aceitação sejam as três dimensões da '*auto-posseção*' e expressem o que é a '*substantividade*' humana no seu triple carácter unitário: *agente*, *autor* e *actor* da vida. Por ser psicofisicamente '*senciente*', o homem é agente dos seus actos; por estar aberto à realidade é autor; por ser elemento deste mundo é actor da vida que '*lhe tocou em sorte*'. Executando as acções como agente, actor e autor

delas, é como o homem realiza a sua vida pessoal. Nesta realização realiza-se como pessoa, isto é, vai ganhando realidade como '*relativamente absoluto*'.

2.2.4. O HOMEM E A 'FUNDAMENTALIDADE' DO REAL

O homem faz a sua vida '*com*' as coisas. Este '*com*' não é um momento acrescentado à realidade humana, uma espécie de relação extrínseca, mas é um momento que intrínseca e formalmente pertence à pessoa justamente como absoluta. O homem é absoluto vivendo com as coisas nas suas acções. "*Viver é estar nas suas acções com as coisas. Viver é possuir-se a si mesmo como realidade estando com as coisas na realidade*" (HD, 137). A pessoa faz o seu *Eu* com as coisas, com os outros homens e consigo mesmo como realidade. A pessoa faz a sua vida, realiza o seu *Eu*, o seu ser relativamente absoluto, '*entre*' e '*com*' as coisas, na realidade. O carácter de realidade é aquilo em que o homem ultimamente está. A '*ultimidade*' do carácter de realidade é aquilo em que o homem se apoia, em última instância, para ganhar a sua figura de ser. "*A realidade é um apoio último*", diz Zubiri (PFHR, 38). A realidade apoia o homem como algo último: é a '*ultimidade do real*'. A pessoa faz o seu ser absoluto com '*a*' realidade das coisas reais, isto é, com a realidade.

Além disso, o homem como autor dos seus actos, interpõe entre o que faz e ele mesmo um projecto, que *adopta* uma forma determinada de realidade. O homem não só está '*na*' realidade, mas faz o seu ser absoluto '*desde*' a realidade: a realidade não é só última, mas, além disso, '*possibilitante*'. Segundo Zubiri, "*Toda a possibilidade se funda na realidade como possibilitante*" (HD, 83). Se a realidade é possibilitante, Zubiri concordaria decerto que J. P. Sartre talvez não tenha razão ao recusar todas as possibilidades, que não derivam da criação e da decisão do homem, restringindo a existência a uma criação de si e por si mesmo, deixando de fora toda a dádiva ou oferta de possibilidades com que na nossa finitude somos brindados pela natureza e pela vida; e aceitaria, pelo contrário, a concepção de B. Welte que reconhece a dádiva natalícia da natureza, da vida e da história, onde se enxerta o "*campo lúdico das possibilidades humanas*", marcado pelas coordenadas da finitude e da infinitude ou da facticidade e da idealidade.⁴¹ O mundo é o campo lúdico, onde se desenham as possibilidades do jogo da existência. Ao '*ser-no-mundo*' pertence a oferta sempre mudada e renovada de possibilidades abertas, donde brota uma grande multiplicidade de formas ou configurações da existência.

Mas não há só isto, pois o homem tem que fazer o seu ser absoluto inexoravelmente. Ser absolutamente não é só uma possibilidade, é uma '*forçosidade*' que vem da própria realidade. O homem não só vive '*na*' realidade e '*desde*' a realidade, mas o homem vive também '*pela*' realidade. A realidade não é só

⁴¹ Cfr. Jean Paul Sartre, *El Ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona, 1993, pp.129-135; Miguel B. Pereira, '*A crise do Mundo da vida no Universo Mediático Contemporâneo*', em Revista Filosófica de Coimbra, n.º 8, (1995), p. 235.

última e possibilitante, é também *'impelente'*. A realidade é um apoio impelente. Porque ao agir o homem não só pode executar uma acção, mas não tem outro remédio senão fazê-lo. O homem tem de realizar-se. Realizar-se por uma imposição da própria realidade. Não é um apego à vida, é algo mais radical: a realidade é impelente. Impele a esboçar um sistema de possibilidades entre as quais o homem tem que optar e que constituem a última instância da sua própria realidade. Sublinha Zubiri que *"A realização da minha pessoa como relativamente absoluta está absolutamente imposta pela própria realidade"* (HD, 83). Afinal, o homem não é *'ser ou não ser'*, mas *'ter que ser'*.

Para Zubiri, *"A unidade intrínseca e formal entre estes três caracteres de ultimidade (em), possibilitação (desde) e impelência (por) é o que eu chamo a fundamentalidade do real"* (HD, 84). A realidade tem um carácter fundamental: é *'fundante'*. Quer dizer, a realidade *'funda'* o ser pessoal de cada homem, segundo os três caracteres que possui como *'ultimidade'*, *'possibilitação'* e *'impelência'*. Cada homem, como pessoa, como realidade relativamente absoluta está *'fundado'* na realidade como tal. A pessoa está *'fundamentada'* no real. A realidade é o que *"me faz ser Eu"* (SH, 140).

A realidade humana é constitutivamente inquieta, porque a realidade em que se vive é enigmática. A vida do homem padece de *'inquiétude'*. Esta inquietude expressa-se em duas perguntas elementares a que, segundo Zubiri, nenhum homem pode fugir: *"O que vai ser de mim?"*, *"Que vou fazer de mim?"*. Cada acção humana, por modesta que seja, envolve estas interrogações e é uma resposta a elas. Esta inquietude pode viver-se de maneiras diferentes. O homem pode tentar fugir a estas interrogações, mas a fuga é justamente o modo de viver a inquietude. No outro extremo, a inquietude pode ser angústia. Só na medida em que o homem é inquieto, pode ver-se invadido pela angústia. Zubiri recusa a concepção heideggeriana da angústia e critica a *'angustiosidade'* tópica no pensamento e na literatura subsequentes ao *'Ser e Tempo'* de Heidegger. A angústia descrita em Heidegger é o resultado da aparição do *'não-ser'* — da possibilidade do *nada* — ante a mente do filósofo, quando vai mais além dos entes que a rodeiam em busca do ser transcendente a eles. A angústia em Heidegger é uma experiência ontológica. Para Zubiri, a angústia produz-se quando, apesar da insegurança e provisoriabilidade, somos empurrados a ter que viver. Existe uma *'imposição de vida'* sem nada em que apoiá-la com firmeza, e isto é justamente a angústia. Sem esse estar arrastado pelo *'ter que viver'* não haveria angústia. A angústia é o homem sentir-se impotente no ter que viver, tendo perdido o sentido real das possibilidades de viver que fez suas. Frequentemente se afirma, com Hamlet, que o dilema *'ser ou não ser'* constitui o problema central da existência humana. P. Laín Entralgo⁴² considera que Zubiri não o vê assim. Para Zubiri, o mais radical imperativo da vida de cada homem, o que nela é real e verdadeiramente grave, não consiste em *'ser ou não ser'*, mas — supondo que não se tenha optado pelo suicídio — no *'ter que ser'* sem saber com certeza *'o que vai ser'* de cada um. Esta positiva e

⁴² Cfr P. Laín Entralgo, *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1993, pp. 208-214.

inelutável dimensão da existência é o que confere à impotência o seu carácter angustiante. A angústia não é, contra o que Heidegger afirmou, a índole fundamental do ânimo ante a possibilidade do nada; é, conclui Zubiri, “*o sentido da vida como problema vivido na impotência e no desmaio das forças tendenciais que nos forçam a ser*”.⁴³

A angústia leva na sua estrutura ‘preocupação’ e ‘inquiétude’ pelo futuro. Não se pode estar preocupado senão sendo inquieto. Mas a forma mais elementar de viver a inquietude, não é preocupação mas ‘ocupação’. O homem está ocupado em fazer-se pessoa em toda a acção humana. A inquietude emerge de cada homem, pelo facto de que em toda a acção ganha o seu relativo ser absoluto. O homem é absoluto de um modo relativo, e esta relatividade é a ‘Religação’. O carácter enigmático da realidade humana vive-se em forma de inquietude em cada um dos instantes da sua vida pessoal.

A inquietude tem como contrapartida a ‘voz da consciência’, a voz que dita o que o homem há-de fazer ou não fazer. Esta voz fala em todo o acto. A voz da consciência sai do carácter absoluto da realidade de cada homem, do ‘fundo’ de cada um. Esta voz dita formas de realidade que cada homem há-de ‘adoptar’. O homem encontra-se, pois, inexoravelmente lançado a ter que determinar a forma de realidade que há-de adoptar. Esta determinação é justamente o que constitui a *volição*. A unidade intrínseca de tendência e determinação real é, pois, uma ‘*volição senciente*’ (HD, 104). À ‘*inteligência senciente*’ corresponde uma ‘*vontade senciente*’, que consiste em determinação tendente de forma de realidade. O homem está inexoravelmente lançado pela ‘*realidade-fundamento*’ a adoptar uma forma de realidade, porém como esta forma tem que ser optativamente determinada como uma possibilidade, a determinação é ‘*adopção*’, é ‘*apropriação de uma possibilidade*’. E isto é o que, para Zubiri, formalmente constitui a *volição*: adopção ou apropriação de uma possibilidade de forma de realidade. Esta *volição* de forma da realidade é radicalmente ‘*vontade de verdade*’. A vontade de ‘*verdade real*’ plasma-se em *procura*: na articulação em cada coisa da ‘*sua*’ realidade com ‘*a*’ realidade.

Portanto, temos que *ir procurando*. “*Fazer-se pessoa é procura*” (SH, 106). É, em definitivo, a procura de cada homem pelo fundamento do seu relativo ser absoluto. Toda a procura é problemática quando o procurado é enigmático

3. A REALIDADE DIVINA

3.1. OS ‘CAMINHOS’ PARA DEUS. AS ‘VIAS’ TRADICIONAIS

Segundo Zubiri, à força de se pensar especulativamente sobre o problema de Deus ao longo da história, ficou-se com a impressão de que esta especulação não é simplesmente uma especulação sobre Deus, mas acabou-se por acreditar que a especulação é o ‘*caminho*’ para chegar a Deus.⁴⁴ O problema intelectual de Deus

⁴³ P. Laín Entralgo, op. cit., p. 210.

⁴⁴ Cfr. X. Zubiri, ‘*Introducción al problema de Dios*’, em NHD, pp. 399-410.

adoptou, primariamente, a forma de 'demonstração', reduziu-se a um problema de razão especulativa.⁴⁵ Foi assim que a filosofia e a teologia clássica partiram da realidade considerada como natureza, tendo tomado como base de discussão, para fundamentar a existência de Deus, a estrutura do *cosmos*. Os argumentos que propuseram foram tomados de factos cósmicos. A tentativa culminou, com todas as suas variantes, nas célebres 'cinco vias' de S. Tomás de Aquino.⁴⁶ Porém, para Zubiri, a base da discussão de S. Tomás não são verdadeiramente os factos, mas a metafísica de Aristóteles. E as conclusões a que conduzem não é 'Deus enquanto Deus', mas a um 'primeiro motor imóvel', a uma 'primeira causa eficiente', a um 'primeiro ente necessário', a um 'ente na plenitude da entidade', a uma 'inteligência suprema'. Zubiri pergunta se "estes cinco primados se identificam entre si num mesmo ser? Supondo que sim, esse ente supremo é formalmente Deus?" (HD, 122).

Este programa de provas da existência de Deus, para Zubiri, não satisfaz. B. Welte também considera que, desde Kant, tais provas consideram-se com razão refutadas.⁴⁷ Não são possíveis provas científicas de Deus. Também M. Heidegger é consciente de que o problema de Deus é um problema muito diferente de qualquer questão lógico-científica, criticando um tipo de concepção de Deus que entenda a sua 'prova' ao estilo de uma dedução lógica de algo totalmente desconhecido. "Um Deus que necessite fazer-se demonstrar previamente a sua existência é no fim de contas um Deus não muito divino e a demonstração da sua existência ao mais que chega é a uma blasfémia".⁴⁸ Também Zubiri pergunta, se "quando nos referimos a Deus estamos referindo-nos a um ente infinito? Ou o que entendemos por Deus, quando o procuramos, não é uma essência metafísica, mas algo mais simples: é uma realidade última, fonte de todas as possibilidades que o homem tem e de quem recebe suplicando-lhe, ajuda e força para ser. É este o Deus de S. Tomás ou de Duns Escoto?" (HD, 122). Tanto Zubiri como M. Heidegger parecem prescindir de demonstrações deste tipo. Aliás, para M. Heidegger, um Deus assegurado mediante tais provas não seria, como vimos, divino. Ninguém perante Deus assimilado à Causa Suprema e homogêneo aos sendos que produz "pode nem dirigir uma oração nem oferecer sacrifícios. Perante a 'causa sui', o homem não pode, de medo, cair de joelhos; também não pode, perante este Deus, tocar e dançar".⁴⁹ A teologia ocidental, defendendo a

⁴⁵ Sobre as 'vias' para Deus, ver X. Zubiri, HD, Capítulo 3, § 1, pp. 118-133.

⁴⁶ A propósito pode ver-se S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3; *Summa Contra Gentes*, I.1, c.13,15,16,44; L. Cahrier, 'Les cinq voies de Saint Thomas. Leur Structure métaphysique', em VV.A.A., *L'Existence de Dieu*, Tournai, 1961, pp. 181-227; J. Gómez Cafarena, *Metafísica Trascendental*, Madrid, 1970, pp. 81-87; 257-269; 276-279; Juan de Sahagún Lucas, *Dios, horizonte del hombre*, BAC, Madrid, 1994, pp. 153-175.

⁴⁷ B. Welte, *Filosofía de la religión*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1982, pp. 49-50.

⁴⁸ M. Heidegger, *Nietzsche I*, 366, citado por M. Cabada, 'Ser y Dios, entre filosofía y teología en Heidegger y Siewerth', em Revista Pensamiento, 185, (1991), p. 17

⁴⁹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p.70, citado por Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, Livraria Almedina, Coimbra, 1979, p.129. Veja-se da referida obra, o capítulo IV, 'Ser e Deus', pp. 119-131; trad. esp. Martin Heidegger, *Identidad y Diferencia*, Barcelona, 1988, pp. 152-153.

causa do 'Deus-Causa', contribuiu para o advento do 'Deus dos filósofos'. A metafísica ao falar de Deus como 'causalidade', 'causa-sui', não fez mais senão reforçar a 'onto-teo-logia' da metafísica, o que redundou, segundo o que diz M. Heidegger em '*Identidade e Diferença*', em prejuízo da própria divindade, que então se converte em mera 'causa efficiens', perdendo desse modo o "sagrado e elevado, o misterioso". Daqui que, M. Heidegger prefere calar sobre Deus, quando este é pensado desde a concepção 'onto-teo-lógica' da 'metafísica', "Quem tenha experimentado quais foram as origens da teologia, tanto da fé cristã como da filosofia, preferirá hoje, no âmbito do pensamento sobre Deus, guardar silêncio".⁵⁰ Do mesmo modo, deve entender-se que Heidegger afirme "tendo isto em conta, o pensamento ateu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como 'causa-sui', está talvez mais próximo do deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-logia querer reconhecê-lo".⁵¹

No seu livro '*Modernidade e Secularização*', Miguel B. Pereira sublinha que, tal como a ciência e a técnica também a Metafísica é uma criação do pensamento ocidental, de raiz platónico-aristotélica, inauguradora de uma linguagem oriunda das coisas, que deu nomes a Deus como '*Primeiro Motor Imóvel, Ser necessário, Causa Primeira, Perfeição Suma, Fim Universal*'.⁵² Cedo, a consciência crítica assinalou as insuficiências destas denominações, como é o caso do neoplatonismo e, em particular, a obra do escritor cristão Dionísio Aeropagita intitulada '*Sobre os Nomes Divinos*'.⁵³ A onto-teologia grega, como linguagem da razão, impôs-se ao intelectual cristão da Idade Média, apesar deste sentir a linguagem bíblica como diferente, pois esta é na sua origem uma linguagem poética e simbólica, e plasmou progressivamente a doutrina cristã em categorias metafísicas como 'substância, essência, natureza, pessoa, subsistência', que eram estranhas à Bíblia. Uma relevante figura medieval do pensamento metafísico como S. Tomás de Aquino teve também consciência crítica dos limites da linguagem quando se propõe falar de Deus. A linguagem metafísica não pode conceber nem representar Deus, mas apenas dizer o que Ele não é.⁵⁴

Gustav Siewerth, em diálogo com o seu professor de Friburgo M. Heidegger, não se mostra de todo de acordo com Heidegger na sua visão desqualificadora da história da filosofia como quase globalmente 'metafísica', mas pensa que a

⁵⁰ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Opuscula, (Tübingen, 1957), p.51. Citado por Juan de Sahagún Lucas, *Dios, horizonte del hombre*, BAC, Madrid, 1994, p. 6.

⁵¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 71, citado por J. P. Resweber, *O pensamento de M. Heidegger*, Coimbra, 1979, p. 124.

⁵² M. Baptista Pereira, '*Sobre o discurso da fé num mundo secularizado*', em *Modernidade e Secularização*, Capítulo V, Livraria Almedina, Coimbra, 1990, pp.363-397.

⁵³ Pseudo-Dionísio, escritor cristão do século V, defendia que 'as negações referentes a Deus são verdadeiras', enquanto 'as afirmações, inadequadas', (*De hierarchia coeleste*, 2,3: MG 3, 156). Também São Justino acentuou com especial ênfase a inefabilidade de Deus afirmando que 'Ninguém é capaz de pôr nome a Deus inefável', (*Apologia*, 1^a, 61: MG 6, 422). S. Tomás de Aquino, recolhe este pensamento, chegando a afirmar que todos os nossos termos 'podem ser negados absolutamente de Deus, já que não lhe convêm segundo o modo que se significa', (*De Pot.*, q.7, a., 5 ad 2).

⁵⁴ S. Tomás de Aquino, *Summa Theologicae*, I, q. 3, Intro.

idade antiga e medieval, especialmente a filosofia de S. Tomás de Aquino, possuem a concepção não *'fundamentante'* do ser de que fala Heidegger, pois referem-se a uma visão da divindade como não abarcável pelo pensamento.⁵⁵ Para Siewerth, o processo de conversão da filosofia em *'metafísica'*, no sentido de Heidegger, ocorre no medievo posterior, em relação com determinadas formas de teologia académica, e especialmente em conexão com Duns Escoto e Suárez, que vão influir poderosamente em Hegel.⁵⁶ M. Heidegger insiste, porém, que a teologia cristã converteu o ser (*'Sein des Seiendes'*) em ser criado (*'Geschaffensein'*), interpretando assim o ser da tradição filosófico-teológica na linha da *'fundamentação'* e da *'subjectividade'*. Dificilmente, de facto, poderíamos recusar a Tomás de Aquino o valor de haver reconhecido criticamente os limites da linguagem, especialmente sobre Deus, o limite no universo dos cognoscíveis. No tratado *'De Potentia'* (q.7, a.5 ad 14) pode ler-se que o ápice do conhecimento humano sobre Deus é saber que nada se sabe.⁵⁷ Não obstante, a tradição escolástica esqueceu este aspecto do pensamento de S. Tomás de Aquino, ao desenvolver apenas a vertente do seu pensamento conceptual. Na filosofia e teologia imperou, então, o discurso metafísico clássico. Só Mestre Eckhart, discípulo de Tomás de Aquino, foi uma notável excepção. M. Heidegger, assim como Zubiri devem ser entendidos numa linha crítica face à onto-teologia tradicional.

Zubiri refere que outra *'via'* possível, para a fundamentação da existência de Deus, poderia encontrar-se no *homem*, como algo distinto do *cosmos*. Não seria uma via cósmica, mas uma *'via antropológica'*. Como o homem é uma realidade com muitos aspectos diferentes, a via antropológica adoptou formas diversas na história. Esta via antropológica parte de aspectos reais do homem: inteligência, vontade, sentimento. Acontece que estes aspectos não são, para Zubiri, senão isso: aspectos. Parte-se de aspectos, mais ou menos fragmentários, de uma única realidade humana. Zubiri pergunta se *"o homem necessita de Deus como seu fundamento tão só por ser inteligente, tão só por ser volente ou tão só por sentir-se de uma ou outra forma? Parece melhor que haveria de tratar-se do homem tomado por inteiro"* (HD, 125). Considera que esta via antropológica conduz a uma ideia radicalmente insuficiente de Deus: *'verdade subsistente'*, *'bem óptimo'*, *'infinito real'*.

Segundo Zubiri, ambas as vias conduzem a um Deus que não é *'Deus enquanto Deus'*, daí que, nem pelo seu ponto de partida nem pelo seu ponto de chegada, estas clássicas vias cósmicas e antropológicas são o caminho adequado para chegar a Deus. Daí a necessidade de empreender um caminho diferente. Se a via cósmica não chega a um Deus *'possibilitante'* e *'impelente'*, a via antropológica não chega a um Deus como *'ultimidade'* do real. Zubiri vai procurar uma

⁵⁵ Para uma avaliação da posição tomista, pode ver-se J. Gomez Caffarena, *Metafísica Transcendental*, Madrid, 1970, pp. 276-279.

⁵⁶ Cfr. M. Cabada, *'Ser y Dios, entre filosofía y teología, en Heidegger y Siewerth'*, em Revista Pensamiento, 185, Madrid, (1991), pp. 3-35.

⁵⁷ Cfr. Mário A. S. de Carvalho, *'Ler Tomás de Aquino, hoje'*, em Revista Filosófica de Coimbra, 7, (1995), pp. 103-130.

maneira diversa de assinalar e mostrar o facto não evidente de Deus, vai procurar um *'novo caminho'* para encontrar Deus, *'vê-lo'*, *'experimentá-lo'*, outro modo de pensar para *'tocar'* na realidade sublime e beatificante do mistério de Deus: é a *'via da religação'*.⁵⁸

3.2. A RELIGAÇÃO

A existência humana é uma realidade que consiste em *'encontrar-se entre as coisas'* e *'fazer-se a si mesma'*. A existência humana está *'lançada'* entre as coisas e neste estar *'lançado'* adquire o *'risco'* de existir. O homem encontra-se *'implantado'* na existência. É uma realidade não feita de uma vez para todas, tem de ir realizando-se segundo a sua constituição. O homem, como vimos já anteriormente, tem umas notas próprias. É uma *'substantividade'* própria, com um peculiar carácter de realidade: é realidade formal e reduplicativamente *'sua'*, é *'suidade'* real, é *'realidade relativamente absoluta'*. O homem como realidade formalmente *'sua'*, como *'pessoa'*, encontra-se implantada no ser *'para realizar-se'*. A constitutiva indigência do homem, a sua *"nihilidade ontológica radical"* (NDH, 368), o seu não ser nada sem ser *'com'* e *'pelas'* coisas, obriga-o a fazer-se, a adquirir a sua identidade e o seu ser. Ao executar os seus actos pessoais, o homem vai traçando o caminho da sua vida, configura uma forma de realidade, adopta uma figura de realidade. O homem é *"um ente cuja entidade consiste em ter que realizar-se como pessoa, ter que elaborar a sua personalidade na vida"* (NDH, 371). A personalidade é a forma e figura do ser que, em acto segundo, vai adquirindo a realidade substantiva, no exercício dos seus actos. A questão da figura que o ser de cada homem vai adquirindo, no exercício dos seus actos pessoais, é o que constitui formalmente a *'inquiétude'* constante e constitutiva da vida do homem. Cada homem, desde o ponto de vista da figura do seu ser, é uma questão viva para si mesmo. A vida é constitutivamente *'caminho'*, viver é ser constitutivamente *'viator'*. Como viver é autopossuir-se e autodefinir-se, o caminho é a consecução de cada homem por si mesmo. Cada acto vital é definidor, sem ser definitivo. É-se homem fazendo-se nas próprias acções *'agente'*, *'actor'* e *'autor'* delas. O homem vai conseguindo-se provisoriamente. Para Zubiri, o carácter do homem não é ser uma existência sem essência, como queriam os existencialistas, mas é uma *'essência aberta'*.

Para Zubiri, a existência está enviada ao homem como algo que lhe é imposto, *"o homem está atado à vida"* (NDH, 371). A vida não é simples facto,

⁵⁸ Pode ver-se, para clarificar o que é a *religação*, I. Ellacuría, *'La religación, actitud radical del hombre'*, em Asclepio, 16, (1964), pp. 97-155; Id., *'La Religación, actitud original de X. Zubiri ante el problema de Dios'*, em La Ciudad de Dios, 199 (1986), pp. 301-309; C. Martínez Santamarta, *El hombre y Dios*, Salamanca, 1981; Id., *'El acceso del hombre a Dios en Xavier Zubiri'*, em Verdad y Vida, (1976), pp. 361-362; M. L. Rovalletti, *La dimensión teológica del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Zubiri*, Buenos Aires, 1979; M. Cruz Hernández, *'El hombre religado a Dios'*, em Vários, *El problema del Ateísmo*, Salamanca, 1967, pp. 233-248; Jesús Sáez Cruz, *'La marcha hacia Dios en X. Zubiri: La via de la religación'*, em Revista Agustiniana, 34 (1993), pp. 55-119.

nem a existência esplêndida possibilidade. “A vida é constitutivamente missão” (PPHR, 37), é a missão fáctica de ser. O que impulsiona a viver não é a tendência ou o apego natural à vida, mas algo anterior. É algo em que o homem se apoia para existir, para *‘fazer-se’*. O homem realiza-se vivendo *‘com’* as coisas reais. Este *‘com’* inclui, também, as outras pessoas e ele mesmo. Mas estando *‘com’* e *‘entre’* tais coisas reais, o homem, ultimamente, está *‘na’* realidade. Cada *‘Eu’* está fundado na realidade enquanto *última, possibilitante e impelente*. Como apoio último, a realidade é a suprema instância (*‘ultimidade’*) em que o homem vive; desde a qual se abre um âmbito de possibilidades (*‘possibilitação’*) nas quais o homem se projecta e entre as quais pode optar como autor do seu ser; e por imposição (*‘impelência’*) da qual o homem *‘tem que’* realizar-se. É a realidade a que impele o homem, tanto a esboçar o sistema de possibilidades, quanto a optar por aquela forma de realidade que determina ser a sua forma de realização pessoal. O homem não só tem que fazer o seu ser com as coisas, mas, para isso, encontra-se apoiado em algo, donde lhe vem a própria vida. Esse apoio é o que faz ser o homem. O homem por si mesmo não *‘é’*. Não lhe basta poder e ter que fazer-se. Necessita de *‘força’* para ir fazendo-se. Para Zubiri *“essa força não somos nós mesmos”*. *“Além das coisas, ‘há’ também o que faz com que haja”* (NDH, 372). O homem está obrigado a existir, porque, previamente, está *‘religado’* ao que o faz existir. Este vínculo ontológico do ser humano é designado, por Zubiri, de *‘religação’*. Na obrigação, o homem está submetido a algo imposto extrinsecamente ou a uma inclinação intrínseca; na religação, o homem encontra-se vinculado a algo não extrínseco, mas que, previamente, faz cada homem ser. A *‘religação’* mostra a *‘fundamentalidade’* da existência humana. Fundamento é raiz e apoio. *‘Fundamentalidade’* não é mera causa de ser, mas de que *‘estejamos sendo’*. A existência humana não só está *‘lançada’* entre as coisas, mas *‘religada’* pela sua raiz. A religação — *‘religatio esse, religio, religión’* — em sentido primário, é uma dimensão formalmente constitutiva da existência, que pertence à natureza personalizada do homem. O sujeito formal da religação é a pessoa. A índole da personalidade envolve formalmente a religação. A religação, ou religião, para Zubiri, não é algo que se tem ou não tem. O homem não tem religião, mas consiste na religação ou *‘religião’*. Na religião o homem não sente previamente uma ajuda para actuar, mas um fundamento para ser.

O homem necessita da realidade, esta tem para o homem um poder — *‘o poder do real’*. Só nele e por ele é como o homem pode realizar-se como pessoa. A realidade, pelo seu poder, fundamenta o *Eu*, fazendo de cada homem um absoluto. O forçamento com que o *‘poder do real’* domina o homem e o move inexoravelmente a realizar-se como pessoa é o que Zubiri chama *‘apoderamento’*. O homem só pode realizar-se apoderado pelo *‘poder do real’*, que o arrasta fisicamente para a realização do seu *Eu*. Este é o domínio ou poder da realidade enquanto realidade na constituição do *Eu*. Este apoderamento é o que formalmente constitui a *‘religação’*. O homem realiza-se como pessoa, graças à sua religação ao *‘poder do real’*. *“A religação é uma dimensão constitutiva da pessoa humana”*. (HD, 374).

Ao realizar-se com as coisas, com os outros e consigo mesmo, o homem configura a sua forma de realidade, forçado pelo *'poder do real'* e apoiado nele. O *'poder do real'* não se identifica com as coisas, é *'mais'* do que elas. Daí que, as coisas não fazem senão abrir, no poder da realidade que veiculam, distintas possibilidades de adoptar uma forma de realidade ou outra. Entre elas, o homem tem que optar, *'adoptar'* uma forma de realidade, na acção que se elege. Na religião, o homem está enfrentado com o *'poder do real'* mas de modo optativo, isto é, problemático. O homem vive e faz o seu ser desde a realidade. É a realidade que impulsiona o homem a viver e a fazê-lo de forma determinada. A realidade é um apoio último — *'ultimidade'* —, é aquilo que possibilita que o homem vá adquirindo a figura do seu ser — *'possibilitação'* — e é o que impulsiona o homem a realizar-se — *'impelência'*. O homem realiza-se na realidade e pela realidade. A realidade impõe-se-lhe. A realidade é o fundamento último, possibilitante e impelente da realidade pessoal que é cada homem. A realidade faz o homem *ser*. A pessoa humana realiza-se como pessoa apoiada no *'poder do real'*. Só no e por este apoio, pode a pessoa viver e ser: é o *fenómeno da religião*.

A religião, pela que o homem existe, confere-lhe a sua liberdade. O homem adquire a sua liberdade pela religião. A religião, o poder do real como apoderamento, não é limite à liberdade, pelo contrário, a *'fundamentalidade'* confere ao homem o seu ser livre. Religado, o homem constitui a sua própria pessoa, o seu próprio ser, frente a tudo, inclusivamente frente à sua própria vida. Por estar religado, o homem, como pessoa, é, de certo modo, um sujeito *ab-soluto*, *'solto'* da sua própria vida, das coisas, dos outros, isto é, vai fazendo-se como algo constitutivamente *'seu'*. Na religião o homem conquista a sua liberdade, o seu *'relativo ser absoluto'*. Absoluto porque é *'seu'*; relativo porque é adquirido.

3.3. RELIGIÃO E ATEÍSMO

A realização da personalidade leva-se a cabo vivendo religadamente. A existência humana é uma *existência religada e fundamentada*. P. Laín Entralgo pergunta, a propósito das reflexões de Zubiri sobre a religião, *"Como é possível o ateísmo, considerando que o homem está constitutivamente religado a Deus? Como pode o homem encobrir a Deus?"*⁵⁹ Quantas vezes *'enrolado'* na complexidade do seu próprio viver, seduzido às vezes por ela, o homem se esquece de olhar para o *'fundamento'* da sua existência. O homem sente-se cada vez mais desligado, e tende a identificar o seu ser com a sua vida, vive uma existência *ateia*. A possibilidade do ateísmo é a possibilidade do homem sentir-se *desligado*. E o que torna possível sentir-se desligado é a *'suficiência da pessoa'* para fazer-se a si mesma, oriunda do êxito das suas forças para viver. O *'êxito da vida'* (NHD, 392) é, para Zubiri, o grande criador do ateísmo. A confiança radical, a entrega às suas próprias forças para ser e a desligação de tudo é a base do ateísmo.

⁵⁹ P. Laín Entralgo, *La Espera y la Esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 541.

Desligada, a pessoa implanta-se em si mesma, na sua vida, e a vida adquire carácter absolutamente absoluto. É o que S. João chamou a *'soberba da vida'*. Nesta, o êxito da vida oculta o seu próprio fundamento. Para Zubiri a forma fundamental do ateísmo é a *'rebeldia da vida'*.

O ateísmo é a divinização e o *'endeusamento da vida'*. Mais do que negar a divindade, o ateu afirma-se divino, como bastando-se totalmente a si mesmo. Para Zubiri, a época actual é a época da desligação e da desfundamentação; a época da crise da intimidade. O ateísmo, para Zubiri, consiste no *'esquecimento'* ou na negação do vínculo da religião, que estabelece o fundamento da vida pessoal. Quando o homem, vive tão *'enrolado'* na complexidade do seu próprio viver, seduzido pela vida, o homem esquece-se de olhar para o fundamento da sua existência. *"A existência que se sente desligada é uma existência ateia"*.⁶⁰ Orgulhoso, soberbo de si e dos seus próprios êxitos, o homem converte o ser, essencialmente relativo, da sua existência no ser absoluto. P. Laín Entralgo, afirma que *"uma vida rica, complexa e eficaz — a vida moderna — acaba por ocultar ao homem a radical religião do seu ser pessoal e, por conseguinte, a sua relação com Deus. Mas nem por isso a religião deixa de existir, e assim o ateu, se o é verdadeiramente, vem a ser, no fundo um 'endeusamento', um homem que se julga Deus"*.⁶¹ O ateísmo, para Zubiri, é por força *a-teísmo*, uma atitude de negação e, portanto, consecutiva a uma prévia posição de afirmação. O homem é ateu ao sentir-se desligado, mas este sentir-se desligado é já um estar religado. Daí que Zubiri diga, que *"se o homem está constitutivamente religado, o problema estará não em descobrir a Deus, mas, na possibilidade de encobri-lo"* (NHD, 391).

Porém, a *'divinização'* do homem moderno pode chocar com *"o fracasso íntimo desta vida completamente mundana o que pode fazer que o ateu descubra como a sua desligação supunha uma religião prévia e, por outro lado, imprescindível"*.⁶² Também Heidegger, citando Hölderlin, afirma que *"onde cresce o perigo, cresce também o que salva"*. Quanto mais o homem se aproxima do perigo, mais claramente começam a brilhar os caminhos para o que salva e o homem torna-se mais perguntador. O perguntar é a piedade do pensador. Na mesma linha, Zubiri diz que *"Chegará certamente a hora em que o homem, no seu último e radical fracasso, desperte como de um sonho encontrando-se em Deus, e caindo na conta de que no seu ateísmo não fez mais do que estar em Deus. (...) Deus não se manifesta primariamente como negação, mas como fundamentação, como o que torna possível existir. A religião é a possibilidade da existência enquanto tal"* (NHD, 396).

⁶⁰ P. Laín Entralgo, op. cit., p. 392.

⁶¹ P. Laín Entralgo, op. cit., p. 541.

⁶² Alan Guy, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, trad. de Luís Echávarri, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966, p. 332

3.4. O CARÁCTER DA RELIGIÃO

Zubiri pretende ancorar o problema de Deus na própria raiz do existir humano. O homem, por ser uma realidade pessoal, está 'religado' ao '*poder do real*' na fonte do seu ser. O problema de Deus está inscrito em todo o acto vital. O homem, realidade pessoal, tem que realizar-se numa existência missiva. Obrigado a existir, existe religado a um '*fundamento*' — raiz e apoio. Para aceder a Deus, o homem não necessita de sair de si, perder-se, alienar-se, mas elevar-se ao mais alto nível de realização pessoal. No fio da realização pessoal, o homem experimenta o *poder da realidade*, isto é, a *religação*.

Descobre Zubiri, então, na realidade humana, uma dimensão que envolve constitutiva e formalmente um enfrentamento inexorável com o '*poder do real*'. A esta dimensão chama-lhe '*dimensão teologal do homem*' (HD, 309-383). O *teologal* é uma estrita dimensão humana, acessível a uma análise imediata. Nesta análise, tem de partir-se da realidade humana para chegar a uma consideração do que seja Deus. O *teologal* é aquela dimensão humana segundo a qual o homem se encontra fundado no '*poder do real*'. O homem é humano justamente sendo algo formalmente fundado na realidade. O saber sobre o *teologal* é '*teologia fundamental*'.

A *religação* aparece, em Zubiri, antes de mais, como um '*facto perfeitamente constatável*' (HD, 93; 258-9). A *religação* é "*o facto em que consiste o meu viver*" (HD, 128). Não é uma mera conceptualização teórica, é uma análise de factos, é primariamente algo não '*conceptivo*' mas '*físico*', algo '*experencial*'. A *religação* afecta a realidade pessoal em todas as suas dimensões, pois, é segundo elas que o homem é pessoa. Mostra-se, assim, um facto não só constatável como '*total e integral*'.

A *religação* é algo '*básico e radical*' (HD, 93, 128). A *religação* é a raiz da realidade pessoal que é cada homem. A *religação* é a raiz de que cada qual chegue a ser '*física e realmente*' o '*seu*' Eu. É o determinante físico do ser absoluto que é cada homem (HD, 139). A *religação* é a realidade '*apoderando-se*' de cada realidade pessoal, pois é pelo '*poder do real*' que o homem se faz '*realidade relativamente absoluta*'. É uma dimensão da natureza personizada (HD, 115; NHD, 430). A *religação* não é obrigação, pelo contrário, esta pressupõe a *religação*. O homem está obrigado, porque previamente está religado ao '*poder do real*' que o faz ser. A *religação* não é sentimento de dependência incondicional, mas a *religação* confere ao homem liberdade.

A *religação* tem carácter '*experencial*'. *Experiência* não significa '*aisthesis*', não é dado sensível. Também não é o que Aristóteles chamou '*empeiria*': o reconhecimento de uma mesma coisa em diferentes percepções. *Experiência* não é aqui o empírico. Também não significa experiência de vida. *Experiência* é '*provação física*' da realidade de algo (HD, 95). A inserção das possibilidades na realização da pessoa de cada homem é a '*provação física*' da realidade da *religação*. O homem fazendo religadamente a sua própria pessoa, está a fazer a prova física do que é o '*poder do real*'. É a *provação* da inserção da '*ultimidade*', da '*possibilitação*' e da '*impelência*' na realidade de cada homem. Diz Zubiri,

que “*ao fazer-me realidade pessoal sou pois uma experiência do poder do real, e portanto ‘da’ realidade mesma*”. Esta provação exercita-se por todas as rotas individuais, sociais e históricas.

A religação é uma manifestação do próprio ‘*poder do real*’. A religação não é só experiencial mas é também ostensiva, ‘*manifestativa*’ do ‘*poder do real*’. O que se manifesta é o ‘*poder do real*’ como religante. Contudo, o manifestado, o ‘*poder do real*’, tem manifestamente um carácter enigmático. A religação é, além de manifestativa, ‘*enigmática*’ (HD, 96-7). Nas coisas reais, o seu momento formal de realidade é ‘*mais*’ que o seu momento de mera talidade. Por ser ‘*mais*’, *ser real* manifesta a coisa real como momento ‘*da*’ realidade. ‘*A*’ realidade está ‘*nesta*’ realidade mas enigmaticamente. “*Realidade é um ‘mais’ mas não é ‘mais’ além da coisa, mas um ‘mais’ nela mesma*” (HD, 98). O homem faz-se problematizadamente, porque está fundado num ‘*enigma*’: o enigma do ‘*poder do real*’. O homem vai devindo no curso do tempo, mas a realidade humana enquanto pessoal, mais do que decorrente, é constitutivamente inquieta. Zubiri refere que “*o homem é em si mesmo inquietude*” (HD, 99). O fazer-se pessoa é para o homem, então, a experiência manifestativa de um poder enigmático. Cada homem, ao fazer-se pessoa nas suas acções, é algo problemático. Este problematismo mostra-se como ‘*inquietação*’, como ‘*voz da consciência*’ e como *volição de ‘verdade real’*.

A ‘*via da religação*’ e o problematismo da ‘*realidade-fundamento*’, em última análise, são, para Zubiri, formalmente o problema de Deus. O que a religação manifesta é, de modo experiencial mas enigmático, Deus como problema. Onde se segue que o problema de Deus constitui uma questão não teórico-especulativa mas vital. A ‘*via*’ para ir a Deus apoia-se na vida pessoal do homem e na experiência que este faz da realidade e do poder da mesma. “*O problema de Deus pertence pois, formal e constitutivamente à constituição da minha própria pessoa enquanto tem que fazer-se inexoravelmente a sua própria realidade, a sua própria figura de ser absoluto ‘com’ as coisas estando ‘na’ realidade*” (HD, 110). Trata-se de um problema que pertence à dimensão da pessoa religada intrínseca e formalmente ao ‘*poder do real*’.

3.5. A ‘MARCHA’ INTELECTIVA PARA DEUS

A religação é um ‘*facto real*’, dado na apreensão. A religação está, primária e formalmente, dada na apreensão, pelo que lança o homem desde a apreensão para lá dela, obrigando-o a pôr o ‘*problema de Deus*’. A apreensão não esgota o problema de Deus, só o coloca. A religação lança-nos além da apreensão, em busca do que seja o ‘*fundamento*’ do ‘*poder do real*’. A religação, para Zubiri, ‘*dá que pensar*’ e obriga o homem a pôr ‘*em marcha*’ o ‘*método racional*’. Trata-se, pois, de activar uma procura racional, obra de um tipo de razão, que não pode ser uma razão científica mas uma *razão ‘teológica’*.

A intelecção humana é uma ‘*marcha*’ desde a apreensão para além dela. Como a realidade é enigmática, a inteligência não se encontra tão só ‘*ante*’ a realidade que lhe é dada, como algo ante o que está presente, mas está *lançada*,

pela própria realidade, 'para' o seu enigma radical. Diz Diego Gracia que, para Zubiri, "a inteligência não está tão só intencionalmente 'dirigida', mas fisicamente 'lançada para'".⁶³ Como diz Zubiri, "a inteligência está lançada para o fundamento radical de cada coisa real" (HD, 146-7). Esta 'marcha' para o fundamento é o objecto da *intelecção racional*. A própria realidade lança o homem desde a apreensão para além dela, na procura da realidade de Deus. A religião lança o homem desde a realidade dada em impressão para o fundamento da realidade, quer dizer, para a realidade 'além' da apreensão. A religião é um facto dado na apreensão primordial de realidade, mas, pelo momento 'senciente' da *intelecção*, esta estrutura lança o homem a ter que 'inteligir' o que seja 'em realidade' e 'na realidade'. A religião lança o homem além da apreensão, colocando ao homem o 'problema' de Deus. A religião, como facto radical, 'dá que pensar', daí que obrigue o homem a pôr em marcha o 'método racional'. Logo, Deus não é para o homem algo directamente 'inteligido' como tal, mas o resultado de uma 'marcha' desde a apreensão para além dela. Porque é uma 'marcha', Deus é um 'problema' para o homem; porque é uma 'marcha racional', o seu termo é o 'conhecimento' de Deus.

A marcha desde a apreensão para além dela é o objecto do 'pensar'. Não há vias cognitivas que não partam da apreensão primordial de realidade. O pensar, para Zubiri, tem três caracteres fundamentais: é sempre *pensar além de*, possui carácter *incoativo* e é um 'inteligir' *activado pela realidade*, de modo que são as coisas as 'que dão que pensar' (IRA, 27-38). Por ser *intelecção* *incoativa*, o pensar tem forma de 'via'. O pensar sobre Deus também abre uma via, daí que Zubiri fale da "via que parte da religião" (HD, 129). Não se trata de vias 'conceptivas', no sentido já visto das vias tomistas, mas da 'viabilidade' da razão. Aliás, só porque o pensar é 'viável', ele pode de facto 'desviar-se'. Isto também acontece com o pensar sobre Deus. Zubiri diz que "há vias que na realidade desviam da realidade das coisas" (IRA, 32). O pensar racional está sempre ameaçado pela 'desviação'.

Zubiri considera o pensar como uma actividade intelectual, o que se designa de 'razão'. Um dos modos de *intelecção* é a 'apreensão primordial', outro o 'logos' e o outro a 'razão'.⁶⁴ A primeira é apreensão primária, original, radical, básica, 'intuição ou vidência mais próxima ou imediata'; 'apreensão compacta', monolítica, simples, ante-judicativa, pois fala-se do que se vê, do que aparece, do que parece mas não do que é.⁶⁵ A segunda é a procura de rasgos diferenciadores naquilo que até então parecia uniforme, é 'apreensão denominativa', múltipla ou dual, 'respectiva', heterogénea, mediata, angular. A última, a apreensão racional, é a mais mediata das formas de *intelecção*. É profunda, pois o próprio da razão é explorar em profundidade a realidade, isto é, escavar, mergulhar atrás ou por baixo da superfície. "A razão é a *intelecção do real em*

⁶³ Diego Gracia, *Voluntad de Verdad*, Labor Universitaria, Barcelona, 1986, pp. 211-236.

⁶⁴ Pode ver-se, sobre os três modalizações da *intelecção*, Javier Villanueva, *Noología y Reología: Una Relectura de Xavier Zubiri*, Cap. III, 'La Noología de Zubiri. La triple modulación de la noesis humana', EUNSA, Pamplona, 1995, pp. 205-270.

⁶⁵ Javier Villanueva, op. cit., pp. 215-216.

profundidade".⁶⁶ A razão trata de desenterrar o fundamento escondido, de tocar a raiz, de alcançar o princípio. "*Razão é inteligência principal do real*" (IRA, 55). A razão é inteligência em profundidade, na procura de fundamento da realidade. A inteligência de algo na sua realidade profunda, isto é, a inteligência racional é o que formalmente constitui o '*conhecimento*'. Racionalidade é sinónimo de procura do princípio fundamental da realidade. A razão persegue '*fundamentos*'. O '*inteligir*' racional é progresso, movimento, '*marcha*', em virtude do cariz trabalhoso do seu explorar, investigar, inquirir. Conduz a conclusões penúltimas, provisórias e hipotéticas. Não no sentido do falso, mas no sentido do parcial. Conduz a '*esboços*', possibilidades, '*sistemas de possibilidades*'. A razão abre '*vias*', que nem sempre levam à realidade das coisas. Cada conclusão ou realidade alcançada nunca é um definitivo ponto de chegada, mas uma plataforma de partida e uma direcção que lança aquele que procura, mediante sucessivos ajustamentos e emendas, a novas conclusões que superam as precedentes, gerando explicações ou teorias. Este carácter transitório faz com que a razão esteja sempre em '*marcha*', sempre em '*caminho*', em '*trânsito*', sempre de passagem desde um fundamento actual a outro futuro. Cada teoria, por ser provisória, está à espera de ser '*verificada*' ou '*experimentada*', para poder deixar espaço a outra mais profunda. De certa forma, pode dizer-se que cada teoria exige ser superada. Para Javier Villanueva, Zubiri "*comparte plenamente as melhores teorias epistemológicas modernas*", apresentando soluções capazes de resolver o nó górdio da epistemologia do século XX.⁶⁷ Para Zubiri, "*conhecer algo em profundidade não é conhecer já na sua realidade última. Mais ainda, a inteligência em profundidade é um facto; mas o acesso à ultimidade é constitutivamente um problema sempre aberto até ao infinito*" (IRE, 168). Esta inesgotabilidade é constitutiva da realidade racional. A razão, para Zubiri, "*não é saber absoluto mas inteligência aberta em profundidade*" (Ib.). O pensar racional constrói unicamente conclusões possíveis ou hipotéticas. Aliás, a mediatez da inteligência racional propicia também que aumente a probabilidade de introduzir erros, de dobrar a insegurança. Esta menor segurança é sinónimo de maior grau de construção por parte do cognoscente, e de maior autonomia da razão que as apreensões anteriores: primordial e campal. "*A essência da razão é liberdade. A realidade força-nos a ser livres*" (IRA, 117). A exigência de transcendentalidade última do real, reveladora da riqueza do real, da sua excedência, desenvolve a capacidade criativa da '*inteligência senciante*'. A excedência sentida do real lança a inteligência mais além do primordialmente dado; esse distanciamento acontece graças a um acto de liberdade criadora que opta por um caminho concreto, entre outros caminhos possíveis, para actualizar adequadamente as exigências do real. Mas, como às coisas '*a razão sempre lhes assiste*', '*são elas que sempre têm razão*', as coisas farão entrar aquele que procura conhecer na vereda mais correcta, dar-lhe-ão, ou não, razão.

⁶⁶ A. Ferraz Fayos, Zubiri: *El Realismo Radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1991, p. 82; Cfr. X. Zubiri, IRA, p. 43.

⁶⁷ Javier Villanueva, op. cit., p. 256.

Zubiri define o '*conhecimento*' como o carácter formal da intelecção racional. Na apreensão primordial e no logos há intelecção, mas não conhecimento: "*conhecimento é intelecção em razão*" (IRA, 162). O conhecimento é o termo do pensar humano, que, por sua vez, tem a forma de '*via*'. Para conhecer é, pois, preciso seguir uma via. Para que esta via seja de conhecimento, require-se que seja via '*entre e através da*' realidade. Porém, não faz falta só *via*, '*hodós*', mas '*metá hodós*', '*método*'. "*Método é um abrir-se caminho no mundo, abrir o caminho para o fundamento*" (IRA, 203). O método, para Zubiri, é a via que a inteligência abre para ir desde a coisa real '*campal*' ao seu fundamento '*mundanal*'. O método da razão consta, para Zubiri, de quatro passos, que denomina: "*sistema de referência*", "*esboço*", "*experiência*" e "*verificação*" (IRA, 210, 219). No tema de Deus, esses quatro passos vão consistir, concretamente, em: "*vontade de verdade*", "*esboço de uma realidade absolutamente absoluta*", "*experiência de Deus*" e "*fé em Deus*".⁶⁸

O '*sistema de referência*' do caminho racional para Deus é o '*poder do real*', a *religação*, enquanto actualizada na apreensão. Com e desde este sistema de referência, a razão tem que '*esboçar*' a realidade divina. O conteúdo do esboço é sempre algo construído: é '*construção*'. No caso de Deus, o esboço intelectual faz-se por '*postulação*'. Deus, como esboço por experimentar, é '*realidade construída*' por postulação. Postula-se uma '*realidade absolutamente absoluta*' (HD, 148), fundamento da realidade religada de cada homem, quer dizer, da sua '*realidade relativamente absoluta*'. A postulação de Deus não é arbitrária mas surge por exigência interna. Tem carácter argumentativo e podem distinguir-se '*passos*'. Foi assim que se tentou construir as chamadas '*provas da existência de Deus*', submetidas a dura crítica por Zubiri em '*El hombre y Dios*' (HD, 118-127). Se partindo da realidade exterior, da realidade física do Universo, ela nos obriga a esboçar e postular a existência de uma realidade transcendente ao próprio mundo⁶⁹, Zubiri pensa que as teorias cosmológicas são pouco adequadas para que se elaborem a partir delas '*esboços*' racionais de Deus. Até porque, os esboços elaborados a partir da realidade intracósmica são estranhos ao terceiro momento da racionalidade sobre Deus, que é a '*experiência*'. O Deus das religiões, o Deus a quem se adora, em quem se confia e de quem se espera, não se identifica, segundo Zubiri, com a causa transcendente do mundo, a que os dados da física sobre o Universo, no melhor dos casos, permitem chegar. O filósofo espanhol não utiliza nas suas exposições sistemáticas do tema de Deus o que pode chamar-se a '*via cosmológica*', em favor de outra que para ele reúne as condições óptimas tanto de '*esboço*' como de '*experiência*', que é a '*via da religação*'. Nela, o esboço é de carácter estritamente metafísico. As vias tradicionalmente utilizadas para chegar a Deus não distinguem os momentos do método. Por isso, Zubiri só utiliza as tradicionais '*vias cósmicas e antropológicas*' como meros '*sistemas de referência*'. O sistema de referência preferencialmente escolhido para o esboço

⁶⁸ Segundo Diego Gracia, '*Religación y religión en Zubiri*', em Vários, *Filosofia de la religión*, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994, p. 497.

⁶⁹ Este tema foi tratado por Xavier Zubiri em '*Transcendencia y Física*', em Gran Enciclopedia del Mundo, Durvan, Bilbao, 1964, vol. 19, cols. 419-24.

é a '*via da religião*', na qual se juntam a realidade das coisas da natureza e a realidade humana no processo da realização do homem como pessoa. Zubiri não contrapõe o homem à natureza, já que o homem é um momento do processo dinâmico da realidade, do '*dar-de-si*' da realidade. De forma sintética, o esboço racional sobre Deus efectuado a partir da religião tem os seguintes passos:

Primeiro passo: Pelo seu carácter religado, o absoluto do ser do homem é adquirido, relativo. "*A vida pessoal do homem consiste em possuir-se fazendo religiosamente o seu Eu, o seu ser, que é um ser absoluto adquirido, portanto relativamente absoluto*". O homem é uma realidade substantiva que apreende '*intelectiva-sencientemente*' a realidade das coisas. O homem não vive só entre as coisas, ele '*está*' na realidade. Como parte da realidade, o homem possui uma forma de realidade muito própria: é '*pessoa*', o homem é uma realidade '*sua*', é '*suidade*'. Como pessoa, o homem é uma realidade aberta a nível de estruturas: é '*personeidade*'. Mas, o homem ao ser uma realidade inacabada, tem de ir sempre enriquecendo a sua personeidade, o que constitui a sua '*personalidade*'. Assim, o homem nos seus actos tem que ir configurando o seu *Eu*, o seu ser, a sua personalidade, de uma maneira concreta. O '*Eu*' é a figura que cada homem adopta com os seus actos. A vida inteira do homem não é senão a progressiva configuração do seu *Eu*. Esta configuração, este *Eu*, faz-se '*frente a*' toda a realidade, inclusivamente frente à realidade divina. Em virtude disso, cada *Eu* é um '*absoluto*'. Mas é um absoluto adquirido, e, por isso, o homem é um ser '*relativamente absoluto*'. Este ser absoluto de modo adquirido, faz da vida de cada homem uma vida em '*inquiétude*'. Inquiétude é sinónimo de tensão mantida pelo homem com a realidade, na consecução do caminho do absoluto.

Segundo passo: "*Este ser absoluto é adquirido pela determinação física do poder do real como algo último, possibilitante e impelente*". O homem faz a sua vida com a '*ultimidade do real*', com aquilo em que '*está*'. A realidade torna possível a realização do homem. A realidade é a possibilidade última da vida, do ser do homem. O homem não só está '*na*' realidade, mas faz o seu ser absoluto '*desde*' ela: a realidade não é só '*última*', mas além disso é '*possibilitante*'. A realização do homem é uma imposição da própria realidade. O homem tem de realizar-se inexoravelmente pelo '*forçamento*' que vem da realidade. A realidade é '*impelente*'. O homem não só vive '*na*' realidade e '*desde*' a realidade, mas o homem vive também '*pela*' realidade. A realidade é o fundamento do ser absoluto que é cada homem. A realidade é um poder: o '*poder do real*'. A realidade como '*fundamentalidade*' '*está presente*' na religião, como '*ultimidade*' possibilitante e impelente da realização do homem. A constituição do *Eu*, a realização da *pessoa*, é uma problemática experiência do '*poder do real*' como algo último, possibilitante e impelente. Zubiri mostra que a realidade é o que '*me faz ser Eu*'.

Terceiro passo: "*Como momento das coisas e determinante do Eu, o poder do real é 'mais' que a realidade e, portanto, que o poder de cada coisa real concreta*". A realidade não é um oceano em que as coisas estão como que submergidas. Também não é algo separado das coisas, como se fosse um envolvente delas. A realidade e o seu poder estão nas coisas reais mesmas. Mas em cada uma das coisas reais, pelo mero facto de sê-lo, o seu momento de realidade

excede de certo modo aquilo que concretamente são. Nas coisas, o seu momento de realidade excede a determinada concreção de cada coisa. O carácter de realidade não se esgota no que cada uma das coisas reais é. Cada coisa real concreta é 'mais' do que aquilo que concretamente é. A realidade exerce um poder sobre o homem: é o 'poder do real'. O 'poder do real' é 'mais' que a realidade e que o poder de cada coisa real concreta.

Quarto passo: "*Mas o poder do real funda-se essencialmente na própria índole da realidade. Logo este poder está fundado numa realidade absolutamente absoluta, distinta das coisas reais, mas nas quais, por sê-lo, está formalmente constituindo-as como reais. Esta realidade é, pois, Deus.*" (HD, 149). O quarto passo é o mais difícil. Nele alcança-se o nó do problema. As coisas são de certo modo ambivalentes: por um lado são 'imersão' em si mesmas, por outro lado, 'expansão' além de si mesmas. Isto constitui a estrutura própria das coisas. A coisa real enquanto real é a estranha imbricação ambivalente de ser 'esta' realidade e de ser presença 'da' realidade. Esta imbricação estrutural é o que, formalmente, Zubiri chama 'enigma' da realidade. A realidade é enigmática, porque apresenta esta ambivalência estrutural. Precisamente porque a realidade é enigmática, a religação ao 'poder do real' acontece de modo problemático. A vida é constitutivamente enigmática, porque viver é cada um fazer o seu relativo ser absoluto religado a um 'poder do real' enigmático. A determinação de cada ser absoluto relativo é vivência física do enigma da realidade. Esta vivência é a inquietude. Como o 'poder do real' é enigmático, a inteligência não se encontra tão só 'ante' a realidade que lhe é dada, como ante algo que está presente, mas está 'lançada' pela realidade 'para' o seu radical enigma. O nó da dificuldade está em ter que encontrar uma solução para a 'estranha' unidade entre o que a coisa realmente é na sua concreção e o momento segundo o qual ser real é ser 'mais' que ser isto ou aquilo.

Zubiri retira do quarto passo duas consequências. A primeira é que a realidade em que se funda o 'poder do real' não são as coisas reais concretas. A realidade determina fisicamente o ser relativamente absoluto que é cada homem. Existe 'outra' realidade em que se funda 'a' realidade, uma realidade que não é mais uma coisa concreta, porque não é 'uma' realidade mas o fundamento 'da' realidade. Como fundamento de um poder determinante do ser relativamente absoluto que é cada homem, trata-se de uma "*realidade absolutamente absoluta*" (HD, 148). É justamente a realidade de Deus. Zubiri através da realidade abre para a 'diferença teológica', enquanto o ser de Heidegger não abre de imediato. Para Zubiri, há a realidade das coisas concretas, cada coisa real como coisa real; há também a realidade como momento transcendental que em cada coisa real é 'mais' que esta coisa na sua concreção real, pois, se todas as coisas são reais, nenhuma é 'a' realidade; e há o fundamento 'da' realidade, quer dizer, a realidade que é fundamento da realidade. A metáfora heideggeriana da luz, reinterpretada por Zubiri, pode ajudar a compreender a marcha discursiva que este segue na sua argumentação. Temos, então, que a luz, a claridade que ilumina as coisas e as faz a elas mesmas luminosas é a imagem 'da' realidade que se encontra nas coisas reais como momento seu, momento constitutivo, e o foco, a luminária a que remete essa claridade é 'a' realidade fundamental.

A segunda consequência é que só porque esta realidade fundamental existe pode haver um *'poder do real'*, que determina cada homem no seu relativo ser absoluto. Este *'poder do real'* encontramos-lo na realidade concreta de cada coisa. Daí decorre que a realidade absolutamente absoluta está presente formalmente nas coisas, constituindo-as como reais. A presença do divino nas coisas reais é, primariamente, de carácter formal, Zubiri diz, que *"Deus não está primariamente presente nas coisas reais como a causa o está no seu efeito, mas está formalmente constituindo-as como reais"*, *"Deus não é uma realidade que está aí além das outras coisas reais e escondida por detrás delas, mas está nas coisas reais de um modo formal"* (HD, 148). É, por isso, que toda a coisa real é intrinsecamente ambivalente: por um lado, cada coisa é concretamente a sua irredutível realidade e, por outro lado, está formalmente constituída na *'realidade absolutamente absoluta'*, em Deus. Sem a realidade divina *'na'* coisa, esta não seria real, não seria a sua própria realidade. A ambivalência da realidade consiste neste duplo momento, de não ser Deus e de estar, contudo, formalmente constituído em Deus. Deus é o fundamento da realidade de toda a coisa e do *'poder do real'* nela.

Zubiri considera que o ponto de chegada a que estes passos conduzem, é uma *'realidade absolutamente absoluta'* que é o fundamento do *'poder do real'*. O poder do real é a realidade dominante enquanto última, possibilitante e impenhente. A *'realidade absolutamente absoluta'* que tem por elevação estes três momentos é *'Deus enquanto Deus'*. Deus é, então, aquela realidade que é absolutamente última, fonte de todas as possibilidades que o homem tem para viver e em que se apoia para ter que ser. Zubiri afirma que nenhum destes elementos considerados isoladamente constituem Deus e faz questão de salientar que se trata de uma realidade bem diferente do *'Theos'* de Aristóteles. A via da religião, que não é nem cosmológica nem antropológica, chegou filosoficamente a um Deus que não ficou acantonado em noções gregas e, portanto, é *Deus enquanto Deus*. Não se trata de um conceito abstracto de Deus, distante da vida do homem e alheio à sua experiência religiosa, como poderia ser o *'Theos'* aristotélico, que é um Deus que não influi na história. Também não se trata de um conceito obtido desde a revelação de uma religião, por oposição a outras religiões. Não é um conceito teológico de Deus mas *'teologal'*, alcançado a partir de uma análise filosófica da estrutura da religião e da experiência *'religiosa'* do homem.

3.6. CARACTERES DO 'ESBOÇO' DE DEUS

Com base no sistema de referência que é a religião, Zubiri propõe um *'esboço'* racional sobre Deus, apresentando alguns dos caracteres da realidade de Deus. Começa por referir os caracteres que dizem respeito a Deus considerado em si mesmo, considerando que Deus é *'realidade absolutamente absoluta'*. A *'essência metafísica de Deus'* é ser *'realidade absolutamente absoluta'*. *"Realidade absolutamente absoluta é a realidade que é 'em e por si mesma' plenária e absoluta realidade enquanto realidade"* (HD, 165). Embora possa parecer que se trata da ideia clássica da teologia de que Deus consiste na identidade da essência com a existência, Deus como *"ipsum esse subsistens"*, não

se trata disso, pois, Deus não é uma identidade formal de essência e existência no sentido clássico, mas está além dessa suposta identidade e da diferença entre essência e existência. “*Numa palavra, tanto a essência como a existência pressupõem a realidade*” (SE, 400). Zubiri considera, ainda, que Deus é uma realidade ‘*una e única*’. A unicidade é o carácter interno e formal da realidade divina. A realidade absolutamente absoluta é ‘*em e por si mesma*’ absolutamente *una*. É, também, uma realidade de ‘*absoluta concreção*’. “*Deus não é um vaporoso absoluto, porque não é ‘o’ absoluto mas ‘a’ realidade absolutamente absoluta. E esta realidade é concreta. Não se trata de tomar o concreto como contraposto ao abstracto, mas como absoluta concreção primária. Não é realidade concretizada mas absolutamente concreta*” (HD, 167). Esta absoluta concreção envolve diversos aspectos. A ‘*realidade absolutamente absoluta*’ é uma realidade absolutamente ‘*sua*’. É ‘*suidade*’ absoluta. É, portanto, essencialmente *pessoal*, porque ‘*personidade*’ consiste formalmente em ‘*suidade*’. Se Deus não fosse absolutamente ‘*seu*’ não seria absolutamente absoluto. Na sua absoluta concreção, Deus é essencialmente pessoal. Toda a realidade enquanto realidade é dinâmica. A ‘*realidade absolutamente absoluta*’ é ‘*dinamicidade*’ absoluta. ‘*Dinamicidade*’ não é nem acção nem operação, mas ‘*dar-de-si*’. Toda a realidade é real sendo a plenitude daquilo que é. A plenitude da realidade é ‘*dar-de-si*’. É em ‘*Estructura dinámica de la realidad*’, onde Zubiri defende a tese do dinamismo ou ‘*dar-de-si*’ da realidade. O ‘*dar-de-si*’ é um constitutivo formal da coisa real na sua plenitude de realidade. A dinamicidade não é consecutiva à realidade como pode ser a acção ou a operação, mas é um momento constitutivo dela, é um momento formal da realidade enquanto realidade. Deus é ‘*dinamicidade absoluta*’, é um ‘*dar-de-si*’ absoluto. É um ‘*dar-de-si*’ o que já é como ‘*seu*’. A concreção absoluta da ‘*suidade*’ divina é *Vida*. É *Vida absoluta*. É auto-posseção em ‘*suidade*’ absoluta. Deus é vida absoluta porque é absolutamente ‘*seu*’, quer dizer, porque é pessoa. A autopoção é actualidade absoluta como presença da realidade a si mesmo. Esta actualidade é *Inteligência*. A Vida divina é vida em inteligência. Mas a autopoção também é fruição, repouso na plenitude da própria realidade. Esta actualidade no sentido de fruição é *Vontade*. A vida divina é, por ser absoluta, Inteligente e Volente. Em Deus, inteligência e vontade são momentos intrinsecamente necessários da sua realidade substantiva, da sua Pessoa. Em Deus, “*a suidade é o fundamento da vida e a vida é o fundamento da inteligência e da vontade*” (HD, 170). Deus é realidade absolutamente pessoal, em dinamicidade de vida absoluta, auto-actual em inteligência e vontade.

Zubiri chama a atenção que a ordem que seguiu, para a exposição destes caracteres, é a inversa da filosofia e teologia clássicas, pois estas últimas partem da ideia que Deus e o homem são realidades ‘*análogas*’ por razão da inteligência e vontade, quando a seu ver a verdadeira analogia é a do ‘*absoluto*’ do homem e de Deus, daí que o homem se possui esses caracteres é porque o seu ser é relativamente absoluto e Deus os possui de um modo absolutamente absoluto. Deve evitar-se, também, o grave erro de tomar os vocábulos em sentido antropomórfico, como se Deus fosse uma espécie de gigantesco espírito humano, depurado de todas as limitações humanas. São caracteres não derivados

experiencialmente do homem e por analogia aplicados a Deus, mas deduzidos do conceito de Deus como *'realidade absolutamente absoluta'*.

Zubiri apresenta, ainda, os caracteres de Deus considerado na sua relação às coisas, enquanto está formal e constitutivamente presente nas coisas. A este respeito, Deus é realidade fundamental: *'realitas fundamentalis'*. A *'fundamentalidade'* é um carácter da *'realidade absolutamente absoluta'*. As coisas reais encontram-se *'fundadas'* na *'realidade absolutamente absoluta'*. Deus não está fundamentando as coisas como uma espécie de espírito subjacente a elas, tal seria um absurdo animismo. Deus está fundamentando as coisas como um absoluto *dar-de-si*. *"Fundamentar é dar de si"* (HD, 174).

Este dar é múltiplo, sendo necessário precisar melhor a índole desta *'fundamentalidade'*. Antes de mais, a *'fundamentalidade'* é *"presença de Deus nas coisas"*. É presença formal nas coisas. O carácter desta presença intrínseca e formal é *'transcendência'* de Deus *'na'* realidade. Mas, que Deus esteja presente nas coisas reais como formalidade fundamental intrínseca, não significa que entre Deus e as coisas não haja distinção real. Significa tão só que não há *'separação'* nem física nem metafísica. Distinção não é separação. Transcender não deve ser interpretado como estar *'além'* das coisas, mas, ao contrário, é justamente um modo de estar nelas, aquele modo segundo o qual estas não seriam reais em nenhum sentido se não incluíssem formalmente na sua realidade a realidade de Deus, sem que por isso Deus seja idêntico à realidade das coisas. O essencial da transcendência divina, segundo Zubiri, *"não é ser 'transcendente às' coisas, mas ser 'transcendente nas' próprias coisas"* (HD, 175). Na filosofia clássica, o transcendental é concebido como *'ser'*, ou como *'objecto'*, desde uma *'inteligência concipiente'*. Zubiri, pelo contrário, concebe o transcendental como *'realidade'*, objecto formal de uma *'inteligência senciente'*. A transcendentalidade, vista desde o dualismo da *'inteligência concipiente'*, é concebida como uma *'zona de coisas'*, o *'inteligível'* ou o âmbito *'além'* do físico, por oposição a outra zona de coisas, o *'sensível'*, no aquém *'experiencial'*.

Resulta, então, que, na filosofia clássica, o transcendente metafísico é entendido como o *'noumeno'* ultrafísico ou objecto transcendente além de toda a experiência (Kant), ou como *'Ideia separada'* do sensível (Platão). A partir desta concepção dualista da inteligência, a filosofia escolástica, em geral, deu um conceito de Deus como transcendente *'ao'* mundo, por oposição à *'imanência'* de Deus que também está presente no mundo. Deus, em virtude da sua acção criadora, seria transcendente *'ao'* mundo. O mundo *'participaria'* da realidade divina, segundo a teoria metafísica da correlação do duplo princípio do ente finito: *essentia-esse, potência-acto*. Aristóteles, desde uma *'inteligência concipiente'*, alcança também um conceito *'desviado'* de Deus. O *'pensamento do pensamento'* de Aristóteles não vive mais que querendo e pensando na sua própria realidade, sendo, para Zubiri, um *"Deus super-ocioso"* que não conhece nem actua sobre o mundo (HD, 160). Aristóteles consegue apelar do céu as ideias divinas e supra-mundanas de Platão e incrustá-las nas coisas deste mundo, mas o único que verdadeiramente consegue, segundo Hans Küng, é tornar mais infranqueável a

distância entre o mundo e o seu primeiro princípio⁷⁰. Deus e o mundo vivem desde a eternidade, prescindindo do empurrão divino inicial para pôr em movimento o mundo, um junto do outro. Deus só se pensa a si mesmo: é '*o pensamento do pensamento*'. O mundo não conhece a este Deus, nem o ama: Deus não exerce acção causal alguma, nem providência, nem ordenação e legislação moral. O que faz com que Aristóteles atribua a este Deus uma independência que não admite nenhuma relação real, nenhuma referência real a outro, pois para este ser divino, '*actus purus*', qualquer relação verdadeira com o mundo significaria uma imperfeição (*potentia*). O transcendente, numa '*inteligência concipiente*', é sinónimo de '*separado*' do mundo. O '*trans*', da transcendência de Deus, é aquela zona da realidade que o homem não pode alcançar devido às suas limitações intelectivas. A '*imanência*' de Deus é a presença de Deus no mundo, que cria e, pela sua acção conservadora e providente, mantém na existência. Zubiri, a partir de uma crítica radical da dualidade do '*inteligir*' e do '*sentir*', partindo de uma '*inteligência senciente*', concebe o real como uno e o transcendental é o real enquanto real. O '*trans*' da transcendentalidade é a formalidade da realidade em abertura dinâmica. O transcendente metafísico é o '*físico*' como '*trans*'. O momento de realidade dado pelos sentidos na intelecção é já metafísico, mas não é formalmente algo '*além*' do físico. Com base nesta concepção do transcendente, a transcendência de Deus é entendida de modo bem diverso. Já não é necessário recorrer a um Deus distante e '*separado*' do mundo e, portanto, transcendente '*ao*' mundo. A transcendência de Deus pode conceber-se sem sair do mundo, como uma transcendência '*no*' mundo. Donde resulta que para Zubiri "*Ir a Deus é (...) penetrar cada vez mais nas próprias coisas*" (HD, 175) e não ir para *além* das coisas.

Zubiri desfaz, também, o que designa de erros, para os quais se tende facilmente a resvalar. O primeiro é o *panteísmo*, que pensa que a presença formal de Deus nas coisas faz destas momentos de uma única realidade que é Deus. Ora, Deus está formalmente '*nas*' coisas, mas '*fundamentando*' realidades diferentes dele, as coisas são distintas de Deus. Trata-se de um '*em*' alterificante. O segundo erro é de signo oposto ao primeiro, é o *agnosticismo*. Consiste em pensar que Deus é radicalmente diferente das coisas, Deus é o grande '*ausente*', o grande '*estrangeiro*' ao mundo, entidade distante do mundo ('*extrinsecismo*'). Deus está '*mais além*' das coisas. Porém, que Deus não seja as coisas não significa que esteja distante delas, sem Deus as coisas não seriam reais. A transcendência de Deus não é nem identidade nem distância, mas transcendência '*nas*' coisas. A transcendência '*em*' faz que Deus seja em certo sentido '*intramundano*'.

Outra característica da índole da '*fundamentalidade*' divina, é que Deus é transcendente no '*mundo*'. Deus é transcendente nas coisas reais enquanto reais. Toda a realidade é, enquanto realidade, constitutivamente '*respectiva*'. Esta unidade de '*respectividade*' é o que Zubiri chama '*mundo*'. Daí que, a presença formal e transcendente de Deus nas coisas seja uma presença no mundo inteiro enquanto tal. Deus não é o '*outro mundo*', Deus não é extramundano, é

⁷⁰ Cfr. Hans Küng, *Existe Dios?*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 4ª Ed., 1979, pp. 259-264.

absolutamente intramundano. Mas se não é o outro mundo, é outro que o mundo em que está, é o fundamento do mundo. A *'fundamentalidade'* de Deus é a transcendência *'mundanal'* de Deus. O mundo leva em si formalmente a Deus.

Zubiri considera, ainda, como característica da *'fundamentalidade'*, que a presença de Deus nas coisas não é só formal e intrínseca, mas também *constituente*. Deus *'dá-de-si'*, constituindo as coisas como reais. A presença de Deus nas coisas é um constituinte *'dar-de-si'*. Zubiri designa tal característica da *'fundamentalidade'* divina como *"fontanalidade da realidade absolutamente absoluta"* (HD, 177). Deus é *'realitas fontanalis'*. A transcendência da realidade de Deus é uma transcendência fontanal.⁷¹ A *'fontanalidade'* divina é pessoal, inteligente e volente. O *'dar-de-si'* de Deus, a *'fontanalidade'* de Deus tem dois modos: nas realidades de *'essência fechada'* a *'fontanalidade'* de Deus consiste em ser *'fonte'* de que essas coisas sejam *'de seu'* o que são; nas realidades de *'essência aberta'* — aquelas que não são só *'de seu'* mas *'suas'* — a *'fontanalidade'* de Deus consiste em *'doação'*. Só há doação quando aquilo a que Deus se dá é uma pessoa. É um dar íntimo e profundo.

O esboço que partiu do homem como *'relativamente absoluto'* não termina na postulação de uma *'realidade absolutamente absoluta'*, mas postula além disso que a *'realidade absolutamente absoluta'* há-de ser, por necessidade, absolutamente *'sua'*, portanto *'pessoa'* absoluta, inteligente e volente e *'fundamento'* das coisas reais (HD, 169-173). Este fundamento é *'presença de Deus nas coisas'*, de modo que Deus é transcendente *'nelas'* e *'fonte'* da sua realidade. Tudo isto inclui o *esboço intelectual de Deus* ou, como diz Zubiri, *"tal é (...) a justificação intelectual da realidade de Deus"* (HD, 178).

3.7. EXPERIÊNCIA DE DEUS

Mas, Deus não pode ser só uma *'realidade esboçada'*, tem de ser também *'realidade experimentada'*. O método da razão tem um terceiro passo, absolutamente imprescindível, a *'experiência'*.⁷² É a volta à realidade desde o esboço, para ver se esta o aprova ou reprova. Zubiri define a *'experiência'* como *'provação física de realidade'*, de tal modo, que na experiência os esboços ficam aprovados ou reprovados.⁷³ Se na marcha intelectual as coisas começam dando

⁷¹ Segundo faz notar Jesús Sáez Cruz, o termo *'fontanalidade'* está inspirado na tradição cristã, sobretudo nos Padres gregos, de ascendência filosófica neoplatónica. (*La acesibilidad de Dios, Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, p.236); Cfr. X. Zubiri, NHD, 467-468, 487, 494, 496 e 503.

⁷² A propósito pode ver-se, A. López Quintas, *'La experiencia filosofica y la necesidad de su ampliación'*, em *Realitas II*, pp. 447-542; Maria Riaza, *'Sobre la experiencia en Zubiri'*, em *Realitas II*, pp. 245-312; G. Gómez Gambres, *'Experiencia, Sujeto y Razón en Zubiri'*, em *Revista Pensamiento*, 44, (1988), pp. 403-422; J. Conill, *'Hacia una antropología de la experiencia'*, em *Estudios filosóficos*, 37, (1988), pp.481-493.

⁷³ X. Zubiri, HD, p. 95; IRA, pp. 222-257. A. Cardona faz a seguinte observação "O termo *provação* tomou-o Xavier Zubiri da ascética ignaciana, para significar a prova a que submetemos as coisas para comprovar que são ou não são tal como as figurámos, pois antes da *provação* há uma *figuração* e sem esta última não há *provação*" (A. Cardona, *'La historia: experiencia de realidad'*, em *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 17, (1983), pp. 51-59).

que pensar — a religação acaba por arrastar inexoravelmente o homem numa marcha do pensar até Deus —, no seu aspecto terminal, acabam dando ou mais provavelmente tirando razão sobre o esboçado.

A experiência tem modos diversos, isto é, há diversos modos de provação física da realidade. Como a 'provação' deve estar em relação com as diversas maneiras de construir os esboços e com as diversas formas de realidade actualizadas, Zubiri propõe uma tipologia aproximativa em que distingue o que classifica de quatro tipos: nas realidades não humanas a experiência toma a forma de 'experimentação' que é a provação própria das realidades físicas; nos entes matemáticos a experiência toma a forma de 'comprovação' que é a provação própria das realidades matemáticas; na experiência cursiva da própria pessoa de 'conformação' que é a provação da própria vida; nas realidades pessoais a experiência toma a forma de 'compenetração' que é a provação própria da experiência interpessoal.

É obvio, que a experiência de Deus não pode consistir nem em experimentação nem comprovação, mas em compenetração ou em conformação. De facto a experiência de conformação é mais própria das realidades morais e a compenetração das religiosas. Donde se deduz que a experiência de Deus, a existir, tem de ser experiência de 'compenetração'. Exemplos paradigmáticos desta experiência são as obras dos grandes místicos e poetas, mais e melhor que as dos filósofos especulativos.⁷⁴ A aqueles acudiram tanto Heidegger como Zubiri. Para a análise da experiência do sagrado e do divino Heidegger utilizou de preferência os textos de poetas como Hölderlin e Rilke, enquanto que Zubiri é influenciado pelas obras dos místicos, em especial Mestre Eckhardt e Santa Teresa de Jesus.

A experiência por 'compenetração' parece levantar algumas dificuldades, já que exige a 'presença' de duas pessoas, e Deus é pessoa absolutamente transcendente. Mas, Zubiri, partindo do sistema de referência e desde o dado primário que é a religação, considera no esboço racional que Deus é fundamento das coisas não sendo transcendente 'às' coisas mas 'nas' coisas, sendo estas 'presença fundamental' de Deus. Assim esboçada a realidade de Deus, como pessoalmente 'presente' em todas as coisas, a experiência por 'compenetração' é possível. O fundo da realidade é um fundo pessoal, é presença do transcendente. "Deus é uma realidade pessoalmente fontanal que subjaz transcendentalmente a todas as coisas" (PFHR, 70). Deus não tem o mesmo modo de constitucionalidade nem de presença em todas as coisas, embora em todas constitua o seu 'fundo' formal. Se as coisas reais são 'presença pessoal 'ensimismante' de Deus, o homem é 'presença pessoal 'suificante' de Deus. Nas 'essências abertas', isto é, nas pessoas, a presença radical e última da divindade é uma presença que se pode chamar de relação pessoa a pessoa, é 'presença interpessoal'. E. Mounier, de certo próximo deste modo de pensar, pergunta: "Se transcender mais não fosse do que 'estar infinitamente acima de' como é que Deus, o Transcendente por

⁷⁴ A propósito pode ver-se Angel L. Cilveti, *Introducción a la Mística Española*, Ed. Cátedra, Madrid, 1974, 237 pp.

excelência, poderia ser considerado, ao mesmo tempo, mais íntimo em mim que eu mesmo?"⁷⁵ Não se trata de um diálogo Eu-Tu, pois para Zubiri seria um antropomorfismo intolerável, mas uma conexão interpessoal. É uma presença peculiar, "*é tensão entre dois absolutos, dos quais o fundante está fazendo ser absoluto o fundado*" (HD, 188), é tensão interpessoal.

Deus é fundamento das coisas. Fundamental é '*estar dando de si*'. O que Deus dá de si é realidade. Portanto, "*realidade é doação*" (HD, 192). Na tensão dinâmica interpessoal, Deus dá de si o ser da pessoa humana, o seu *Eu*, isto é, é pela tensão dinâmica como o homem faz desde si mesmo o seu relativo ser absoluto. Deus é doador pessoal, segundo a sua '*verdade real*'. Deus dá ao homem a possibilidade da construção do seu '*Eu*' com toda a sua riqueza, com toda a sua firmeza, com toda a sua efectividade, em toda a sua '*verdade real*'. É segundo a tríplice dimensão da '*verdade real*' que Deus se manifesta nas coisas, que é o fundamento delas, pois "*Deus é absoluta verdade real*" (HD, 191). Religado ao poder do real como '*fundamentalidade*', o homem faz o seu *Eu*. A religação é uma '*experiência*' incoativa de Deus. O homem experiencia o absoluto de Deus no seu fazer-se pessoa relativamente absoluta, experimenta finitamente a Deus. Deus está presente formal e constitutivamente na realidade de cada pessoa, como fundamento do seu *Eu* e das acções com as quais constrói o seu *Eu*. Deus é fundamento da vida humana como agente, actor e autor, não por oposição à acção humana, mas enquanto faz que o homem se faça. Como autor, Deus faz com que o homem se faça a si mesmo. Neste sentido é o fundamento da liberdade humana. Como actor, Deus é o traçado da vida do homem e da sua história, na medida em que fundamenta o marco espacio-temporal e o contexto vital socio-histórico em que saiu '*em sorte*' cada homem desenvolver a sua vida. E como agente, Deus faz que o homem execute, fundamentando assim a execução das suas acções pelas quais cada um adopta, por eleição, uma determinada forma de realidade entre outras. Há um '*acesso incoativo*' de todos a Deus, sejam os homens conscientes ou não desse facto, pela via '*experencial*' da religação. *Todo o homem é experiência de Deus*. Não é a experiência empírica de um objecto, mas a experiência metafísica da '*fundamentalidade*' do ser pessoal que é cada homem. Esta experiência é em si mesma a experiência de Deus. Deus é algo experienciado. O fundamento '*arrasta*' o homem, e este '*arrastamento*' é um momento especificamente humano da tensão em que este está formalmente constituído. Este '*arrastamento*' é a presença de Deus nas coisas, mais especificamente nos homens, e tem como correlato nos seres humanos a '*entrega*'. A entrega é a resposta voluntária ao arrasto. No caso do homem, a '*doação absolutamente pessoal*' de Deus provoca uma tensão doadora do homem para Deus, quer dizer, uma '*entrega*'. "*A doação corresponde a entrega. A forma plenária do acesso do homem a Deus é entrega*" (HD, 196). A entrega é a doação pessoal do homem, em resposta à doação pessoal de Deus. É a forma plenária da experiência por '*compenetração*'. A compenetração própria da experiência de Deus é a compenetração entre a presença de Deus como *arrasto* e a doação do homem

⁷⁵ E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoel, 1947, pp. 147-148.

como *entrega*. A experiência de Deus consiste na compenetração entre duas pessoas absolutas, mediante a sua 'entrega' mútua. A entrega é pessoal, não é um mero 'estar levado', mas um activo e positivo 'ir' desde o homem a Deus.⁷⁶ Não se trata de Deus arrastar o homem desde Ele para Ele, tenha o homem disso conhecimento ou não, queira ou não queira, mas de uma entrega em doação. Trata-se de aceitar ou não a 'atração' de Deus, que é a sua forma de requerer o homem sem forçar. Entrega é encontro de liberdades, não relação de domínio. Daí que, entregar-se não é abandonar-se. Zubiri considera nefasta a ideia da entrega como abandono, pois "*Abandonar-se seria fugir de si; no melhor dos casos, confiar que Deus faça as coisas por si mesmo, sem nenhuma intervenção minha. Isto seria um gigantesco acto de comodidade ou de desesperação. A entrega é tudo o contrário. É antes de tudo uma atitude e uma acção positiva, activa. A acção doadora de realidade por parte de Deus, responde o homem com uma acção positiva na qual a pessoa não é levada a Deus, mas que a pessoa aceita desde si mesma este seu ser levada de um modo activo e positivo, a saber 'vai a Deus'*".⁷⁷ Entrega é ir ao encontro de outro, neste caso é 'ir a Deus'.

Esta *experiência plenária* de Deus, mediante a entrega, tem, para Zubiri, momentos diferentes, que de novo repetem os próprios da religião, a um nível novo de profundidade. A entrega a Deus como absolutamente 'último' é o 'acatamento'. Acatar não significa primariamente obedecer, isto é algo derivado. O primário do acatamento é essa espécie de reconhecimento do relativo que cada homem é frente à pessoa absolutamente absoluta que é Deus. É como um desaparecer ante Deus. É a base de toda a *adoração* e todo o sacrifício. Adorar é acatar a plenitude insondável da realidade última. Acatar é o fundamento da '*fé teologal*'. Mas o homem entrega-se a Deus não só como '*últimidade*' mas também como supremo '*possibilitante*'. A '*possibilitância*' é experimentada agora como '*súplica*'. O homem não só acata a Deus em adoração, mas de pessoa a pessoa suplica-lhe as possibilidades de vida, pois Deus é doador de possibilidades. É a essência da *oração*. Para Zubiri, *oração* não é formalmente um formulário, mas antes uma entrega da mente suplicante a Deus. A '*possibilitância*' é o fundamento de toda a '*esperança teologal*'. Porém, o homem entrega-se a Deus não só como '*últimidade*' e '*possibilitância*', mas como '*impelência*' suprema. É o que mostra mais claramente o carácter positivo da entrega: "*o homem repousa em Deus como fortaleza da sua vida*" (HD, 200). Neste aspecto, o homem entre-

⁷⁶ **Andrés Torres Queiruga** nota que o '*ser-com-Deus*' é tão constitutivo do homem como o ser com as coisas (mitwelt) e com os outros (mitmensch), é uma dimensão da existência. "*O homem não necessita chegar a Deus. O homem consiste em estar vindo de Deus, e, portanto, sendo nele*" (NHD, p. 337) Há uma patentização intelectual de Deus na religião, mas também há uma patentização sentimental: o sentir-se como '*vindo de*' ou como '*indo a*', que se pode traduzir na *saudade*. (Cfr. **Andrés Torres Queiruga**, em *Vários, Filosofia da Saudade*, Colecção Pensamento Português, INCM, 1986, p. 606.

⁷⁷ **X. Zubiri**, HD, pp. 197-98; Zubiri critica o *quietismo*, doutrina que faz consistir a perfeição espiritual na simples contemplação passiva de Deus, sem obras exteriores, de modo que a responsabilidade humana é diminuída, se não mesmo suprimida. A origem próxima da doutrina encontra-se nos escritos do espanhol Miguel de Molinos (1627-1695).

ga-se a Deus como 'refúgio' não para actuar mas para ser.⁷⁸ A entrega é um refugiar-se. Deste refúgio deriva ajuda para actuar, embora o primário da entrega seja refúgio para ser. O refúgio é a raiz do 'amor teologal'. Portanto, aos três caracteres de Deus religante como realidade 'última', 'possibilitante' e 'impelente' correspondem três momentos da entrega do homem a Deus: *acatamento*, *súplica* e o *refugiar-se*. A entrega constitui o desenvolvimento do 'acesso incoativo' a Deus. Em essência, o acesso primeiro é a própria religação, a entrega não é senão o desenvolvimento da religação.

A entrega é mais do que unidade de doação divina e de entrega humana, é 'comunhão' entre a pessoa humana e Deus. É comunhão, pois a tensão teologal não é uma causalidade inter-pessoal de duas pessoas estranhas entre si, mas Deus é intrínseco à realidade pessoal humana. Deus é transcendente 'na' pessoa humana, a sua acção concerne à raiz do próprio acto vital da pessoa, do acto de constituição do seu *Eu*. Zubiri diz que "Ao entregar-se a Deus, o homem entrega-se ao mais radicalmente seu" (HD, 213).

3.8. O ACESSO 'PLENÁRIO' A DEUS

A *experiência plenária* de Deus, enquanto intelectual, tem um nome: a *Fé*. A fé constitui, no parecer de Diego Gracia, o último momento do método da razão e o que Zubiri chama de 'verificação'.⁷⁹ A experiência, de facto, nunca aprova ou reprova completamente o esboço. Este nunca fica de todo 'verificado'. A verdade da razão é tão débil, que o processo de verificação não pode dar-se nunca por concluído. Verificar é um processo sempre aberto, lógica e historicamente, é, como diz Zubiri, 'ir verificando'. Isto mesmo acontece no tema de Deus. O momento de verificação do esboço, na marcha do homem a Deus, chama-se *fé*.

Em geral, entende-se que a *fé* consiste no assentimento a um juízo fundado no testemunho de outro. O objecto da fé seria a verdade de um juízo. A índole do acto de acreditar seria assentir por testemunho. Zubiri considera que esta não é a estrutura primeira e formal de toda a fé, e em especial da fé em Deus. O primário da fé não está no assentimento mas na admissão do verdadeiro. A admissão é um modo de entrega. "A fé é primária e radicalmente a entrega da minha pessoa a uma realidade pessoal, a outra pessoa" (HD, 212). O acto de fé é um acto de entrega. A entrega que constitui a fé é entrega a uma pessoa,

⁷⁸ A função de Deus na construção do *Eu* dirige-se à plenitude da vida e não à indigência humana. X. Zubiri pensa Deus de modo bem distinto do que pensaram dele Feuerbach, Nietzsche e Sartre, pois Deus manifesta-se primariamente como 'fundamentação' e não como 'negação'. "O homem não encontra Deus primariamente na dialéctica das necessidades e das indigências. O homem encontra Deus precisamente na plenitude do seu ser e da sua vida. O restante é ter um triste conceito de Deus" (HD, p. 344). Sendo 'outro' que o homem, é o mais íntimo do homem, pois é justamente o que o constitui, como ser relativamente absoluto. É a 'mútua habitação' entre Deus e o homem. Diz Zubiri que "a realidade de Deus, se por um lado é a mais longínqua das realidades, é, também, por outro lado, a mais próxima de todas elas". (NHD, p. 398).

⁷⁹ Diego Gracia, 'Religación y Religión en Zubiri', em *Varios, Filosofía de la Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pp.496-499.

enquanto esta pessoa envolve verdade. Não se trata de entrega a uma pessoa enquanto comunica uma verdade, mas algo mais radical e profundo: crer na própria pessoa. Não se trata de *'credere in Deum'* mas *'credere Deo'*, como para Zubiri faz notar bem Santo Agostinho. A fé é entrega pessoal no amor a uma realidade pessoal enquanto verdadeira. A verdade a que a fé se refere não é a verdade como propriedade do pensamento, mas é a verdade em que Deus consiste em si mesmo, *'verdade real'*. Tratando-se de uma realidade pessoal, a verdade de Deus é *'verdade pessoal real'*. Ora, *"A entrega a uma realidade pessoal enquanto verdade pessoal real, isto é, enquanto manifesta, fiel e efectiva, é justamente a essência formal da fé"* (HD, 215). Para se entender correctamente esta concepção da fé, Zubiri considera necessário *'desconstruir'* uma concepção estreita da verdade, como se esta fosse tão só manifestação enunciativa. Crer numa pessoa, ter fé nela, é entregar-se a ela na sua *'verdade pessoal real'* como absoluta manifestação, fidelidade e efectividade.

A fé, enquanto acto pessoal de entrega, tem o carácter de *'adesão pessoal'*, isto é, entrega à verdade pessoal de outro. A fé como adesão tem o carácter de *'certeza firme'*, é segurança pessoal. Não é obstinação psicológica, é *'adesão firme'*.⁸⁰ A fé, como acto firme, deixa aquele que o executa num estado de fé. A fé como entrega pessoal, como doação, é *'opção'*. A fé é entrega opcional a uma pessoa enquanto verdadeira. A opção não é uma inclinação ou tendência da nossa alma, mas um acto da realidade pessoal. Por ser opção pessoal, *"a fé é radicalmente livre"* (HD, 221). Livre significa que o homem não está arrastado a ela coercivamente, mas simplesmente *'atraído'*: a liberdade consiste em que cada homem faça sua essa atracção. A fé, em última análise, *"é uma entrega ou adesão pessoal, firme e opcional a uma realidade pessoal enquanto verdadeira"* (HD, 221). Esta entrega a Deus na fé não é servidão a um Deus distante e esmagador do homem, segundo a dialéctica do amo e do escravo, mas uma entrega ao *'fundo'* transcendente de cada pessoa. O homem quando se entrega a Deus, aceitando ser *'levado'* ou *'arrastado'* para Ele, quando adora, ou pede forças para ser mais, não hipoteca a sua autonomia como pessoa nem a sua liberdade; o homem entrega-se a Deus transcendente *'nele'*, a Deus personificante, actualizador da sua própria realidade relativamente absoluta, à sua *'intimidade'* mais pessoal. Fé é fazer sua a atracção com que a verdade pessoal de Deus move o homem para Ele.

Zubiri adverte, ainda, que a fé não é adversária da inteligência como classicamente a filosofia defendeu.⁸¹ Tal consideração equívoca sobre a fé resultou

⁸⁰ Diego Gracia faz notar que a fé pode ser firme, mas isso não obsta que *crer é ir crendo*. A fé não pode considerar-se algo adquirido de uma vez por todas, mas um processo contínuo. (Cfr. *'Religión y Religión en Zubiri'*, em Vários, *Filosofía de la Religión*, Madrid, 1994, p.499) Se a fé não for cultivada, não poderá ser uma fé verdadeiramente vigorosa e operante, e rapidamente desfalecerá no formalismo e rotina. Quando Pascal escreve *'Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé...'* não tenta opor-se à procura esforçada, à conquista da fé, pois a fé não se apresenta como conclusão sábia de um enigma.

⁸¹ Sobre a trajectória da secularização e concomitante modo de encarar a fé, pode ver-se Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Secularização*, Coimbra, pp. 353-354.

duma certa noção do que são razão e fé. Partiu-se do pressuposto de que a fé é '*crer o que não vemos*', o que supõe que '*saber é ver*'. Só um conceito estreito de inteligência pode ter levado este último conceito a ser aceite como algo óbvio, desde o tempo dos gregos. Para Zubiri '*inteligir*' não é formalmente '*ver*', mas ter na inteligência a actualidade do real apreendido como real. A forma primária desta actualização é '*impressão*' e é a partir desta que o saber se há-de tornar mais pleno. Embora estejamos demasiado habituados ao modelo visual-objectivo grego da exterioridade, da espacialidade, a visão não é a forma exclusiva do saber, precisamente porque não é a forma exclusiva da '*impressão de realidade*' nem, portanto, de '*intelecção*'. Cada sentido apresenta-nos algo real em forma própria. Pode acontecer até que o melhor da nossa intelecção não tenha carácter visual. Saber não é forçosamente ver e ter fé não é '*crer no que não se vê*'. Partindo do pressuposto erróneo que saber é ver, resulta daí que o não visto fica eliminado da inteligência e aloja-se no domínio do irracional: é a fé cega. Ora, o não visual não é forçosamente irracional. É o que acontece com a fé em Deus. Deus na fé não está presente ao homem como uma coisa vista ou visualizável, mas isto não significa que não esteja intelectivamente presente de nenhuma maneira. Neste sentido, a fé nunca é absolutamente cega. Envolve sempre alguma presença do real nos seus diversos tipos de intelecção, envolve sempre um momento intelectual. Deus não é uma realidade que nos esteja presente como uma coisa está à vista, nem a sua intelecção é idêntica à das coisas que cada um encontra na sua vida. Contudo, há uma '*certa presença*' de Deus na realidade e há uma '*certa intelecção*' de Deus na vida humana.

O homem, como '*essência aberta*', está na construção do seu *Eu* religado ao '*poder do real*', que é enigmático, donde resulta que o tipo de intelecção próprio desta presença do poder do real não é o '*estar diante*', mas '*lançado*' para a raiz do próprio enigma. É intelecção '*para*', '*direcciona*'. No enigma, o homem não está simplesmente '*dirigido*' para a sua raiz, mas fisicamente '*lançado*' para ela. Se Deus é '*realidade-fundamento*', não '*está em frente de mim*' mas '*acontece em mim*', é realidade que está acontecendo em cada homem, como realidade última, possibilitante e impelente. A '*realidade-objecto*' '*está em frente de mim*' e a sua presença esgota-se em afirmar-se como sendo o que é em e por si mesmo. Uma '*realidade-fundamento*' é em e por si mesma, mas a sua presença não é a de afirmar-se no que ela é, mas em '*estar em mim fundamentando-me*' (HD, 231).

Daí decorre uma dupla atitude do homem: '*atitude de conhecimento*' da realidade de Deus e '*atitude de aceitação*' do acontecer divino, que é a essência da entrega. Como toda a entrega é radicalmente fé, resulta que o problema '*inteligência-fé*' é um problema de '*conhecimento-entrega*'. Se a '*realidade-objecto*', dada a índole do conhecido, não pode dar lugar a mais que conhecimento, Deus como '*realidade-fundamento*' coloca o homem perante a possibilidade de aceitação, entrega, isto é, "*que faça entrar formal e reduplicativamente no meu acontecer o acontecer segundo o qual Deus acontece em mim*" (HD, 232).

Segundo Zubiri, a teologia e a filosofia clássicas trataram Deus como '*realidade-objecto*', o que explica a impossibilidade de haver fé num Deus demonstrado. Como diz Karl Jaspers "*Um Deus provado não seria Deus, mas*

uma mera coisa do mundo".⁸² Porém, Zubiri faz notar que a intelecção consiste na actualidade do 'inteligido' na inteligência, e se, quando o 'inteligido' é 'realidade-objecto', a função da inteligência é descobri-lo e 'deixá-lo ante nós' segundo ele é em e por si mesmo; quando o 'inteligido' é 'realidade-fundamento', a inteligência tem uma função complexa : descobrir a realidade que não fica 'ante nós', antes abre o âmbito da 'fundamentalidade'. Este âmbito não é a fé, mas é a possibilidade da fé. O que é consubstancial ao conhecimento de Deus é a possibilidade da fé, abertura do âmbito da entrega. Isto significa que conhecimento e fé, embora diferentes, não estão desligadas entre si, são duas funções distintas da inteligência. Pode então haver conhecimento sem entrega, isto é, falta de fé, haver entrega sem conhecimento suficiente e haver conhecimento e fé. Tudo depende se o homem quer entregar-se a Deus, quer fazer a sua "vida em função de Deus", já que o inverso, isto é, "que Deus aconteça em mim é uma função de Deus na Vida" (HD, 233).

3.9. DA VONTADE DE VERDADE À VONTADE DE 'FUNDAMENTALIDADE'

O problema *inteligência-fé* é, para Zubiri, o problema da unidade da *intelecção* e da *apropriação*, na determinação do ser de cada homem. Esta unidade encontra-se na opção livre, na 'vontade de verdade real'. O poder do real 'lança' o homem para a 'realidade-fundamento'. Por Deus, como 'realidade-fundamento', está o homem inexoravelmente optando em todos os actos constitutivos do seu *Eu*, em todos os actos da sua vida. O *Eu* tem inexoravelmente respeito a Deus uma *vontade de fundamentalidade primária*, pois que formalmente o *Eu* está em todo o instante necessitado de 'fundamento'.

Mas além desta 'realidade-fundamento' ser real, a *vontade de verdade real* que recai sobre a 'realidade-fundamento' traz consigo duas possibilidades : uma, de limitar-se ao conhecimento da realidade, isto é, reduzi-la a 'realidade-objecto' ; outra, deixar que a realidade conhecida se actualize como 'fundamentalidade' no homem. Então a *vontade de verdade real* seria 'vontade de fundamentalidade', querer a fundamentalidade como estrutura formal e expressa da vida de cada homem, fazer com que cada homem viva fundamentadamente. A teologia especulativa clássica fez do acesso do homem a Deus uma mera 'vontade de ideias'. A vontade de ideias levou a filosofia a 'entificar' a realidade divina convertendo-a num 'objecto' e a 'logificar' o seu conhecimento fazendo do seu acesso intelectual uma 'prova' lógica. Deus não é uma ideia, não é 'realidade-objecto', mas 'realidade-fundamento', a vontade de verdade não procura um 'objecto' mas 'o fundamento' da religião, quer dizer, do 'poder do real'.

A objectivação da 'realidade-fundamento' conduz ao distanciamento do homem, distância que é a definição de algo como 'ob-jectum'. É Deus, 'realidade-fundamento', reduzido a 'realidade-objecto'. Deus como mera 'realidade suprema' em si mesmo. Zubiri diz que são os 'deuses ociosos' da história das religiões,

⁸² K. Jaspers, *La Filosofía*, México, 1957, p. 35.

realidades supremas mas ociosas com respeito ao homem. É o 'Theos' de Aristóteles que é um Deus super-ocioso, já que não só não se ocupa dos homens nem os homens dele. Mas não só de Aristóteles, pois Zubiri constata que é no fundo o deus de muitos homens, se atendermos a que genericamente o ateísmo não é mais que "um teísmo de um deus ocioso" (HD, 261). Admitem a existência de Deus, de uma causa primeira, admitem até o seu conhecimento estritamente demonstrativo, mas é para eles uma realidade em si, que não intervém na vida nem a respeito da qual tenha sentido falar de entrega em fé. É o conhecimento de Deus sem fé nele. "Deus é realidade real mas ociosa: é a ociosidade de Deus". O âmbito que tal opção abre é o vazio da distância e a apropriação desta possibilidade é o 'afastamento' de Deus. O homem não se entrega ao seu fundamento, encontra-se afastado dele. Para Zubiri "Afastar-me do meu fundamento é simplesmente reduzir-me à condição de objecto" (HD, 256). O homem conhece a 'realidade-fundamento' e não se entrega a ela, reduz a 'fundamentalidade' a 'objectualidade'.

Ao contrário da opção pela 'objectualidade', o homem pode optar pela 'vontade de fundamentalidade', isto é, o homem quer conhecer entregando-se à fundamentalidade do conhecido, para deixar que o conhecido seja o que é - fundamento- e o homem seja o que é — ser fundado nele. Deus é, então, não só uma realidade suprema, mas uma realidade última, impelente e possibilitante: 'Deus enquanto Deus', é 'realidade absolutamente absoluta', aquilo em que se funda positivamente o Eu, o ser relativamente absoluto do homem. O homem tem a possibilidade de ser relativamente absoluto nele. É a 'fundamentalidade de Deus' em contraposição à 'ociosidade de Deus'. O âmbito que tal opção abre não é o vazio da distância mas o campo da tensão dinâmica em Deus. A apropriação desta possibilidade é a entrega da pessoa à realidade pessoal de Deus, é doação a ele em fé: é a vida em função de Deus. A unidade radical de inteligência-fé é 'vontade de fundamentalidade'. Esta é a atitude do homem que entrega o seu próprio ser a aquilo que mostre intelectivamente ser o seu fundamento. A razão faz do racional algo aceitável para a vontade, de modo que é razoável aceitar na vida aquilo que a razão conhece, seja ou não suficiente este conhecimento. Trata-se de um querer entregar-se a Deus, fazer passar ao Eu aquilo que a razão humana descobre ser o seu fundamento.

Zubiri sabe que, para muitas pessoas, a 'vontade de fundamentalidade' não lhes parece ser constitutiva da pessoa humana. Há vidas em que a vontade de verdade não se efectiva em conhecimento e entrega a Deus. No entanto, Zubiri considera que uma análise mais profunda pode revelar que tais posturas são paradoxais e que tanto o crente como o indiferente, tanto o ateu como o agnóstico, têm apesar das aparências, 'vontade de fundamentalidade' que é acompanhada de um processo intelectual em que alcançam a 'realidade-fundamento' e a interpretam à sua maneira. Assim, o agnosticismo, que consiste em *instalar-se na ignorância* da realidade de Deus, é um processo intelectual, pois ignorância não é mera carência de um saber. O que ignora sabe em certa medida o que é que ignora. O agnosticismo não é de todo alheio nem à realidade de Deus nem à sua intelecção. É sim alheio ao conhecimento estrito da realidade de Deus. A igno-

rância do agnóstico não é ininteligência de Deus mas intelecção mais ou menos indeterminada de Deus, isto é, sem conhecimento estrito. O agnosticismo é ignorância e incognoscibilidade de algo que o agnóstico não deixa imperiosamente de procurar, mas não encontra. O agnóstico *'intelige'*, *'apalpa'*, o âmbito da *'fundamentalidade'*, pois este não é alheio na sua realidade à realidade do homem, porém é um *'tactear'* que não obtém figura precisa, é um tactear sem encontro preciso. Zubiri conclui que o agnosticismo é *"fustração da procura intelectual"* (HD, 274). A vontade do agnóstico é *'vontade de procura'* que ao ficar frustrada intelectivamente conduz à opção da *'suspensão da fé'*.

No *'indiferente'* também não há carência de processo intelectual, só que este não descobre a diferença polar entre *'realidade-objecto'* e *'realidade-fundamento'*. A atitude do homem que se desinteressa da realidade de Deus é a indiferença entre um *'Deus ocioso'* e um *'Deus fundamental'*. O indiferente suspende a conclusão intelectual, ao passo que o agnóstico suspende a fé. O indiferente vive despreocupado da realidade de Deus. A indiferença intelectual é *'des-preocupação'*. Mas despreocupação não é ausência de opção, não é não-opção. O despreocupado sente que por detrás do seu não ocupar-se está latendo a surda realidade daquilo de que não se preocupa; portanto, está subterraneamente dirigido a ela. Opta por não ocupar-se daquilo que *'está aí'* indiferentemente. O âmbito da *'fundamentalidade'* é *'inteligido'* como in-diferente e o homem apropria-se optativamente da possibilidade de viver em indiferença fundamental: é a despreocupação. À indiferença intelectual corresponde a despreocupação optativa. No entanto, a atitude de desinteresse pelo problema de Deus na sua aparente negatividade, revela, segundo Zubiri, que o homem não se desinteressa de Deus como se desinteressa de um problema científico ou especulativo, ou de realizar algo prático, como uma viagem, isto é, por falta de curiosidade ou de capacidade. A versão *'para'* a fundamentalidade é, para Zubiri, algo inexorável, o desinteressar-se dela é um modo positivo de viver. O desinteressado de Deus, da *'fundamentalidade'* da vida, vive abandonado ao *'o que for'*, *'deixa-se viver'*, opta por uma entrega indiferente à *'fundamentalidade'* da vida; é uma atitude de *'vontade de viver'*, de vida constitutivamente penúltima. Trata-se de uma atitude que consiste em vontade de verdade como pura vida, como desejo de viver, pois ao indiferente mais do que a conclusão do processo do conhecimento de Deus o que verdadeiramente lhe interessa é a vida. No indiferentismo não há lugar para a procura, como no agnóstico, mas também o despreocupado *"sente que por detrás do seu não ocupar-se está latendo a surda presença daquilo de que não se preocupa; portanto está ocultamente dirigido a ele"* (HD, 278).

Mas, há pessoas que não só vivem despreocupadas do problema da realidade de Deus, mas que nem se preocupam do problema porque jamais foi problema para elas. É a vida *ateia*: trata-se da vida vivida em e por si mesma *'e nada mais'*, *'a vida é o que é e nada mais'* tomada no seu todo. Recordemos que a vida tomada por inteiro é a constituição e construção do *Eu*, do ser de cada um. Mas cada *ser*, cada *Eu*, faz-se desde o real e pelo real, isto é, o real determina o ser de cada homem. O real é um poder ao qual cada homem está religado: *poder do real*. Este poder constitui a *'fundamentalidade'* de cada vida. O poder do real não

é nada fora das coisas reais. Isso constitui o enigma, é justamente o problema, e “*é-o para todos os homens*” (HD, 282). É problema antes do homem se ver ‘lançado’ a compreender que poder é esse, antes de que haja ou não o problema de se esse enigma está fundado na realidade de Deus. Uns vão entender esse poder enquanto ‘*fundamentalidade da vida*’, em função de uma realidade absolutamente absoluta : Deus. Outros entendem que o poder do real nas coisas é um facto e nada mais que um facto, sem necessidade de fundamento ulterior: é a ‘*pura facticidade do poder do real*’. O ateísmo consiste nisto, na ‘*fundamentalidade*’ como ‘*pura facticidade*’. Para o ateu a vida é, afinal, tão problemática como para os outros homens, o que acontece é que a solução que lhe dá é a via da *facticidade*. Mas considerar a via da facticidade para resolver o problema da ‘*fundamentalidade*’ da vida, é dar tão só uma interpretação ao poder do real. Tão válida como é a admissão da realidade de Deus. O ateísmo não é atitude primária. Teísmo e ateísmo são dois modos como conclui o processo intelectual com respeito ao problema do poder do real. O ateísmo põe em marcha a ‘*vontade de fundamentalidade*’, entende o poder do real como ‘*pura facticidade*’, opta pela auto-suficiência da vida pessoal, isto é, o ateu entrega-se à sua própria realidade formal como única e suficiente realidade pessoal verdadeira. Trata-se de, por opção, viver a vida como algo que se basta a si mesma, vida privada de Deus, ‘*fora*’ de Deus. O ateu não está contra Deus, só ‘*fora*’ dele.

3.10. O HOMEM: EXPERIÊNCIA DE DEUS

A *relição* é, segundo Zubiri, a unidade estrutural em que consiste ‘*a pessoa e Deus*’. Há uma *unidade experiencial* entre o homem e Deus. Zubiri sublinha que na *relição* o homem está ‘*religado*’ formalmente no seu *ser* ao *poder do real*, apoiado no qual faz o seu *Eu*, a *relição* é, pois, questão do ‘*ser*’ do homem e do ‘*poder*’ das coisas, a *relição* é um momento da realidade pessoal enquanto esta faz o seu *ser*, o seu *Eu*. Na *relição* dá-se por parte do homem uma ‘*provação física*’ do *poder do real* que está ‘*nas*’ coisas reais, é então uma experiência manifestativa do *poder do real* e do *real em si mesmo*. O poder do real não é real senão fundado numa ‘*realidade-fundamento*’, na ‘*realidade absolutamente absoluta*’, com respeito à qual a realidade pessoal, feita com o poder do real, *religada* e ele, é uma realidade tão só relativamente absoluta. A pessoa humana encontra-se remetida a uma ‘*realidade-fundamento*’. O poder do real é Deus transcendente ‘*nas*’ coisas, e, sobretudo, na pessoa humana. Deus é presença formal nas coisas constituindo-as como realidades. Deus é presença fundante. Deus é realidade que está fundando as coisas e as pessoas mais especialmente. Deus é ‘*realitas fundamentalis*’. Deus está presente no homem, está fundamentando-o na *relição*. “*O homem é experiência de Deus*” (HD, 309). O homem na sua própria realidade pessoal está experienciando a realidade de Deus.

Deus é um ‘*dar-de-si*’ da realidade. Deus está presente no ‘*fundo*’ de todas as coisas de maneira contínua, constante e constitutiva. É a ‘*fontanalidade*’ de Deus. Quando o termo a quem se ‘*dá*’ Deus é uma pessoa — essência aberta — então a ‘*fontanalidade*’ adquire o carácter íntimo e profundo de ‘*doação*’. A trans-

condição de Deus 'nas' pessoas consiste em ser *doação*. A doação é uma relação interpessoal, em que a realidade de Deus constitui a realidade humana. Deus dá à pessoa a sua '*verdade real*' na sua tripla dimensão. A doação de Deus como verdade real é doação experiencial. Dizer que Deus é experiência do homem significa que está dando-se ao homem num dar-se que é experiência: a experiência segundo a qual o homem se constitui como tal. No facto de constituir-se o homem como uma pessoa, realidade relativamente absoluta, Deus dá-se como experienciável, como fundamento experiencial e experienciado. Quando Zubiri diz que '*Deus é experiência do homem*', não se trata de uma experiência posterior à realidade humana já constituída, mas é uma experiência na que o homem se constitui como tal.

A experiência de Deus pode adoptar ou revestir formas diversas. Deus dá-se de forma universal a todo o homem. Deus dá-se como absoluto experiencial em forma universal, em todas as pessoas humanas saibam ou não disso. Trata-se, concretamente, da experiência da *religação*. Deus também se dá em forma de *graça*, quando está presente nas pessoas em forma de doação constitutiva do seu relativo ser absoluto. É a graça entendida no sentido grego de *deificação* (NHD, 402). Finalmente existe o modo de doação mais íntimo: a presença da verdade real de Deus em pessoa. Zubiri alude, naturalmente, ao facto da encarnação de Cristo. Deus faz-se experiência em forma carnal, em actualidade humana. Cristo é Deus humanamente. É a deificação suprema de uma criatura.

Para Zubiri o homem tem e é experiência de Deus, é formalmente experiência de Deus. "*Deus não é a pessoa humana, mas a pessoa humana de alguma maneira é Deus: é Deus humanamente (...). 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 Deus*" (HD, 379). Deus não é uma '*realidade-objecto*'. A experiência de Deus não é a experiência de um objecto chamado Deus. A experiência de Deus não é um estado em que o homem está. A experiência de Deus, por parte do homem, consiste na experiência do estar fundamentado fundamentalmente na realidade de Deus. "*Fazer o meu ser fundamentalmente é como tenho experiência de Deus*" (HD, 326). Na experiência de Deus o que há é a experiência da realidade fontal e fundamentante de Deus na religação como ultimidade, como possibilidade última e como impelência suprema.

Na expressão de Zubiri, "*o homem é uma maneira finita de ser Deus*" (HD, 327). Esta finitude é experiencial. O homem é um modo experiencial de ser Deus. A experiência humana de cada um fazer-se pessoa é a experiência do absoluto, experiência de Deus. O homem é absoluto fazendo-se pessoa e constituindo-se como '*Eu*'. Ao constituir-se como '*Eu*' o homem tem e é formalmente experiência de Deus. Deus não é ente, nem causalidade eficiente primária, é realidade fundamental, é aquilo que está fundando e fazendo possível o absoluto do ser de cada homem. A experiência de Deus não é outra coisa senão a experiência do absoluto conseguido na constituição de cada ser, a experiência do homem estar fundado numa realidade fundante.

O modo radical de experiência de Deus é a '*vontade de verdade real*' (HD, 329). Esta vontade plasma-se num processo intelectualivo que abre o âmbito da '*fundamentalidade*' última. Este processo intelectualivo oferece ao homem distintas possibilidades de ser uma forma de realidade, no âmbito da realidade e da ultimidade real. Cada uma das formas que o homem adopta na sua opção, cada uma das formas do seu ser absoluto, são o termo de uma apropriação, de uma vontade constitutivamente optativa. A opção é a maneira real e concreta do homem ser livre, de ser absoluto, livre '*para*' ser justamente uma forma de realidade frente a toda a realidade.⁸³ A experiência de Deus de uma maneira radical e última é a experiência da liberdade humana. Liberdade, no sentido do homem se pertencer a si mesmo e não a outra realidade, é idêntico a ser pessoa (SH, 105-6). E se pessoa é a forma de realidade em que consiste o homem enquanto é uma realidade aberta, temos que é na abertura da realidade pessoal onde se fundamenta a liberdade. E se a liberdade está na raiz do relativo ser absoluto do homem, temos que o homem experienciando a liberdade está experienciando Deus. Zubiri refere ainda como modo de experiência de Deus a graça, entendida como presença de Deus no homem, e o exemplo supremo é a vida humana de Cristo.

Para Zubiri, entre Deus e o homem mantém-se uma distinção rigorosa enquanto realidades pessoais, mas esta distinção não é o mesmo que separação. O '*e*' copulativo estabelece a distinção mas não a separação, pois o *Eu*, enquanto *Eu*, não é formalmente o que é senão em e por Deus. O homem é experiência de Deus ; Deus é experiência do homem. Tal porém não anula a distinção real, que não é porém separação mas, pelo contrário, uma *implicação* formal. A unidade experiencial entre o homem '*e*' Deus é "*uma unidade de 'implicação' pessoal*" (HD, 352). A implicação entre o homem e Deus, como '*causalidade pessoal*' é '*tensão teologal*'. O homem e Deus constituem uma unidade interpessoal tensiva. Deus, realidade absoluta, está formalmente no homem fazendo com que o seu Eu, a sua realidade seja na realidade divina, sem ser a realidade divina. Dizer que o homem é uma experiência tensiva de Deus, é equivalente a dizer que o homem como realidade substantiva faz o seu ser absoluto em religação. O absoluto do homem é de carácter tensivo. Na sua religação ao poder do real, o homem está formalmente apoiado em Deus, fundado em Deus que é transcendente '*nas*' coisas. A religação é um apoio constituinte do homem como '*Eu*' em Deus. Este apoio é uma tensão. Nesta tensão consiste a '*essência teologal da religação*'. A essência da religação é a tensividade teologal entre o homem e Deus. A inquietude é a expressão humana e vivida da unidade tensiva entre o homem e Deus.

⁸³ Para X. Zubiri a liberdade possui distintos aspectos. Liberdade '*de*' consiste naquele momento do exercício das acções humanas em que o homem se liberta de inclinações, coacções. Trata-se de um sentido negativo de liberdade. O homem também possui liberdade '*para*' no sentido de estar livre para realizar-se, no sentido positivo da liberdade. Mas o momento constitutivo da liberdade em '*ser livre*', é a liberdade '*em*'. O homem é livre '*em*' a realidade enquanto tal. Trata-se do aspecto último e radical da liberdade, porque a liberdade '*de*' e a liberdade '*para*' correspondem a modos de exercitar a liberdade. Há uma coisa prévia que é o ser livre, anteriormente a todo o exercício da liberdade. É justamente a liberdade '*em*'. (Cfr. SH, pp.144-149; HD, p. 329-330).

A 'inquietude tensiva' é a forma concreta como o homem vive a constituição do seu ser, vive a religião à 'realidade absolutamente absoluta'. O homem, em definitivo, é uma realidade religada pessoalmente a Deus.

3.11. RELIGAÇÃO E RELIGIÃO

A índole do 'poder do real', enquanto fundado em Deus, é ser sede de Deus. O poder do real é 'deidade'. O homem tem a experiência da 'deidade' quando constrói o seu relativo ser absoluto. Todo o acto pessoal, por modesto que seja, na medida em que vai configurando estritamente a figura do ser pessoal do homem, constitui, em última instância, a experiência da 'deidade'. Daí que, para Zubiri, "O homem não tem experiência da deidade, mas é a experiência da deidade no seu ser substantivo" (PFHR, 53). A religião é a actualização do que fundamental e religadamente faz o homem ser; é a actualização do poder do real, isto é, da 'deidade'. Neste sentido, a religiosidade, em primeiro lugar, não é algo que se tem ou não se tem, mas é algo que constitutiva e formalmente pertence à estrutura da realidade pessoal, do *Eu* substantivo do homem enquanto tal. Em segundo lugar, a religião não é uma religião positiva, mas sem ela não haveria nenhuma religião positiva. É o que constitui o 'primórdium' esquemático de toda a religião positiva. Zubiri sustenta, porém, que só tomando no seu conjunto os três momentos do poder do real: ultimidade, possibilitação e impelência, que constituem verdadeiramente o poder da deidade, é que a religião se torna o 'primórdio' de toda a religião positiva.⁸⁴

O homem está constitutivamente religado ao poder do real e é levado religadamente à intelecção da realidade absolutamente absoluta, que é pessoal, una e transcendente. É a esta realidade pessoal, que aparece no 'fundo' de toda a realidade e, mais perceptivelmente, no 'fundo' da pessoa humana, que se entrega o homem. A entrega do homem a uma realidade pessoal enquanto verdadeira é formalmente a fé. A fé acontece em entrega. A religião ao poder do real, traduz-se, quando entrega por inteiro do homem, em religião. A entrega assim tomada é, para Zubiri, a 'religião'. A religião 'plasma-se' constitutiva e formalmente em religião. A 'plasmação' é a configuração da entrega do ser inteiro do homem pela fé. A religião leva por si mesma naturalmente à religião. Todo o homem tem uma certa experiência religiosa, pois toda a experiência humana é no fundo experiência religiosa. Não a uma determinada religião positiva. A atitude religiosa não é uma atitude mais na vida, mas é a atitude radical e fundamental com que se podem viver todos os factos e processos na vida. A religião consiste em viver todos os actos da vida dentro da dimensão da entrega à divindade, numa fé.⁸⁵

⁸⁴ X. Zubiri considera que se se toma, por exemplo, só o momento de ultimidade do poder da deidade, não se pode obter a base de nenhuma religião positiva, e exemplifica que o 'theos' de Aristóteles, motor imóvel e acto puro, não serviu jamais para fundar uma religião. (Cfr. X. Zubiri, PFHR, p. 55)

⁸⁵ A religião como 'corpó', como 'instituição', envolve um conceito, uma série de ideias acerca da divindade, uma teologia. Além disso, possui uma mundologia, visão do mundo desde Deus, que

O homem constrói o seu *ser* não só individual e socialmente mas, também, historicamente. É a experiência histórica a que outorga o perfil final à religação do homem. “*A história é constitutivamente experiência*” (HD, 338). A história é experiência da realidade, e, portanto, a história implica uma experiência de Deus. A história das religiões presentes, passadas e futuras não revela senão modos de experienciar a ‘*deidade*’, as coisas como religadas à presença de Deus que as constitui formalmente. A história das religiões foi, segundo Zubiri, o lento e progressivo caminho pelo que o homem foi actualizando ante a sua mente as complexas dimensões que possui o poder da ‘*deidade*’. A história das religiões revela as formas progressivamente crescentes, e nunca totalmente erróneas, do que é a ‘*deidade*’ (PFHR, 43-52). A figura da ‘*deidade*’ não está esgotada na vida e na história transcorrida até hoje. Não é em vão que a história consiste formalmente em ser um processo de capacitação e ao ser a realidade humana uma realidade aberta e inacabada e o seu conhecimento da realidade progressivo e aberto, o homem estará sempre aberto na sua realização a experienciar novas formas de ‘*deidade*’, já que a história é constitutivamente penúltima.

A diversidade do pensar religioso é devida, antes de tudo, ao enriquecimento progressivo da ideia da divindade e do poder do real (PFHR, 129-133). Não é de estranhar que o homem, no seu caminho para a divindade, se encontre embarcado em rotas diferentes. Historicamente estas rotas foram essencialmente três: *politeísmo*, *panteísmo* e *monoteísmo*. O politeísmo é a via do ‘*para*’ em sentido da *dispersão*. Projecta distintos aspectos do poder do real sobre entidades reais diferentes. A ‘*panteonidade*’ dos deuses está fundada na funcionalidade complexa do poder do real. O panteísmo é a via, não da dispersão, como é o politeísmo, mas da *imanência*. Consiste em pensar que o poder do real como organismo funcional reside em algo que pertence ao todo da realidade. A terceira via, a via da *transcendência*, o monoteísmo, sem negar nenhuma das dimensões do poder do real considera a divindade como uma, pessoal e transcendental.⁸⁶ A diversidade destas vias e a diversidade destas ideias de Deus é a ‘*difracção*’ da realidade de Deus no seio do espírito humano, através dos caracteres deste espírito humano.

Deus dá-se ao homem na sociedade e na história. Hegel diz que Deus, enquanto Razão Absoluta, desenvolve-se em forma dialéctica como razão da sociedade e da história. Para Hegel a história é uma Teodiceia, uma presença da razão divina. Zubiri, em confronto com Hegel, diz que Deus dá-se em forma experiencial de verdade real e não em forma de razão dialéctica (HD, 321). A história, enquanto ‘*provação física de Deus*’, enquanto experiência de Deus, é a essência da história das religiões. “*A história das religiões não é um catálogo*

implica uma visão da origem radical e fundamental de todas as coisas - uma *cosmogonia*- , uma visão da unidade dos homens com respeito a Deus - *ecclesiologia*- e uma visão da realidade futura - uma *escatologia* . Todos estes componentes da religião como ‘*corpo*’ estão estatuidos na *tradição* (Cfr. X. Zubiri, PFHR, pp. 95-110).

⁸⁶ Sobre a justificação do monoteísmo por X. Zubiri, pode ver-se, HD, pp. 115-164. Zubiri considera o politeísmo e o panteísmo ‘*aberrações*’, não no sentido comum do termo, mas no sentido de ‘*vias circundantes*’ para chegar a Deus.

ou museu de formas coexistentes e sucessivas de religião. Porque aquela experiência é, a meu modo de ver, 'experiência' em 'tactemento'. Portanto, penso que 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" (HD, 380). A experiência do absoluto é, pois, além de individual, uma descoberta colectiva, social. Zubiri diz que essa experiência "não é atributo do homem, mas dos homens na sua concreção", dando como exemplo a experiência do povo de Israel, para o qual Deus se dá em verdade real num pacto (*berith*). É a forma de verdade real na sua dimensão de 'fidelidade'.

Se o homem pode ter uma 'religião' e é capaz de 'revelação', é, segundo Zubiri, porque consiste numa 'religação'.

4. CONCLUSÃO

Um dos males seculares da filosofia, desde os tempos de Parménides e da teologia natural, foi ter-se aproximado de Deus por uma via conceptual, fazendo de Ele o que Zubiri chama uma 'realidade-objecto', e ter posto o seu empenho na tentativa de alcançar vias de 'demonstração' da sua existência. Resulta inadequado, para Zubiri, levar o tema de Deus por esta via epistemológica.⁸⁷ Zubiri pensa, pelo contrário, que Deus, a ser alguma coisa, não é uma 'realidade-objecto', mas o que ele chama de 'realidade-fundamento'.

Paul Tillich, no seu livro 'Theology of Culture', sustenta um ponto de vista próximo do de Zubiri, ao pôr em contraste dois tipos de filosofia da religião, que descreve como cosmológico e ontológico.⁸⁸ O primeiro, associado à filosofia tomista, considera Deus como um 'ser exterior', a ser alcançado somente no fim de um longo e perigoso processo de inferências; encontrá-lo representa encontrar um Estranho. A aproximação ontológica, associada à filosofia de Santo Agostinho, tem como base que Deus já está presente no homem como 'fundamento' do seu próprio ser.⁸⁹ Deus identifica-se com o 'fundo' do ser do homem.⁹⁰ Deus não é Outro, não é um objecto que podemos conhecer ou não, mas é um ser em si mesmo, de que o homem participa pelo facto real de existir. O que ressalta do ponto de vista de P. Tillich é a supressão da dicotomia sujeito-objecto e a defesa

⁸⁷ Realmente entre os caracteres da estrutura da consciência ocidental, oriunda da Grécia, está o proceder no seu conhecimento acerca de Deus, assim como noutros sectores do conhecimento, por conceitos e raciocínios diferenciais, segundo uma razão analítico-filosófica.

⁸⁸ Paul Tillich, 'The two types of Philosophy of Religion' in *Theology of Culture*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1959. Reeditado em John Hick, org., *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1964

⁸⁹ A concepção de Deus-no-fundo dos seres está bem de acordo com o pensamento agustiniano - 'Deus intimior intimo meo'.

⁹⁰ O teólogo bíblico John A. T. Robinson, na sua obra (SCM, Press, London, 1963) pretendendo ultrapassar as concepções de Deus acima ou fora do mundo, criticando o sobrenaturalismo dualista, desenvolve na linha de Tillich e Bonhoeffer a concepção de Deus no 'fundo' do ser, no coração da vida, em vez da concepção de Deus nas alturas. Trata-se de Deus como 'fundo' e 'fonte' da existência do homem, de Deus como Amor, última 'verdade e realidade' do fundo do ser do homem.

da identidade do homem com Deus como 'fundamento' do seu ser.⁹¹ Para Zubiri, Deus sendo 'outro' que o homem, é o mais 'íntimo' do homem, pois é, justamente, o que o constitui como '*ser relativamente absoluto*'. É a '*mútua habitação*' entre Deus e o homem.

Zubiri considera Deus como '*fundamento*' ao que, ao existir, o homem está '*religado*'. O filósofo espanhol, no seu itinerário para Deus, dá-se conta de que não é suficiente o modo de intelecção grega onde o objecto se apreende de forma videncial, de acordo com uma filosofia do '*eidós*', da figura, da imagem, da ideia, da representação da realidade. Frente às vias demonstrativas da '*onto-teologia*', puramente idealistas, propõe a '*via da religação*', para ele a única verdadeiramente real. O que o '*fenómeno da religação*' faz é situar-nos ante a '*fundamentalidade*', não ante a '*realidade-objecto*'. Pretende, assim, acercar-se a Deus desde a análise de uma experiência humana privilegiada, desde a '*religação*' como atitude radical da pessoa. A religação é, para Zubiri, a categoria determinante da identidade humana. O homem está '*religado*' à realidade, já que esta se impõe como '*última, possibilitante e impelente*'. A experiência deste '*poder do real*', que é um facto, é a experiência do fundamento da realidade, a experiência fundamental que possui todo o homem, seja teísta, agnóstico, etc. As divergências começam na hora de discernir intelectualmente e optar volitivamente ante esse fundamento.

A originalidade do pensamento de Zubiri acerca de Deus consiste em fazer de Deus um constituinte do homem enquanto '*ser-em-Deus*'. Daí a consciência da '*religação*' como atitude radical do ser humano. Por isso, a questão acerca de Deus retrocede à questão mesma do homem. A possibilidade filosófica do problema de Deus estriba no descobrimento da dimensão '*teologal*' do homem.⁹² O homem tem experiência da realidade como poder e esta experiência é a experiência radical da pessoa. Nesta experiência o '*poder do real*' apodera-se do homem: ao '*facto*' deste apoderamento dá-lhe, Zubiri, o nome de '*religação*'. Nela o homem faz '*provação física*' do que é o '*poder do real*'. Nesta experiência manifesta-se o carácter enigmático do '*poder do real*' e o problematismo da vida do homem. Esta experiência radical '*lança*' o homem na procura do '*fundamento*'. O decisivo está na resposta que o homem dá ao enigma da experiência da realidade como '*poder do real*': '*factualidade*' ou '*fundamentalidade*'. O homem pode livremente suspender a procura da '*fundamentalidade*', reduzindo a '*realidade-fundamento*' a '*realidade-objecto*'. Uma opção conduz ao problema de Deus, a outra conduz ao ateísmo e ao niilismo. Esta última é a experiência contemporânea: renúncia radical ao fundamento, imersão na facticidade, cansaço do absoluto. É o pragmatismo niilista como horizonte cultural.

Para Zubiri, não é necessário '*sair do mundo*' para chegar a Deus, mas, pelo contrário, entrar mais nele, chegando até ao seu '*fundo*'. É que Deus, para Zubiri,

⁹¹ Cfr. John Hick, *Filosofia da Religião*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1970, pp. 95-97.

⁹² Para E. Schillebeeckx, em virtude da evolução semântica da palavra teológico, o adjectivo próprio da '*intersubjectividade com Deus*' é o adjectivo teologal. (Cfr. E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*, Matthias-Grunewald Edit., Mainz, 1964, p. 26).

não é transcendente 'às' coisas mas transcendente 'nas' coisas, está no 'fundo' das coisas e, de modo especial, nas pessoas como seu 'fundamento'. Deus é um constitutivo do homem enquanto 'ser-em-Deus'. Na experiência das coisas e da constituição do seu *ser*, do seu *Eu*, o homem tem a experiência fundamental de Deus. Ao realizar-se como *pessoa*, Deus aparece ao homem como o 'fundamento' do fundamento da sua vida. Também P. Tillich indicou na *realização* o 'lugar antropológico' donde brota, no seio da experiência humana, a experiência do divino.⁹³ A vida do homem tece-se na experiência com e das coisas, e como esta experiência é em si experiência de Deus, resulta que a vida de todo o homem é, de algum modo, uma contínua experiência de Deus. Quer isto dizer, que o Deus real de cada pessoa não é um conceito ou o resultado de um raciocínio demonstrativo, mas a própria vida do homem. Fazendo a sua vida, configurando-a, o homem configura ou desconfigura Deus nele. A 'relação' do homem com Deus não pode ficar por uma mera 'consideração' teórica mas é uma 'intimação' vital. O homem é tocado, é atingido na totalidade do seu *ser* por uma realidade e actualidade, trata-se, pois, de uma experiência essencial e única. A 'marcha' de Zubiri para Deus não é puramente especulativa mas experiencial. A vida do homem, segundo Zubiri, é sempre e formalmente 'experiência de Deus'.

A 'religação' é a dimensão constitutiva do existente humano. É na *existência* que acontece precisamente a descoberta do tema de Deus. O homem, desde a sua 'implantação' no ser, adquire e ganha consciência da realidade como fundamento último do poder que o impulsiona à sua configuração pessoal, isto é, como impulso para se fazer. Zubiri mais do que pretender 'demonstrar' a existência de Deus, pretende 'descobrir' o momento ontológico em que surge o problema de Deus e determinar o horizonte em que está colocado. Não é um processo demonstrativo mas 'mostrativo'.

Ora, o problema de Deus tem de colocar-se, todo o homem o tem já colocado, pelo mero facto de experimentar-se 'fundado', por encontrar-se 'implantado' na existência.⁹⁴ Zubiri dá primazia não ao processo formal da 'marcha' para Deus, desencadeado pelo facto da 'religação' e da sua apreensão, mas ao processo real.⁹⁵ Este último consiste em que o homem vai fazendo a sua vida desde a realidade, e, por isso, também desde o 'fundamento' da realidade. Seja teísta, agnóstico ou ateu, a vida do homem faz-se desde o fundamento, e, por consequência, a realidade pessoal que é cada homem é a configuração ou desfiguração do

⁹³ Ver sobre o teólogo alemão emigrado para a América por causa do nazismo, Eusebio Colomer, S. J., *A Morte de Deus (Dios Vivo o Muerto)*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1972, pp. 20-30.

⁹⁴ Se se tem em perspectiva o que implica ser pessoa e realizar-se como tal, o difícil, para X. Zubiri, não é descobrir Deus mas encobri-lo, pois para aceder a Deus o homem não precisa de sair de si, perder-se, alienar-se, mas tão só realizar-se em diálogo comprometido com o 'mundo'; para ir a Deus, Zubiri apoia-se na vida pessoal do homem e na experiência que este faz da realidade e do poder da mesma. Todos se colocam o problema de Deus no sentido atrás exposto.

⁹⁵ O caminho que X. Zubiri empreende na *justificação intelectual de Deus*, partiu de uma realidade firme, imediata, iconcussa. Deste modo, Zubiri afasta-se do perigo a que todo o desenvolvimento da justificação não seja pura teoria, partindo da 'religação' como um facto radical e não como uma interpretação.

'fundamento' no homem. A configuração do fundamento em cada homem, e, portanto, a configuração de Deus, não é questão conceptiva mas real. O Deus de cada pessoa não se identifica com a 'ideia' que essa pessoa tem de Deus, mas com a figura real do fundamento que cada um vai construindo na sua pessoa no transcorrer da sua vida. O problema de Deus, diz repetidas vezes Zubiri, não é diferente do problema do homem, e vice-versa. Fazendo a sua vida, o homem configura o fundamento em si, de modo que a vida de todo o homem é, em última instância, figura positiva ou negativa do fundamento, configuração ou desconfiguração da 'deidade'.

Para Zubiri, a religação é a experiência 'fundamental' da vida de todo o homem. Zubiri contribuiu assim decididamente para o alargamento do conceito de experiência, e como tal libertou as relações reprimidas pelo império exclusivo da visão científica e recuperou a abertura do 'ser-no-mundo', do homem, aos outros e a Deus. O último e supremo não é a substância, mas a relação. Ser e ser-em-relação identificam-se. Como diz Walter Kasper, "*Nem a antiga substância nem o sujeito moderno representam a realidade última, pois só a relação é a categoria original do real*", e o homem também não é "*nem um ser-em-si (substância) autárquico nem um ser-para-si (sujeito) individual, mas ser a partir de Deus e na relação a Deus, a partir dos outros homens e com referência a eles: ele só vive de modo humano nas relações Eu-Tu-Nós*".⁹⁶ Ser pessoa consiste em sê-lo 'com'. O homem compreende-se como pessoa referido a si e aberto aos outros, ao mundo e à transcendência. *Ser-com-Deus* não é uma adição, é a constituição originária e primeira; é relação, vinculação ou encontro misterioso, constitutivo e determinante do ser do homem. O *Eu* não é uma realidade isolável, não é um enclave. À metafísica da substância contrapõe-se uma metafísica da relação. Zubiri vence, com a 'religação', o problema da insularidade do homem, da consciência, a que a modernidade o conduziu — egologia transcendental. A investigação clássica sobre o ser admitiu a transcendência ou a imanência, não a proximidade. Ora, a alteridade de Deus não significa separação. A intimidade com Deus cresce com a diferença. A união não confunde, mas diferencia, como sublinhou Teilhard de Chardin. É impossível a 'intimidade', a 'comunhão', a 'compenetração', a 'doação', a 'entrega', o 'amor' sem a diferença.

Sob o nome de 'religação', Zubiri acabou por investigar e mostrar o problema da relação na essência da pessoa humana. A pessoa é o ser do homem, uno e incomunicável mas simultaneamente a viver 'com as coisas, com os demais e conosco mesmos'. Para Zubiri, o 'com' não é uma simples justaposição da pessoa e da vida: o 'com' é um dos caracteres ontológicos formais da pessoa humana enquanto tal. A profundidade do ser humano não é egóide e fechada sobre si mesma mas relacional. A dimensão 'religacional', relacional, da existência humana, vínculo originário, essencial e constitutivo, que *religa*, relaciona, cada homem ao mundo e aos outros e, por estes, ao '*poder do real*', à '*deidade*', ao

⁹⁶ Walter Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Trad. (Brescia, 1984), p. 387, citado por Anselmo Borges, '*Sobre a questão do Outro: Conflito e Eiticidade*', em *Nós e os Outros*, Revista Igreja e Missão, 149/50, (1990), p. 205.

mistério em que tudo mergulha, está situada no cerne mais profundo do homem. Tal dimensão do '*homo religatus*' pode ser reprimida, olvidada, obstaculizada, distorcida, sentida até como dimensão ausente, mas, como refere Miguel B. Pereira, "*jamais radicalmente eliminada do ser que somos, sob pena do nosso total aniquilamento*".⁹⁷ Há uma real experiência de uma *vinculação* incondicional vivida na '*profundidade*' da existência humana e na referência a uma realidade transcendente '*nas*' coisas e '*nos*' homens, isto é '*no*' mundo. Aliás, na repressão e recalçamento desta dimensão originária vai-se urdindo a ruptura esquizofrénica do '*homo divisus*', bem patente na crise geral de sentido deste fim de século.

Para Zubiri, o homem está aberto às coisas e às pessoas numa dimensão de horizontalidade, mas o seu pensamento não morre aí; o homem está aberto também a Deus, mediante a '*religação*', numa dimensão de verticalidade. O homem constitui-se como homem na sua '*abertura*' a Deus. O homem é uma realidade essencialmente teológica. O homem vive-se metafisicamente como abertura referencial a Deus. Trata-se de uma experiência originária, anterior a qualquer experiência de uma religião concreta, como é, por exemplo, o cristianismo. O homem experimenta-se como '*ser religioso*', '*religado*' à absoluta '*ultimidade*' do real, que Zubiri chama *Deus*. Deus é medular, central, na vida do homem, porque Deus é a força que impulsiona o homem para a realização, a configuração do seu ser substantivo, para que a sua vida não se malogre e possa realizar-se como homem. A realização do homem deve chamar-se '*experiência teologal*' e teológica.

Em suma, em Zubiri o conceito de '*religação*' nasce da profunda convicção de que morreu o Deus do discurso metafísico tradicional, Deus dominado pelas categorias metafísicas, ídolo criado pela subjectividade humana; nasce da profunda convicção de que é necessário superar uma teodiceia do sujeito solitário que impede a possibilidade de outras liberdades; nasce da profunda convicção de que é urgente vencer a concepção de um Deus infinitamente distante, absolutamente estranho e completamente Outro. Em Zubiri, Deus não é pensado segundo o modelo coisista mas da liberdade, não sendo já '*essência suprema*', '*substância infinita*', '*causa-primeira*', '*motor imóvel*', '*res infinita*', como pensou a *onto-teologia*, contrariando a concepção bíblica de Deus. Zubiri, como também P. Tillich, pretendeu superar a '*má teologia*' da *onto-teologia*, essa concepção da '*alteridade*' de Deus que leva a pensá-lo como um ser entre os seres e, consequentemente, a pensar também a relação do homem com Deus dentro da relação sujeito-objecto. Se nem toda a teologia concebeu a '*alteridade*' de Deus dentro deste esquema coisista⁹⁸, Zubiri e Tillich quiseram pôr em relevo a

⁹⁷ Miguel B. Pereira, '*Filosofia e Crise Actual de Sentido-1*', Separata de *Tradição e Crise-1*, Faculdade de Letras, Coimbra, 1986, p. 17.

⁹⁸ Eusebi Colomer faz notar que não se trata só de S. Tomás de Aquino, para quem Deus não é um ente entre os entes, nem sequer o Ente Superior, senão o *Ipsum Esse*, o Ser mesmo na sua plenitude e auto-subsistência infinitas, mas de uma linha teológica nunca de todo interrompida⁹⁷ que teve suficiente consciência da Transcendência infinita e, ao mesmo tempo, omnipresente e

exigência de pensar em *Deus como Deus*, isto é, não como um ser mais entre os seres, ainda que seja o ser supremo, mas como o *fundamento último, transcendentemente presente em todo o ser*. A relação com Deus converte-se em Zubiri em 'religação' e em Tillich em relação 'inter-pessoal', 'intrapessoal' e 'transpessoal'. O '*Deus dos filósofos*', a que se referiu Pascal, foi construído segundo um modelo objectivista e não coincide de modo algum com o Deus como plenitude misteriosa de liberdade infinita, com o '*Deus-fundamento*' de Xavier Zubiri. Para o pensador espanhol, Deus não é como um tirano invencível, como o ser em contraste com o qual todos os restantes seres carecem de liberdade e subjectividade, contra o qual Nietzsche e Sartre dirigiram as suas críticas, mas:

O Deus de Xavier era um Deus
 todo amor e todo compreensão.
 Um Deus criador e que, além disso,
 permanece connosco e **em nós**.

(Carmen Castro de Zubiri)

omniabarcadora de Deus, para pretender encerrá-lo em qualquer esquema objectivo-conceptual humano (S. Agostinho repetia: *Si comprehendis, non est Deus*) ou para conceber a relação do homem com Deus nos termos coexistentes de duas realidades adequadamente distintas (Nicolau de Cusa chamava a Deus *Non-Aliud*, o 'Não-Outro' absoluto que, perante a oposição relativa, intramundana, do um e do outro, está presente, transcendentemente, em tudo como o absolutamente 'Não-Outro'). (Cfr. E. Colomer, *A Morte de Deus*, pp. 28-29).