

**Valeriano dos Santos Costa (ed.)  
Giovani Meinhardt, José Aguiar Nobre,  
Matheus da Silva Bernardes (coed.)**



**I Colóquio Filosófico-teológico  
Xavier Zubiri: Interfaces – ANAIS**



**2021**

**I Colóquio Filosófico-teológico**  
**Xavier Zubiri: Interfaces – ANAIS**

**FICHA CATALOGRÁFICA**

**I Colóquio Filosófico-teológico Xavier Zubiri: Interfaces – Anais**

Editor: Valeriano dos Santos Costa

Coeditores. Giovani Meinhardt, José Aguiar Nobre, Matheus da Silva Bernardes  
São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2021.

Recurso online: PDF (194 p.) Bibliografia.

Realização: Grupo de Pesquisa Teologia Litúrgica e Inteligência Senciente  
Faculdade de Teologia – PUC-SP.

Evento online realizado de 06 a 07 de outubro de 2021.

**ISBN 978-85-60453-58-0**

1. Teologia filosófica - Congressos. 2. Zubiri, Xavier, 1898-1983 - Crítica e interpretação. 3. Filosofia. 4. Senciente. I. Costa, Valeriano dos Santos. II. Meinhardt, Giovani. III. Nobre, José Aguiar. VI. Bernardes, Matheus da Silva. V. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CDD 230.01 230.06 Bibliotecária: Jilda Marina do Nascimento – CRB 8ª/9146

*Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.*

**I Colóquio Filosófico-teológico**  
**Xavier Zubiri: Interfaces – ANAIS**

**ÍNDICE**

<b>Apresentação</b> .....	4
<b>Justificativa</b> .....	5
<b>Objetivos do colóquio</b> .....	6
<b>Metodologia</b> .....	6
<b>Programação e comitês científico e de organização</b> .....	7
<b>Conferências e Painel</b> .....	8
Conferência: Las realidades en el curso “Filosofía primera” de X. Zubiri <i>Prof. Dr. Afonso García Nuño</i> .....	9
Painel: Razón impura y Reología <i>Prof. Dr. Diego Gracia Guillén e Prof. Dr. Carlos Sierra Lechuga</i> .....	23
Conferência: El hecho religioso en Xavier <i>Prof. Ms. Ángel González</i> .....	39
Conferência: Lo real y lo humano imbricados... Žižek y Zubiri contra Miller <i>Prof. Dr. Ricardo Espinoza Lolas</i> .....	65
<b>Comunicações de pesquisa</b> .....	69
Liturgia e Arte – Uma Síntese de Elementos Artísticos para o Encontro Revelador do Mistério Salvífico de Deus – <i>David Bruno Narcizo</i> .....	70
O teologal e o teológico em Zubiri <i>Joathas Soares Bello</i> .....	80
Bibliografia brasileira sobre Xavier Zubiri <i>José Fernández Tejada</i> .....	90
Mística e liturgia: no horizonte da metafísica zubiriana <i>Jucilei Lima da Silva</i> .....	115
Infinito para além do fato religioso em Xavier Zubiri (1898-1983) <i>Maciel Pinheiro e Oswaldo Pessoa Jr.</i> .....	122
O promissor campo da criatividade senciente <i>Marcelo Alessandro Fernandes</i> .....	130
O tipo próprio de unidade entre Deus “e” o ser humano em Xavier Zubiri <i>Marcos Vieira das Neves</i> .....	156
A categoria práxis, segundo X. Zubiri, e a Teologia latino-americana da Libertação <i>Matheus da Silva Bernardes</i> .....	163
O caráter social da liturgia: a celebração eucarística a partir da realidade <i>Rodrigo José Arnoso Santos</i> .....	174
A Crítica da inteligência de Xavier Zubiri <i>Saldanha Alves Braga</i> .....	184

## I Colóquio Filosófico-teológico

### Xavier Zubiri: Interfaces

#### APRESENTAÇÃO

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

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

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

De 1940 a 1942, assume a cátedra de Filosofia de Universidade de Barcelona, contudo será em Madri e, mais exatamente, a partir de 1945 desenvolverá sua terceira e última etapa intelectual: a etapa metafísica, cujo foco principal será a realidade, sua estrutura, suas dimensões e formas. O autor desenvolverá, até o ano de 1976, uma intensa atividade

ministrando cursos particulares fora do âmbito acadêmico; a partir de 1977, o autor dedicará à produção bibliográfica que apresentará a riqueza de seu pensamento maduro: *Inteligência e Realidade* (1980), *Inteligência e Logos* (1982), *Inteligência e Razão* (1983); ainda estava trabalhando naquela que seria sua obra mais madura *O homem e Deus*, quando vem a falecer repentinamente em 21 de setembro de 1983.

Entretanto, seu legado não se viu interrompido: a *Fundación Xavier Zubiri* tem se dedicado intensamente na publicação de seus textos, assim na preservação e aprofundamento de seu pensamento. Alguns de seus títulos póstumos são: *Sobre o homem*; *Os problemas fundamentais da metafísica ocidental*; *A estrutura dinâmica da realidade*; *Sobre a realidade*; *Sobre o sentimento e a volição*; *Espaço, tempo, matéria*; *O problema teológico do homem: o cristianismo*; *O problema histórico das religiões*; *O homem e a verdade*. Além do mais, a *Fundación*, unida aos diversos círculos zubirianos espalhados por diversos países, promove congressos internacionais sobre X. Zubiri e o realismo: Madri (1993), San Salvador (2005), Valparaíso (2010), Morelia (2014), Bari (2019). O próximo congresso internacional está previsto para São Paulo (2022). Precisamente, por essa razão, realizar-se-á, entre os dias 06 e 07 de outubro de 2021, o I Colóquio Filosófico-Teológico – Xavier Zubiri: Interfaces.

## JUSTIFICATIVA

Ainda que X. Zubiri goze de grande reconhecimento em diversas partes do mundo, no Brasil é pouco conhecido. Uma das possíveis razões para isso seja o fato de que muitas vezes se considere os escritos zubirianos mais teológicos que filosóficos, no entanto essa consideração é um grave erro. Mesmo que tenha sido sacerdote católico e que diversos títulos de seus livros tragam a palavra “Deus”, X. Zubiri é um filósofo. Todo seu trabalho docente e ministrando cursos particulares girou em torno da forma correta de inteligir a realidade: a inteligência senciente ocupa o centro do processo de apreensão e intelecção da realidade.

O autor se afasta, assim, das tendências idealistas não raras nos esquemas filosóficos do século XX, tampouco cai no realismo ingênuo da Neoescolástica do século XIX. Não se trata do conceito, da estrutura do sujeito ou do ser, o decisivo é a realidade. Com essa última afirmação, é possível constatar que a Filosofia zubiriana pode contribuir enormemente para o debate contemporâneo, sobretudo quando a realidade e sua verdade são tantas vezes mascaradas pela ideologia; ainda que seja mais afim com as ciências humanas, a interface de seu

pensamento com os diversos campos do saber promoverá grande enriquecimento para o quefazer de alunos de pós-graduação e pesquisadores.

## **OBJETIVOS DO COLÓQUIO**

### **Objetivo geral**

Aprofundar o pensamento filosófico de X. Zubiri e suas contribuições para o quefazer teológico e das demais áreas do saber, reconhecendo que o realismo zubiriano tem muito a oferecer à academia, sobretudo a partir da novidade de sua noologia pela inteligência senciente.

### **Objetivos específicos**

1. Divulgar o pensamento zubiriano no Brasil, uma vez que o autor é considerado por diversos pesquisadores o maior pensador hispano do século XX e sua reflexão pode enriquecer os mais variados campos do saber.

2. Analisar a aplicabilidade das categorias filosóficas zubirianas, especialmente o estudo da inteligência senciente, para a sustentação do discurso teológico-sistemático hodierno.

3. Partilhar o conhecimento e as pesquisas de especialistas, brasileiros e estrangeiros, na Filosofia de Xavier Zubiri.

4. Estreitar as relações com a *Fundación Xavier Zubiri*, Madri/ Espanha, dedicada exclusivamente ao aprofundamento e à pesquisa do pensamento do autor.

## **METODOLOGIA**

O Colóquio contará com conferências e painéis, que orientarão a reflexão, e comunicações de pesquisadores e alunos de diversas instituições. Essas atividades apontarão perspectivas para a integração da Filosofia de X. Zubiri na atividade científica.

## **PROGRAMAÇÃO**

### **06 de outubro de 2021**

14h: Abertura.

14h10: Primeira conferência – As realidades no curso “Filosofia primeira” de X. Zubiri – Prof. Dr. Alfonso García-Nuño (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madri, Espanha).

15h30: Intervalo.

15h45: Paineis – Razão impura e reologia – Diego Gracia (Universidad Complutense e Fundación Xavier Zubiri, Madri, Espanha) e Carlos Sierra-Lechuga (Filosofia Fundamental, Espanha).

17h: Encerramento das atividades do primeiro dia.

### **07 de outubro de 2021**

10h30: Comunicações de pesquisa (plataforma TEAMS)

14h: Abertura.

14h10: Segunda conferência – Homem, experiência de Deus – Prof. Me. Ángel González Pérez (Fundación Xavier Zubiri, Madri/ Espanha).

15h30: Apresentação do livro “X. Zubiri: Interfaces” (Prof. Dr. Valeriano dos Santos Costa – PUC-SP).

Intervalo.

15h45: Terceira conferência – A realidade e nós a partir da inteligência senciente de X. Zubiri – Prof. Dr. Ricardo Espinoza Lolas (PUC-Valparaíso/ Chile).

17h: Encerramento das atividades do segundo dia e do I Colóquio Filosófico-Teológico Xavier Zubiri 2021.

## **COMITÊ CIENTÍFICO**

Prof. Dr. Pedro Kuniharu Iwashita (ITESP e PUC-SP)

Prof. Dr. Sidnei Fernandes Lima (PUC-SP)

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

## **COMITÊ DE ORGANIZAÇÃO**

Prof. Dr. Giovani Meinhardt (Instituto Ivoti/ RS)

Prof. Ms. João José Bezerra (FAJOPA)

Prof. Dr. José Aguiar Nobre (PUC-SP)

Prof. Dr. Marcelo Furlin (UMESP)

Ms. Marcos Vieira das Neves (PUC-SP)

Prof. Ms. Matheus da Silva Bernardes (PUC-Campinas)

**06-07 de outubro de 2021**

Evento on-line

**I Colóquio Filosófico-teológico**  
**Xavier Zubiri: Interfaces – ANAIS**

**Conferências e painel**

**Grupo de pesquisa “Teologia Litúrgica e Inteligência Senciente”**  
**Faculdade de Teologia**

**PUC-SP**

**2021**



## Las realidades en el curso “Filosofía primera” de X. Zubiri

Alfonso García Nuño\*

Xavier Zubiri (1898-1983), entre 1952 y 1953, dictó un extenso curso de 35 lecciones, “Filosofía primera”<sup>1</sup>, parcialmente publicado recientemente. Su equidistancia en el tiempo de *Naturaleza, historia, Dios* (1944) y de *Sobre la esencia* (1962) hacen de él una piedra miliar para apreciar la maduración de su filosofía. En aquella dilatada exposición, desde una versión bastante amplia de la inteligencia sentiente, si bien aún falta de gestación y desarrollo, hasta la afirmación de la filosofía primera desde la realidad y no desde el ser, tocó las cuestiones que entonces consideraba más importantes en la metafísica. Nos centraremos sólo en dos: qué es eso de que haya realidad y en qué consiste esa realidad que hay. En el volumen que ha poco salió a la luz, se dieron a la imprenta solamente las dos primeras partes del curso. Como quiera que aquella que centra nuestra atención no forma parte de las mismas, en nuestra exposición, nos serviremos de la transcripción mecanográfica de las lecciones orales, con algunas correcciones a mano del mismo Zubiri, que custodia el Archivo de la Fundación Xavier Zubiri de Madrid (AXZ).

En aquel entonces, Zubiri hacía ver que la realidad tiene un carácter sintáctico<sup>2</sup>. Éste no es algo a lo que se llegue por especulación, sino que es un dato y algo físico<sup>3</sup>. De modo que ese carácter sintáctico está dado en la inteligencia sentiente, la cual tiene como término no objetos, sino la realidad misma. Así pues, la conexión que hay entre las cosas es real y efectiva.

En la inteligencia sentiente, por tanto, las cosas están presentes no siendo independientes unas de otras, no se nos dan aisladas. Entre ellas, “las dependencias pueden ser las más diversas, pero todas las cosas dependen unas de otras. Dependen entre sí, y ese carácter de dependencia lo expresamos diciendo que ‘están en conexión’” (060 09, 0021) y mundo<sup>4</sup> sería “la conexión física de todas las cosas en cuanto realidad” (060 09, 0023). Los distintos modos en que se

---

\* Profesor de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid. E-mail: [agn@sandamaso.es](mailto:agn@sandamaso.es)

<sup>1</sup> COROMINAS; VICENS, 2006, 569-573. Las fuentes de Zubiri publicadas se citarán conforme a las siguientes abreviaturas más la indicación de las páginas: *Estructura dinámica de la realidad* (EDR); *Escritos menores (1953-1983)* (EM); *Estructura de la metafísica* (EMT); *Espacio, tiempo, materia* (ETM); *El hombre y Dios* (HD); *Inteligencia y logos* (ILO); *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (IRE); *Sobre la esencia* (SE). Sin pretensión de exhaustividad ni de temas ni de fuentes, las referencias a estas obras tienen, en casi todos los casos, como finalidad indicar pasos relevantes donde se puede apreciar cómo en su filosofía madura aparecen, con no pocas modificaciones, algunas de las cuestiones que trató en “Filosofía primera”.

<sup>2</sup> AXZ, signatura 060 09, fol. 0014-47. En el cuerpo del texto, por economía de espacio, las citas del curso irán solamente con los números de signatura y folio separados por coma, sin más indicaciones.

<sup>3</sup> Zubiri hace un uso muy propio de “físico” (SE, 11-13): «Físico y real, en sentido estricto, son sinónimos» (SE, 12; IRE, 22).

<sup>4</sup> EM, 205-209; IRE, 121-122.

concrete dicha conexión no atañe a la metafísica, lo propio de ella sería esa física conectividad de las realidades en tanto que reales.

En relación a este carácter sintáctico, Zubiri hablará de respectividad<sup>5</sup>, “cada realidad es, lo que es, y, sin embargo, no es lo que es sino respectivamente a otra. (...) cada realidad no es ella en su carácter absoluto lo que es, más que respectivamente a las demás realidades” (060 09, 0033-34). Pero las cosas reales no solamente están orladas de esa conectividad, sino que también gozan de suficiencia e insuficiencia, pues lo que cada una es lo es en respectividad.

Ahora bien, la respectividad no es algo consecutivo a las realidades; ni la respectividad lo es al margen de las realidades ni nada es real si no lo es respectivamente: respectividad y realidades son congéneres. Sin embargo, Zubiri considera que la respectividad goza de anterioridad a las realidades respectivas.

En esta respectividad, tiene lugar la constitución de las cosas reales y la manifestación de las mismas. En virtud de la respectividad, las realidades tienen su propio “sí”, ese carácter sintáctico “es el que da el carácter de suyo a cada una” (060 09, 0049). Pues bien, respectivamente también se manifiesta todo lo que es cada realidad: “En el carácter sintáctico de la realidad tenemos, por un lado, el que esa sintáxis [sic] da el ‘sí’, y, además, cada una de las cosas da ‘de sí’. En esa doble dimensión es en lo que consiste, en la primera, la constitución de cada cosa, y en la segunda, la manifestación de ella” (060 09, 0049).

Al estar constituida cada realidad en respectividad, no solamente lo está el que sea en sí, sino, a la par, el ser diferente de las realidades a que es respectiva.

Aquello en que se constituye la realidad de cada una de las cosas, es ciertamente una realidad que le es propia a cada una de ellas, pero aquello precisamente en que cada una de ellas difiere de todas las demás. Lo que llamamos realidad de cada una de las cosas es algo precisamente ‘diferido’, esto es, el carácter sintáctico es aquello que da lugar precisamente a que, por una especie de dimensión diferencial y diferenciante, constituya cada una de las cosas en lo que ellas tienen de diferentes; toda realidad es constitutivamente ‘diferente’ (060 09, 0047-48).

Pues bien, en diferir unas cosas de otras, las realidades son determinadas entre las demás y ese “entre” es físico. Cada cosa es diferente determinadamente. Esta determinación no lo es por mera negación, es decir, por no tener unas propiedades. La determinación como negación es algo solamente de segunda intención y a Zubiri le interesa la realidad. La determinación es tener realmente unas propiedades y carecer de otras. Esto tiene un carácter positivo, “las carencias que una cosa tiene y la posesión de otras propiedades, ciertamente es limitación; pero precisamente en esa limitación estriba toda la fuerza que tiene cada cosa de ser lo que es” (060

---

<sup>5</sup> Esta cuestión la trató por extenso, en 1979, en su artículo “Respectividad de lo real” (EM,173-215).

09, 0052). Por otra parte, cada cosa está constituida y lo está teniendo unos supuestos. A esto lo llama Zubiri *substractum*<sup>6</sup>, entendiendo por tal “el supuesto inmediato de una realidad” (060 09, 0054). Pero además, las realidades se van constituyendo en respectividad y procesualmente; Zubiri señala que cualquier realidad está constituida “en ‘función’ de otras realidades y que precisamente en esa estructura funcional progrediente y procesual, se van constituyendo efectivamente las realidades” (060 09, 0058).

Considerando este triple carácter de limitación, sustractualidad y procesualidad, Zubiri se plantea las dos preguntas que nos hacíamos en torno a la realidad de cada cosa.

### 1 El hay de las realidades

La primera a la que sale al paso Zubiri es: qué es que haya realidad<sup>7</sup>. Ahora bien, no es una pregunta en que esté en cuestión el “hay”<sup>8</sup> de la realidad en su conjunto, sino que a Zubiri lo que le interesa es el “hay” de las realidades concretas, es decir, es una pregunta por el “hay” de una realidad y no por el de la realidad. Este problema no puede plantearse al margen de las realidades, las cuales lo son siempre en sintaxis con las otras realidades. De ahí que Zubiri considere que, para el problema que ahora aborda, haya de partirse de la inteligencia sentiente.

En primera aproximación, “‘hay realidad’ significa (...), en última instancia, que hay existente” (061 01, 0010). Lo cual le va a lanzar a la cuestión clásica sobre la distinción real o no entre esencia y existencia<sup>9</sup>. Ahora bien, a Zubiri le parece que tanto el *an sit* como el *quomodo sit* son cuestiones secundarias, pues son lógicas.

El hombre tiene que habérselas con todo su medio externo e interno bajo una forma concreta, que es justamente ‘forma de realidad’. Y esta realidad nos está dada constitutivamente en forma de impresión. Por esto, porque es impresión es sentiente, y porque lo es de realidad, es inteligencia. En la impresión de realidad es en donde tenemos que apelar como instancia suprema para resolver las dos cuestiones que nos hemos planteado antes: si hay realidad y cómo es la realidad (060 10, 0014).

Ambas preguntas vienen posibilitadas por algo anterior a ellas que, por un lado, es lo que fuerza a planteárselas, pero, por otro, es aquello que las sustenta y hace posible su respuesta. De ahí que, por importante que sea el logos, el punto de partida ha de ser la inteligencia sentiente. No se trata de que haya una primera impresión en la que estuviera dado el contenido sobre el cual recaería una segunda impresión, la propia de la que entonces llamaba forma de

<sup>6</sup> ETM, 475-482.

<sup>7</sup> AXZ, signatura 060 10, fols. 0008-67; AXZ, signatura 061 01, fols. 0002-0010.

<sup>8</sup> Con el paso del tiempo, el hay va a ir pasando cada vez más a un segundo plano (ILO, 349).

<sup>9</sup> SE, 467-473; EM, 194-195.

realidad<sup>10</sup>, que sería la impresión de realidad. En ésta, se dan a la par tanto el contenido como que haya realidad; esto es lo que nos fuerza a preguntarnos sobre que haya realidad. Son dos dimensiones inescindibles de toda realidad en impresión de realidad. A lo primero, tradicionalmente se lo ha llamado esencia y, a lo segundo, existencia: “Aquí se entiende por esencia, pura y simplemente, aquello que hay, y por existencia el haber mismo de aquello que hay pura y simplemente” (060 10, 0020).

Toda realidad, sin dejar de ser una, está articulada en esencia y existencia y “las dos cuestiones lógicas de si existe una cosa y (...) cómo es una cosa, arrancan constitutivamente de este carácter, en cierto modo dual, pero unitario, de la realidad, en virtud del cual decimos: toda realidad es existente y esencial” (060 10, 0023).

Esta dualidad no es la que habría entre lo que es y el ser. Éste, para Zubiri, es en aquel entonces la presentidad de lo real<sup>11</sup> y tiene una estructura genitiva, distinta de la de la realidad, el ser lo es siempre de lo real y no de lo que es, es decir, del contenido. Lo que ahora nos interesan son dos dimensiones constitutivas de lo real. Es un problema sobre la estructura real de lo real y no del modo en que pueda afirmarse judicativamente algo de un objeto. De ahí que la distinción entre esencia y existencia no sea tampoco un problema objetual. Pero tampoco lo es entre dos órdenes distintos, entre algo real y algo ideal. Tampoco es un problema entre lo posible y lo real, ya que no hay más esencia que la que realmente hay. Ni la existencia es un piélago que pudiera dar cabida a todas las cosas, pues no es simplemente un predicado lógico.

¿Qué significa para este color verde estar existiendo? Significa precisamente estar verdeando. Toda existencia es concretamente este modo real y efectivo, esta manera interna de existir. Lo otro es un falso logicismo. Pretender que la existencia es una especie de vaciedad, eso es, a su vez, la mayor de todas las vaciedades. Tan diversas como son las esencias, y por la misma razón, lo son las existencias; radicalmente, todas ellas (060 10, 0040).

Ni esencia ni existencia pueden pensarse al margen la una de la otra, lo real no es el resultado de la unión de ambas, sino que lo real es una unidad. Son dos dimensiones respectivas una a otra y no correlativas

Estas dos dimensiones, esencia y existencia, no son formalmente idénticas. Pero, a pesar de no ser formalmente idénticas, tampoco son disociables: cada una remite constitutivamente a la otra. Ninguna esencia, en el sentido de contenido de una realidad, es inteligible si no es referido precisamente al hecho de que tenga realidad. Si no, sería un mero objeto de pensamiento; pero, recíprocamente, ninguna existencia es efectivamente lo que es sino siendo precisamente tal o cual modo de existencia (061 01, 0003-4).

---

<sup>10</sup> IRE, 35-39, 54-60.

<sup>11</sup> Posteriormente el ser será actualidad de lo real en el mundo (EM, 213; IRE, 217-228).

De las dos, la existencia, no obstante, tiene primacía sobre la esencia. Esto no quiere decir que la esencia tenga carácter potencial. Pero ni es tampoco una tierra de nadie entre existencia e inexistencia ni es algo que tenga la existencia. La esencia es el “tal” de un existir concreto, es su talidad<sup>12</sup>, mientras que la actualidad de la talidad es esa existencia.

Actualidad y talidad son, pues, en este análisis dos momentos de una única realidad real, la cual es una y, además, única, y precisamente en esa interna articulación entre la talidad y la actualidad, estriba precisamente la limitación misma de lo real. Efectivamente, ninguna realidad es real sino siendo tal o cual, y, recíprocamente, su existir significa existir de tal o cual manera. Talidad y actualidad son, en su interna articulación, la expresión precisamente última y radical de la *limitación* de la realidad (060 10, 0047).

Zubiri se pregunta si la distinción entre esencia y existencia es real o de razón. Teniendo presente el debate entre tomistas y Suárez<sup>13</sup>, centra el problema en la limitación de la realidad.

En el fondo el problema que aquí se debate es el problema del carácter interno, internamente limitativo de la realidad. Para Santo Tomás, la realidad es limitada porque está compuesta de esencia y existencia. En cambio, Suárez dirá: La realidad es limitada, ella intrínsecamente y por sí misma. (...) y precisamente por esto, necesita de Dios para existir. Lo que llamamos distinción entre esencia y existencia, diría Suárez, es pura y simplemente los distintos aspectos que la limitación de una cosa, por su propia limitación, ofrece a la mente pensante, a la inteligencia que la considera. Es por esto, distinción de razón, con fundamente ‘in re’ (060 10, 0063-64)<sup>14</sup>.

Para Zubiri, lo mismo que para Suárez, no hay distinción real, sino de razón y el fundamento de la misma está ciertamente en la limitación, pero hay que buscarlo en la respectividad de las realidades.

El mero ‘estar entre’ otras cosas es precisamente lo que da a la realidad su carácter existente; el ‘cómo está’ entre las demás cosas, es lo que le da su carácter de esencia. La interna dualidad entre esencia y existencia es una dualidad que se establece desde un punto de vista meramente respectivo. Es el respecto en que una cosa está entre otras. Y, recíprocamente, en ese dualismo se expresa o, si se quiere, se actualiza la respectividad interna en cierto modo de la cosa consigo misma. Esa respectividad interna es justamente la que expresa el concepto de limitación (061 01, 0005-6).

Se trata de una articulación interna de la cosa consigo misma. Mientras que la existencia es inmediata actualidad de la esencia, ésta es la mediación interna y constitutiva del existir. Esto le lleva a Zubiri a plantearse si en todas las cosas reales, por la articulación de esencia y existencia, el existente tiene el mismo carácter. Con el paso del tiempo esto dará lugar a hablar de distintos modos y tipos de realidad.

<sup>12</sup> La talidad será posteriormente el contenido que, en virtud de la transcendentalidad de la formalidad de realidad, es talidad (SE, 357-371; EMT, 163-165; 265-267; IRE, 113-126).

<sup>13</sup> AXZ, signatura 060 10, fols. 0048-65.

<sup>14</sup> Zubiri no considera que Suárez sea esencialista, pues éste no entiende, como sí lo hace Wolf, que la existencia esté añadida a la esencia (AXZ, signatura 060 10, fols. 0064-65). Por su cercanía a la posición suareciana, estaría negando a la par ser él mismo esencialista.

## 2 Las realidades que hay

Lo otro que habíamos de preguntar era en qué consiste la realidad de aquello que hay<sup>15</sup>. Si nos conformáramos con que lo que sea cada realidad fuera aquello en que consistieran los predicados que se le atribuyeran, “eso conduciría a hacer del sujeto de la predicación, una equis indeterminada, cuyas determinaciones están, pura y simplemente, en los predicados del juicio. Es decir, realmente, la realidad sería un ἄπειρον, un indeterminado” (061 01, 0013). Pero hay algo anterior a cualquier sistema de predicaciones: ante la inteligencia sentiente está dada una realidad. Pues bien, toda cosa real lo es entre muchas otras y cada una se caracteriza por una interna articulación de propiedades.

Esto le lleva a Zubiri a preguntarse primero por la unidad de la realidad y será ahí donde radique la existencia subsistente<sup>16</sup>. En la inteligencia sentiente, no hay una mera sucesión de impresiones, sino que además cada una tiene lugar con el carácter “otro” de dichas impresiones, de modo que cada una de las impresiones de realidad se da a la inteligencia sentiente como una realidad determinada. Cada realidad se presenta con un carácter gracias al cual es ésta y no otra, lo que nos habla de su unidad. Pero no se trata de la unidad del ser, pues éste es presentidad, sino de la unidad de la cosa real.

Para Zubiri, “las cosas reales (...) se constituyen dentro de una sintáxis y sobre un ‘substractum’. Se constituyen sobre ese ‘substractum’ limitadamente” (061 01, 0025). Pues bien, las cosas se van constituyendo diferencialmente, se van diferenciando. Este diferir es algo físico y tiene lugar de modos distintos. Las realidades empiezan a diferir unas de otras desde el sustrato sobre el que están constituidas, no desde un criterio lógico. Las diferencias se dan dentro de unos *phyla*, “tenemos líneas distintas de diferencias, y estas líneas no son independientes entre sí; son líneas que, a su vez, están articuladas en cierta forma” (061 01, 0029). Estas diferencias y aquello en que coinciden pueden serlo en distintas dimensiones, pero más importantes son las que se dan en una última línea. Se trata del problema del género y la especie, pero no planteado lógicamente, sino filéticamente.

Un género no se divide en especies y una especie no se divide en individuos. La realidad es precisamente lo contrario, y es que los individuos coinciden parcialmente en una cosa que se llama especie y en otra más general que se llama género. No es un asunto de división, sino, pura y simplemente, un problema de coincidencia. Así, pues, toda diferencia se da sobre un ‘substractum’ y dentro de una cierta línea, que puede ser genérica y específica (061 01, 0031).

<sup>15</sup> AXZ, signatura 061 01, fols. 0017-68; AXZ, signatura 061 02; AXZ, signatura 061 03.

<sup>16</sup> AXZ, signatura 061 01, fols. 0017-68; AXZ, signatura 061 02, fol. 0002-10.

Es dentro de una línea donde se da una realidad diferente. Pero las diferencias individuales no lo son de concreción de caracteres respecto de lo específico. La concreción no basta para determinar la diferencia radical entre una realidad y otra, lo que hace que sea única, que sea precisamente esta realidad y no otra. A este carácter, en traducción del término *haecceitas* de Duns Escoto, lo llama Zubiri “estidad”.

La realidad no solamente es actualidad y talidad, sino que radicalmente es ‘*estidad*’. La diferencia entre dos ‘estes’, ahí es donde está el modo más hondo de diferir. Todo lo demás está montado sobre ello. Ese carácter de ‘ser este’ es el que se ha llamado individualidad. La diferencia más honda es precisamente la diferencia de dos o varias individualidades (061 01, 0036)<sup>17</sup>.

Esta individualidad no está definida ni por ocupar un espacio ni por tener lugar en un momento ni por ser identificable ni por sus operaciones. Todo esto sólo sirve para saber cuándo estamos ante una individualidad, pero no nos dice nada de lo que haga que lo sea. A las soluciones clásicas de esta cuestión<sup>18</sup>, Zubiri presenta una común objeción desde la cual construir su propia solución; no es cuestión de preguntarse qué añade el individuo, para serlo, a lo específico: “¿No habrá que preguntarse más bien lo que la especie deja en el tintero, fuera, para ser especie y no ser individuo? Porque, naturalmente, una cosa es que dos realidades coincidan; otra, completamente distinta, que esa coincidencia signifique participación individual en el propio carácter común” (061 01, 0045-46).

La individualidad procede del sustrato en que la realidad se constituye, es éste el que da la “estidad”. Este sustrato forma parte de la realidad y cada sustrato, que tiene su propia organización, tiene unas determinadas cualidades que hacen que pueda serlo de una determinada realidad. Ese sustrato no es, por tanto, la materia prima, ni siquiera, la materia prima *signata quantitate*, la cual respondería solamente a un tipo de unidad, a la sustancial; pero hay realidades cuya individualidad no es sustancial. Que la diferencia individual venga determinada por el sustrato sobre el que esté montada una realidad, permite hablar de individualidades meramente numéricas y de individualidades que además están internamente cualificadas.

En su doble dimensión numérica o internamente cualificada, toda realidad es *intrínsecamente* individual, y el carácter último y radical de esa individualidad está precisamente sobre el ‘*subtractum*’ sobre el que se halla montada. Por eso, aquello que constituye una realidad individual, es (...) el vocablo vago de ‘organización’, si ustedes quieren, más precisamente un sistema de caracteres. Una realidad no está constituida por un conjunto de caracteres, de los cuales fuera un resultado aditivo, sino que está constituida por una serie de caracteres que sistemáticamente engarzados, dan lugar a propiedades nuevas (061 01, 0050).

<sup>17</sup> El término “estidad” desaparecerá en la obra madura de nuestro autor.

<sup>18</sup> AXZ, signatura 061 01, fols. 0041-45.

La forma más radical de individualidad no está caracterizada por la indivisión en sí, sino cuando, además de ser un sistema indiviso en sí, también está dividido de los demás. Entonces tiene existencia propia, “el modo radical de diferir no está constituido, pues, por la individualidad, está constituido por aquella individualidad que es capaz de tener existencia propia, es decir, que sea capaz de subsistir” (061 02, 0005). Cuando la constitución de algo da lugar a una existencia subsistente, cuando hay, por tanto, subsistencia individual, más que individualidad, hay individuidad<sup>19</sup>.

Lo cual es inusual, “mucho más que individualidades subsistentes, lo que encontramos, en la Naturaleza, es algo así como un progresivo movimiento hacia la individualidad subsistente” (061 02, 0007). La excepción sería el hombre, pues gracias a su inteligencia está abierto a toda realidad, incluida la suya; es una esencia abierta, las demás lo son cerradas<sup>20</sup>. Como quiera que “se comporta formalmente respecto de su propia existencia” (061 01, 0065)<sup>21</sup>, no solamente tiene existencia, sino que la tiene reduplicativamente, es suya. El hombre tiene personidad<sup>22</sup>, “que es la existencia propia, la existencia subsistente” (061 02, 0010).

Una vez tratada la realidad y la unidad de la existencia subsistente, Zubiri considerará el problema de la sustancia<sup>23</sup> desde su propio punto de vista<sup>24</sup>.

El contenido perceptivo progresivamente se estructura<sup>25</sup> ante el hombre como cosa<sup>26</sup> y, de esa organización, no es ajena la forma de realidad. Así “la cosa es, pura y simplemente, ese carácter de realidad que tiene la unidad del núcleo perceptivo” (061 03, 0016)<sup>27</sup> destacado sobre el fondo del campo de percepción. De modo que la cosa no es algo que esté detrás de las propiedades ni es un simple cuadro de cualidades sensibles. Estos núcleos perceptivos estructurados en forma de cosa le plantean a Zubiri el problema del “carácter de sustancialidad que puedan o no (...) tener las cosas” (061 03, fol. 0021). En cualquier caso, la organización de lo perceptivo como cosa pone entre paréntesis plantearse el problema de la sustancia y los accidentes desde la diferencia entre cosa y propiedades.

El problema que tenemos que examinar, sustancia y accidente, no tiene nada que ver con el problema cosa y propiedad. Precisamente el haberlo homologado e

---

<sup>19</sup> Posteriormente la subsistencia acabará por no jugar ningún papel en la definición de individuidad e individualidad (SE, 489-491).

<sup>20</sup> SE, 499-507, 515-517; EDR, 100-104.

<sup>21</sup> Posteriormente lo decisivo no será la existencia, sino la propia realidad (HD, 57-58, 351-353).

<sup>22</sup> HD, 58-60, 353-357. De la personidad también irá desapareciendo su definición desde la subsistencia.

<sup>23</sup> Sobre esta cuestión en la historia de la filosofía, AXZ, signatura 061 02, fol. 0010-63.

<sup>24</sup> AXZ, signatura 061 03, fols. 0002-70; AXZ, signatura 061 04, fols. 0002-10.

<sup>25</sup> AXZ, signatura 061 03, fol. 0010-13.

<sup>26</sup> AXZ, signatura 061 03, fol. 0003-21.

<sup>27</sup> AXZ, signatura 061 03, fol. 0004.



identificado, ha sido uno de los más graves errores a lo largo de toda la historia de la filosofía. Sustancia no es cosa, ni propiedad accidente (061 03, 0020).

Zubiri, para afrontar la cuestión, descarta dos posibles vías. En primer lugar, la del logos, pues éste se enfrenta con la realidad desde la diferencia entre cosa y propiedad y no es esto lo que se plantea ahora. Tampoco es cuestión de ser, pues el ser es presentidad y lo que interesa es la estructura de la realidad y no la del ser. La convergencia de estas dos vías ha llevado a lo largo de la historia a centrar la cuestión en el sujeto. De modo que habrá que centrarse en la realidad misma, pero no desde la perspectiva de la diferencia entre cosa y propiedades, sino desde la suficiencia.

No la diferencia entre cosa y propiedad, sino la cosa entera, con todas sus propiedades (...) tal como está ‘hic et nunc’, se ha constituido como tal dentro del contexto sintáctico de lo real, y esa constitución es la que, en una u otra forma, expresa justamente el vocablo suficiencia; efectivamente, tiene un cierto tipo de suficiencia (061 03, 0025).

Esta suficiencia no lo es para un uso, sino que lo es para existir en la realidad. Lo que no quiere decir que sea *causa sui* como en Spinoza; no es un problema ni de perseidad ni de aseidad.

Es la suficiencia, pura y simple, para existir de suyo frente a las demás cosas, aunque esa existencia la deban precisamente a otras. En la respectividad se constituye precisamente eso que provisionalmente vamos a llamar nada más que unidad de notas, en virtud de la cual la realidad que las posee tiene efectivamente (...) lo que llamamos sustantividad; sustantividad para poder existir en determinada forma, con determinadas propiedades (061 03, 0026-27).

La sustantividad<sup>28</sup> así entendida no comporta la diferencia entre cosa y propiedades; no es algo anterior a las propiedades, sino que está constituida por ellas. Por otra parte, al tener suficiencia no exige un sujeto en que existir, de modo que es capaz de existir en sí misma. Esto no quiere decir que sustantividad sea sujeto, aunque, por existir por sí misma, pueda serlo; la subjetualidad es derivada respecto a la sustantividad.

La diferencia entre sustantividad y lo que pueda haber de insustantivo en ella es modal. La sustantividad es un momento de lo real; hay diferencia modal entre unas propiedades y otras, pues unas confieren sustantividad a eso real y, en cambio, hay otras que no. En cualquiera de los dos casos, no es que los sentidos perciban directamente los accidentes y la inteligencia la sustancia, sino que los sentidos perciben cosas con propiedades y las perciben en impresión de realidad.

---

<sup>28</sup> SE, 151-158; HD, 32-33, 329-330.

Es cierto que formal y negativamente dicho, llamamos sustantividad y, por tanto, sustancia, a todo aquello que es capaz de existir sustantivamente sin un sujeto; pero positivamente esto no nos dice nada; era menester descender al análisis positivo de la sustantividad, para descubrir que esa sustantividad está en *la consistencia de un sustrato dotado de propiedades sistemáticas nuevas que constituyen lo que una realidad tiene de propia para existir sin sujeto en su orden* (061 03, 0060).

La sustantividad excluye ser parte de algo, una realidad sustantiva no es una realidad parcial o parte de algo. Positivamente lo primero que caracteriza a la sustantividad es la consistencia. Pues bien, las propiedades, gracias a las cuales tiene sustantividad, le garantizan una cierta unidad interna, son propiedades que unifican todas las demás propiedades; a estas propiedades las llamaba entonces Zubiri sistemáticas.

Estas propiedades son, para los efectos de la sustantividad, aquellas propiedades que dan consistencia a las cosas. (...) son las propiedades en que la cosa tiene consistencia, en que la cosa consiste. La realidad, no solamente es consistente, sino que, por lo visto, el carácter peculiar de esa consistencia es estar apoyado en algo 'en que' la realidad consiste (061 03, 0036).

Zubiri no considera que aquello en que consiste algo sea una esencia abstracta y común a una especie; esto, "supone sin más una especie de estricto paralelismo entre la estructura formal del logos, el juicio, y la estructura formal de la realidad" (061 03, 0038). Para él, la esencia es concreta, absolutamente individual. Pero tampoco considera que la materia prima entre en la consistencia de la sustantividad, lo que le hace tener un digamos peculiar hylemorfismo: "La consistencia está determinada por unas propiedades sistemáticas que llamábamos, más o menos simbólicamente, la configuración que posee un sustrato. Sustrato y configuración sistemática, que se hallan en sí (...) en relación de determinación e indeterminación" (061 04, 0003).

Toda realidad sustantiva está constituida sobre un sustrato, el cual es un momento suyo; no queda fuera, sino que le pertenece, lo subestructual "no es sino el punto de apoyo para que puedan organizarse las propiedades sistemáticas en las cuales está formalmente la sustantividad de una cosa" (061 03, 0047). Este sustrato no es pura indefinición, sino que, para poder servir de sustrato inmediato para la constitución de esa sustantividad, está internamente cualificado; de modo que "si yo prescindo de ese tipo de sustantividad, ciertamente el sustrato tiene, además, una sustantividad propia" (061 03, 0052). Este sustrato inmediato, no solamente tiene que estar cualificado, sino que tiene que tener también un cierto grado de indeterminación para poder ser configurado. Por último, sustrato no es sujeto de configuración. No es, por tanto, la materia prima de Aristóteles, es "aquel conjunto de supuestos que efectivamente es inmediatamente próximo a la realidad en cuestión" (060 10, 0006).

La indeterminación lo es respecto de otro principio, el de configuración, que es el principio formal, pero que no es la forma sustancial de Aristóteles. Gracias a este principio formal o configurador, lo indeterminado sustractual es determinado a una unidad, a una sustantividad. Es en virtud de las propiedades sistemáticas que el sustrato sea actualmente aquella realidad de que es sustrato.

El momento del sustrato no es sino el punto de apoyo para que puedan organizarse las propiedades sistemáticas en las cuales está formalmente la sustantividad de una cosa. (...) El momento de sustantividad no está en el sustrato, sino que está precisamente en las propiedades sistemáticas que confieren al sustrato un nuevo tipo de sustantividad distinto del que antes poseía. Esto es lo único que hay de verdad en la idea de la forma aristotélica (061 03, 0048).

La relación entre sustrato y principio configurador no es la que hay entre una cosa y otra, pues el sustrato en tanto que sustrato no es una cosa como tampoco lo es el configurador. En la unidad de la sustantividad, la diferencia entre ambos es modal, es la que hay entre dos principios que difieren como lo hacen la actualidad y la mera capacidad.

Cuando dos aspectos de la realidad constituyen una unidad de este tipo, es decir, una unidad en la que no desaparece la diferencia entre potencia y acto, pero en que la unidad es el tipo de unificación que el acto da a una capacidad, entonces y solamente entonces es cuando decimos que hay una unidad por sí misma (...). No es una unidad de orden adventicio, sino que es una unidad (...) de orden sustantivo, el tipo de sustantividad (061 03, 0051).

Como ya decíamos, al margen de estar configurado el sustrato, éste es una sustantividad, de modo que la forma de esta sustantividad puede ser potencia para un acto superior. Zubiri hace ver que él no está hablando de la forma sustancial, por lo que no sería de aplicación la postura de Sto. Tomás frente al averroísmo en torno a la pluralidad de formas sustanciales en una sola cosa; en este caso, ciertamente una cosa sería dos a la vez. Pero aquí la forma no es la sustancial.

La última sustantividad es la que confiere el carácter unitario de unidad 'per se' de toda realidad sustantiva; pero en manera alguna está dicho que la realidad no pueda tener distintas formas que, relativamente las unas a las otras, se comporten entre sí en la forma de (...) potencia y de acto (061 03, 0055).

Esta visión nos pone ante un degradado que tendría su desembocadura en el hombre, como ya adelantábamos. Cabe preguntarse por tanto cuál sería el sustrato último, considerando la cuestión río arriba, y si éste sería una sustantividad.

No está dicho en ninguna parte que el sustrato último que es la materia, no esté compuesto, como Aristóteles pretendía, de materia y forma, sino que sea una materia perfectamente determinada en sí misma; que realmente la diferencia entre materia y forma empieza a dibujarse a medida que empieza a complicarse la vida, la escala de los seres; lo que la realidad en este caso nos presenta no son sustancias más o menos

ricas o pobres, sino, en cierto modo, una organización progresiva y convergente hacia la sustantividad (061 03, 0061).

Lo que hay propiamente es una gradación organizativa progresiva hacia la sustantividad, “en la realidad, más que sustancia, lo que encontramos es un movimiento progresivo hacia la sustantividad, partiendo de la resistencia de los cuerpos macroscópicos, pasando por los seres vivos, hasta llegar a la propia sustantividad humana” (061 04, 0003).

En cualquier caso, la indeterminación del sustrato es apertura a la configuración y, por ello, a un tipo de sustantividad superior a la suya propia; ahora bien, ésta apertura puede ser diversa, es decir, el tipo de potencialidad no es único<sup>29</sup>. Por otra parte, la nueva configuración no siempre tiene que dar lugar a nuevas propiedades, se puede dar lugar a una nueva organización del funcionamiento de las propiedades previas, habría, en ese caso, una combinación funcional<sup>30</sup>. Además la unidad del sustrato y las propiedades sistemáticas es una unidad de acto y potencia; entre ambos hay diferencia, pero en una unidad. Ese momento de unidad del compuesto es diverso según sean las sustantividades<sup>31</sup>.

Pero no solamente hay diferencia de sustantividades, sino que también la hay entre lo sustantivo y lo insustantivo. La sustantividad, si bien está determinada en cuanto a existir, sin embargo, en cuanto a la concreción es indeterminada.

Toda realidad sustantiva es (...) individual, en el sentido que tiene individuación. Pero toda realidad, incluso la humana, está sujeta constitutivamente a ulteriores determinaciones en el orden de la concreción, diferencia que expresamos diciendo que todas las realidades sustantivas mientras duran son siempre *el mismo*, pero nunca son *lo mismo*. Y en este sentido (...) toda la realidad sustantiva es sujeto (061 04, 0006).

A lo insustantivo, usualmente se llama accidente. Para Zubiri, la sustantividad no sería una sustancia en la que inherirían unos accidentes, en la línea aristotélico-tomista; tampoco es que las sustancias sean las realidades del mundo y los accidentes las impresiones que se percibiesen, como en Locke; ni, como en Suárez, que sea la sustancia el núcleo causal de los accidentes.

La sustantividad es, en cierto modo, sujeto. Por cómo es cada una, está abierta en mayor o menor medida un abanico de determinaciones de esa sustantividad en línea de concreción de la misma, pero no en el sentido de que lo insustantivo determine la individualidad de la sustantividad; no se trata de unos accidentes individualizando una sustancia compuesta de

<sup>29</sup> En el caso del organismo biológico humano, hablará de “estructura meramente exigitiva” (AXZ, signatura 061 03, fol. 0056).

<sup>30</sup> ETM, 359-361.

<sup>31</sup> Sobre la unidad en el hombre, AXZ, signatura 061 03, fols. 0059-60.

materia y forma. La sustantividad es sujeto porque “emerge, naturalmente, de la propia condición de la sustantividad el ‘estar sujeto a’” (061 03, 0066) determinaciones no en cuanto a la individualización, sino en cuanto a la concreción. Aunque no le guste a Zubiri la palabra accidente, sin embargo, la emplea para referirse a las determinaciones de la sustantividad; si ésta es el fundamento de aquéllas, los accidentes son la entera sustantividad en determinaciones ulteriores de su concreción, “son las determinaciones concretas más o menos variables que la sustantividad entera (...) adquiere modalmente en cada una de sus dimensiones respectivas a otra realidad” (061 04, 0009)<sup>32</sup>.

Los accidentes, por tanto, no son algo que le ocurra a la sustantividad, sino que están inscritos en ella. De ahí que, constituida la sustantividad como algo individual, siempre sea la misma, pero nunca, por estar sujeta a concreción, sea lo mismo. Esta idea de la concreción por determinaciones nos lleva a otra cuestión de importancia, “si la sustantividad define a la realidad como algo que es en sí, el orden de la concreción define a la realidad por un nuevo carácter; no solamente lo que es en sí, sino lo que *da de sí*” (061 04, 0010). La realidad además de ser aquello en que consiste, también es lo que puede dar de sí.

La realidad no solamente es algo en sí y algo que da de sí, sino que precisamente por dar de sí es algo que da de sí de suyo. Propiamente, la concepción de la realidad como algo de suyo, no es algo que afecta a la sustantividad, sino a lo que efectivamente la sustantividad ya constituida puede dar de sí. El ‘de sí’ supone siempre un ‘sí’, y no se da sino en el orden de la concreción ulterior (061 06, 0003).

Como vemos, esta idea del “dar de sí de suyo” no emerge sin más en el curso “Estructura dinámica de la realidad”, sino que es anterior incluso a *Sobre la esencia*. Otro tanto cabría decir de la idea de inteligencia sentiente. Entre el curso que ha centrado nuestra atención y su gran libro metafísico, por lo que en éste emerge como punta de iceberg y lo que encontramos en “Filosofía primera, cabe afirmar que su idea de inteligencia sentiente era más amplia de lo que en aquellas páginas se dejaba sentir y además con una clara evolución desde lo que había llegado a pensar una década antes. Otros muchos conceptos e ideas de Zubiri también nos han aparecido. Hemos levantado simplemente acta de ellos, el espacio de que disponíamos no nos ha permitido entrar en cómo fueron evolucionando posteriormente; dejémoslo para otra

---

<sup>32</sup> Zubiri considera que, a diferencia de la teoría de las categorías de Aristóteles, la suya es una concepción que no parte del logos predicativo: “El hecho de que el lugar que yo ocupo o el color que ahora tengo efectivamente no tengan sustantividad, y en este sentido sean inherentes a un sujeto, es decir que yo soy el sujeto de ese color, es algo derivado radicalmente y fundado en algo anterior, en que yo estoy sujeto a tener algún color. (...) En cada determinación concretamente accidental va formalmente envuelta la sustancia entera. Es una diferencia puramente modal, la diferencia que hay entre tener sustantividad y, por tener esa sustantividad, estar sujeto a determinaciones concretas y ulteriores. La sustancia no es el soporte, sino que es el fundamento de sus determinaciones accidentales” (AXZ, signatura 061 03, fols. 0067-68).

ocasión. Sin embargo, hemos podido apreciar la riqueza que brinda este curso, que no se ciñe a lo poco que hemos expuesto de él, y las posibilidades que ofrece para la comprensión de la evolución del pensamiento de Zubiri.

**Referencias:**

COROMINAS, J. VICENS, J. A. *Xavier Zubiri: La soledad sonora*. Madrid: Taurus, 2006.

ZUBIRI, X. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.

\_\_\_\_\_. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985.

\_\_\_\_\_. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1989.

\_\_\_\_\_. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1991.

\_\_\_\_\_. *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2006.

\_\_\_\_\_. *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2008.

\_\_\_\_\_. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2012.

\_\_\_\_\_. *Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2016.

## Razón impura

Diego Gracia Guillén\*

### 1 “Razón pura”

La *Crítica de la razón pura* de Kant comienza con un epígrafe que se titula “De la distinción entre el conocimiento puro y el empírico”. Conocimiento empírico es el que procede de la experiencia de nuestros sentidos. Lo sorprendente, dice Kant, es que no todo conocimiento procede de la experiencia. Y añade: “Reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico” (*KrV* B3). Hay conocimientos que no tienen nada que ver con la experiencia sensible, y que por ello mismo cabe decir que son previos e independientes de ella. Simplemente, pertenecen a otro orden, forman parte de otro mundo.

Esta idea de que en el ser humano hay dos tipos de conocimiento, uno “empírico”, como lo llama Kant, y otro “puro”, se remonta a los mismos orígenes de la filosofía. Es, por ejemplo, el caso de Aristóteles. El *noûs*, la mente, tiene la capacidad de abstraer la “forma” pura desde la “materia” de los cuerpos. La materia es sensible, pero la forma no es material, es inmaterial. Y así como la materia conforma el “cuerpo” de las cosas, la forma tiene carácter incorpóreo. Su condición es “espiritual”.

Dos realidades tan distintas han de tener necesariamente dos soportes distintos. Esto es lo que llevó en el caso de los seres vivos, y sobre todo del ser humano, a la distinción tajante entre *sôma* y *psyché*, “cuerpo” y “alma”. Él alma “espiritual” del ser humano tiene sus propias funciones autónomas, independientes del cuerpo material, por más que se halle temporalmente unido a él. Esto es lo que Aristóteles entendía por *noûs*. Lo cual explica que para él Dios consistiera en puro *noûs*; era el *noûs* puro y pleno (*Met* XII 9: 1074 b 34).

Esta idea permaneció vigente a todo lo largo de la filosofía medieval, y cobró nuevo impulso en la filosofía moderna. Es la *res cogitans* de Descartes, por completo autónoma e independiente de la *res extensa*. Lo mismo sucede en Leibniz. La razón goza de autonomía plena, que no otra cosa significa el “principio de razón suficiente”. Y a través de Leibniz llega a Kant, quien denominó a estas funciones “puras”, para diferenciarlas de las “empíricas”. Hay funciones no puras, ya que surgen por “síntesis” entre lo dado por la experiencia sensible y lo puesto por el entendimiento humano. Son aquellas a cuyo análisis Kant dedicó su libro, que ya desde su título pretende ser una “crítica” de la “razón pura” en que se había movido toda de la

---

\* Profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid. Director académico de la Fundación Xavier Zubiri – Madrid. E-mail: [dgracia@fcs.es](mailto:dgracia@fcs.es)

metafísica anterior. El problema es saber si lo consiguió. Toda la obra kantiana está fundada en la distinción de dos órdenes de conocimiento, el propio del “entendimiento” (*Verstand*), que elabora juicios “sintéticos *a priori*”, y el específico de la “razón” (*Vernunft*), que, según dice ya en la Introducción a su obra, “la razón es la facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*. De ahí que la razón pura sea aquella que contiene los principios mediante los cuales conocemos algo absolutamente *a priori*” (*KrV* B 24). En los juicios de la “pura” razón no hay síntesis de ningún tipo. La mente humana funciona de modo completamente autónomo, sin depender de los contenidos materiales. En esos juicios se muestra el psiquismo humano en toda su pureza. Es la “razón pura”. De su importancia da una idea el hecho de que Kant fundamente en ella toda la vida moral en la *Crítica de la razón práctica*, e incluso la vida religiosa, como deja claro en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Para el racionalismo moderno conocimiento “puro” era el propio de lo que Descartes llamó “verdades de razón” a diferencia de las “verdades de hecho”, que se expresan en forma de “juicios analíticos” por contraposición a los “juicios sintéticos” (Leibniz). Como indica el título de su libro, Kant hace una dura “crítica” de esa distinción, introduciendo un nuevo tipo de juicios, que llama “sintéticos *a priori*”. Otra cosa es que esto resolviera el problema, como lo demostró su otro gran libro, la *Crítica de la razón práctica*. Solo una razón “pura” puede formular proposiciones que sean a la vez “imperativas” y “categóricas”, y estas son precisamente aquellas en que Kant funda la ética.

## 2 Razón impura

Si por algo se ha caracterizado la filosofía del siglo XX, ha sido por la crítica del presupuesto de toda la filosofía anterior, de que en el interior del ser humano existe una razón pura que goza de autonomía y actividad propia. No es posible identificar en el ser humano una realidad autónoma en el interior de su propia realidad material o corporal, como si fuera una especie de *ghost in the machine*. Todo lo contrario, el “hecho” básico es la experiencia humana, que se nos muestra como unitaria. Todo lo demás no son “hechos” sino “teorías”. Es preciso ir a la realidad en una nueva actitud, muy distinta de la clásica. Tal fue el lema de la Fenomenología, el movimiento que revolucionó la filosofía en los albores del siglo XX.

Este cambio permite entender algo sorprendente, y es la frecuencia con que la filosofía del siglo XX ha buscado recuperar las grandes cuestiones de la metafísica clásica por una vía nueva, que cabe llamar la propia de la “razón impura”. Los intentos han sido muchos, y en cada uno de ellos ha recibido un nombre distinto. Ortega y Gasset habló de “razón histórica”, Gabriel



Marcel de “espíritu encarnado”, Heidegger de *Dasein*, Ricoeur de “razón hermenéutica”, Rahner de “espíritu en el mundo”, etc. Todas estas expresiones obedecen a un mismo pensamiento de base, el que la racionalidad humana no es pura sino impura.

### **3 Inteligencia sentiente**

En este contexto hay que situar la “inteligencia sentiente” de Zubiri. La expresión es ambigua, porque puede inducir al error de pensar que se trata de los dos coprincipios clásicos en la teoría aristotélico-escolástica, la inteligencia por una parte y la sensibilidad por otra, que coexisten en el ser humano mientras permanece vivo, bien que sin perder su propia especificidad y autonomía. Pero lo que la expresión “inteligencia sentiente” significa no es eso, aunque solo fuera porque eso es una teoría metafísica, y con la expresión inteligencia sentiente no se trata de hacer teoría sino de dar nombre a un dato primario, meramente descriptivo de la experiencia humana, que es a una intelectual y sensible. Esto significa que el horizonte de lo intelectualmente cognoscible por el ser humano es el de lo dado en la experiencia sensible, y que por lo tanto no hay dos mundos, uno el empírico y otro el puro, como todavía pensaba Kant. No hay más que un mundo, el propio de nuestra experiencia sensible.

Si dirá, y con razón, que ese mundo es también el de los animales. Y, en efecto, así es. La gran diferencia está en que al ser humano las cosas que aprehende no se le muestran o actualizan como meros estímulos que suscitan una respuesta, sino como “realidades”, es decir, como siendo “de suyo” o “en propio” lo que son. A la capacidad de actualizar las cosas de este modo peculiar, distinto del animal, es a lo que Zubiri llama “inteligencia”, no a otra cosa. Por eso Zubiri define al ser humano como “animal de realidades”, a diferencia de todos los demás seres vivos. El animal puede percibir “tal” propiedad de las cosas, por ejemplo, el color de una flor, exactamente igual que lo percibo yo. Pero la inteligencia específicamente humana no solo aprehende esa cualidad como “real”, sino que además abre un orden completamente nuevo y distinto al del animal, el “orden trascendental”, completamente distinto del “orden talitativo”, por más que ambos estén funcionalmente vinculados. El orden trascendental es el propio de la metafísica. El orden talitativo se ocupa de las cosas reales en tanto que “tales”. El orden trascendental es, por el contrario, el orden de “la realidad en tanto que realidad”, es decir, trascendentalmente considerada.

### **4 Lo trascendental y lo trascendente**

Si la inteligencia es sentiente, es obvio que tiene un límite más allá del cual no puede ir, que es el de lo sentiente o sentido. De ahí que el concepto de realidad de Zubiri sea muy distinto del clásico. No hay más realidad que la sentiente o sentida, y el orden de todo lo realmente sentiente o sentido es lo que Zubiri llama “mundo”. La inteligencia sentiente no puede salir de los límites del “mundo”. Por eso el orden de la realidad en tanto que realidad es “trascendental” a las talidades, pero no “trascendente” a ellas. De nuevo hay que repetir que no hay inteligencia “pura”, capaz de saltar por encima del mundo sensible.

Esto plantea de un nuevo modo el problema de Dios. Si Dios fuera “trascendente al” mundo, no podríamos decir de él ni que fuera realidad. Nuestra inteligencia no da para eso. De lo trascendente “al” mundo no podemos decir nada. Por eso Zubiri, sobre todo en los últimos años de su vida, insistía en que Dios no es para el ser humano una realidad “trascendente a” sino “trascendente en” el mundo. A Dios no podemos conocerlo más que en cuanto se hace presente en el mundo. Es el propio mundo el que se nos manifiesta como “don”, y la realidad humana es aquella capaz de tener “experiencia” de ese don. La realidad es donación, y la realidad humana es el lugar donde esa donación se hace experiencia. “Esta donación no es un despliegue dialéctico; es una cosa completamente distinta: es un despliegue experiencial” (HD 539). La expresión máxima de esta donación lo constituye la encarnación de Jesús, en la que, como dice el vangelista Juan, Dios *sàrx egéneto*, “se hizo carne” (Jn 1,14).

## Reología y razón impura

Carlos Sierra-Lechuga\*

### 1 Introducción

En otros sitios he hablado ya de este tema, por ejemplo, en *Reología, ¿en qué está la novedad?* o en *De res y de reus, o de la incompletitud de la mera noología*. Ahora mismo, mi equipo y yo tenemos poco interés en seguir insistiendo en lo ya probado y estamos volcados de lleno en la construcción y uso de una herramienta filosófica que, en efecto y fuera de los lugares comunes, esté “a la altura de los tiempos”. Por tanto, aquí sólo daré unas breves aclaraciones respecto del tema “reología y razón impura” a propósito de algunos puntos que no están dichos aun explícitamente, aunque sí entre líneas.

### 2 La tesis

Lo dicho: si la noología prueba que la razón es siempre razón sentiente y que, por tanto, los afanes de pureza que alguna vez quisieron imputarle algunos sectores de la tradición filosófica son vanos, entonces la realidad a la que razón “accede” y *puede* “acceder” es igualmente una realidad “impura”. Dicho eso, es preciso afirmar que a esta impureza de la realidad no se llama “sentiente”, sentiente es la razón (y la inteligencia en general); esa realidad *sentida* por la razón impura es lo que hemos llamado realidad *estante* (aunque algunos teman los “palabros” a pesar de haberse leído toda la obra de Zubiri que está llena de ellos).

Queremos decir, por tanto, que constitutiva de una inteligencia sentiente es una realidad estante y, por tanto, que constitutivas de la investigación metafísica general son la noología y la reología.

He ahí, pues, la tesis de esta conferencia, que repito para estarnos claros: siendo consecuentes con la razón “impura”, entonces la realidad es estante, es decir, *la realidad es también impura y no por ello menos realidad*, como la impureza de la razón no la hace menos razón. Ni más ni menos. Explicitemos por partes.

### 3 ¿Qué quiere decir “pura”?

La tradición ha entendido la pureza al respecto que nos compete como “espontaneidad”, o sea como *reposando sobre sí misma y activándose desde sí misma*. Es decir, la razón, si es pura, no reposa en realidad ni materia alguna, no reposa, en este caso, *en la sensibilidad*, y su

---

\* Filosofía Fundamental ([www.filosofiafundamental.com](http://www.filosofiafundamental.com)). E-mail: [carlossierralechuga@gmail.com](mailto:carlossierralechuga@gmail.com)

desenvolvimiento es un desenvolvimiento *a priori* que se echa a andar desde y por sí misma, sin injerencia de agentes externos, casi patógenos.

Puro, pues, significa espontáneo, *a priori*, sin contingencias fácticas, necesario, autosubsistente y sin nada de sensibilidad ni “mezcla de empírico”. Vale la pena citar a Kant:

Se llama *puro* todo conocimiento que **no está mezclado con nada extraño**. Pero en particular se llama absolutamente puro un conocimiento en el que **no hay mezclada ninguna experiencia ni sensación**, el cual, por tanto, es posible **enteramente *a priori***. Ahora bien, la razón es la facultad que suministra los principios del conocimiento *a priori*. Por eso, **razón pura es aquella que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori***. Un *organon* de la razón pura sería el conjunto de aquellos principios según los cuales se pueden adquirir y pueden ser efectivamente establecidos todos los conocimientos puros *a priori*. La aplicación detallada de un tal *organon* proporcionaría un sistema de la razón pura. (*KrV* A11).

Este “sistema” no alcanza a ser desarrollado por Kant, pero lo idealistas absolutos consideran que ellos sí lo logran.

#### 4 ¿De dónde viene esta idea de una “razón pura”?

La historia parece larga, pero no lo es tanto. En realidad, donde queda hipostasiada una razón pura es en el idealismo absoluto de los alemanes, proveniente del idealismo trascendental de Kant, proveniente de su herencia racionalista (e incluso empirista) típica de la modernidad, proveniente este racionalismo de la *Schulmetaphysik*. Ahí se detiene, *grosso modo*, la cadena. La *Schulmetaphysik* fue la escolástica luterana que tiene sus inicios en el siglo XVII y *no* se identifica con lo que todos entendemos en general por “escolástica”, aquella de Tomás o de Escoto. Es menester tenerlo claro, porque luego no se entiende la historia de la filosofía: cuando Kant discute contra “la escuela”, discute con *esa* escuela luterana, la *Schulmetaphysik*, concretamente sus representantes últimos o herederos de ella como Wolff y Baumgarten; no está discutiendo, o no en primera línea, con Tomás o Escoto, por ejemplo. Asimismo, las influencias escolásticas de Kant y compañía son justamente estas, las de la *Schulmetaphysik*. Esto es significativo porque los escolásticos luteranos entenderán por “metafísica” algo ajeno a la tradición hasta entonces.

El propio Kant, junto antes de terminar su *Crítica de la razón pura* termina con una “historia de la razón pura”. En ella no aparece ningún filósofo escolástico, pero sí estos representantes de la última ola de la *Schulmetaphysik*, Leibniz y Wolff, los “intelectualistas” o “dogmáticos”, como dice él, a diferencia de los “empiristas” o “escépticos”. Esta tendencia intelectualista, afirma Kant, tiene su génesis en Platón, ahora veremos cómo. Salvo estos y dos empiristas, Locke y Hume, Kant no cita a ningún otro filósofo en su historia de la razón pura.

Pues bien, los representantes de la *Schulmetaphysik* son educados con las *Disputaciones* de Francisco Suárez, pero a partir de una lectura *sui generis* que es incluso contraria a las tesis más explícitas del español, por ejemplo, toda la *Schulmetaphysik* se dedica al estudio de los objetos en su *pura* objetividad (como ahora veremos), en su *puro* carácter de ser entes *de razón*, aun cuando Suárez explícitamente dice desde el principio que los *entia rationis* no son el objeto propio de la metafísica.

Por su parte, en la *Schulmetaphysik*, concretamente en 1603 con Jacob Lorhard, se crea el término “ontología”. Nadie en la escolástica, esa que todos llamamos “escolástica”, habló jamás de ontología. Y la ontología se define a partir de Lorhard, y luego con Göckel y otros, como una ἐπιστήμη τοῦ νοητοῦ ἢ νοητού, como una ciencia de lo inteligible *en tanto que inteligible*. Nada que ver con la idea vulgar del “ser y tanto que ser” y afines. Es la ciencia de lo inteligible *en tanto que inteligible*, es decir, no en *tanto que real*, o en tanto que material o en tanto que existente... Suárez dijo que la metafísica es el estudio del *ens qua realis*, no *qua* νοητοῦ. Pero la *Schulmetaphysik* nada quiere saber de eso, sino hacer una ontología como ἐπιστήμη de lo inteligible en tanto inteligible, o sea *por cuanto tiene de susceptible de ser inteligido*; esta es, justamente, la idea moderna de la *objetividad*. Descubierta, sí, aunque no hipostasiada, por Suárez en su noción de “*objectum materialis*” y arquetípicamente tratada por Descartes.

Desde ese marco, la ontología es una metafísica *de los inteligibles, de la objetividad* como en Descartes, *de los posibles* como en Leibniz, Wolff y Baumgarten, de los *a priori* como en Kant, deviniendo en una *Doctrina* como en Fichte, un *Idealismo* como en Schelling o una *Lógica* como en Hegel y, por tanto, trata objetos *puros, puramente* posibles, *qua inteligibilia simpliciter*, categorías y contenidos lógicos *a priori*, etc.; que se cree que son asequibles mediante una facultad humana (pero muy divinizada: “absoluta”) que se creyó *pura* también: la razón. Max Wundt, en su afamado libro sobre el tema, deja bien claro cómo las enseñanzas de la *alten Schulphilosophie* que recoge Leibniz, pasan por Wolff, Kant y llegan hasta Hegel\*. Naturalmente, el germen de todo esto es platónico.

Fue Platón quien, en muchas partes, pero particularmente en el Fedro (247c5), dijo que la realidad realmente real (οὐσία ὄντως οὐσα) no tiene nada que ver con la sensibilidad, pues es ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής: incolora, invisible, intangible; y que sólo es asequible con la μόνῳ νοῶ, dice en dativo, con la μόνος νοῦς, con la *sola* inteligencia, o con la

---

\* Y de Kant dice incluso, contra la tesis positivistas de los neokantianos, que: "Aus der Aufklärung wieder wuchs Kant hervor, und er war enger mit ihr und damit auch mit der alten Schulphilosophie verbunden, als es die Auffassung des Neukantianismus Wort haben wollte." (p. 15)

inteligencia *sola*, es decir, con la inteligencia *pura*. Con ella se accede a las verdades que están en lo *ὑπερουράνιος*, digamos, en lo *sobre* natural, el *τόπος νοητός*, distinto del *ὄρατός* (*Rep.* 509d).

Esta idea circundó luego sobre todo en teólogos, los neoplatónicos, a los que les venía bien este *ὀρισμός* entre “el cielo y la tierra”, pero circuló muy poco en los filósofos, particularmente sólo los explícitos en las corrientes que ya hemos dicho, que además tenían por modelo de objetividad, como el propio Platón en su momento, los teoremas matemáticos (de la matemática clásica, concretamente la geometría euclidiana primero y luego el análisis matemático), es decir, proposiciones apodícticas, no sólo demostrables sino ya demostradas a partir de unos axiomas en principio no problemáticos y por definición autoevidentes. A este tipo de verdades se accedía por vía de la demostración hasta alcanzar su evidencia con una “intuición intelectual”. Una intuición, nuevamente, *pura: reine Anschauung* como la del espacio (geometría) y el tiempo (álgebra, análisis). Y aunque hoy ni siquiera la matemática funciona de esta manera, pues sabemos que todo sistema contiene proposiciones verdaderas que no pueden ser deducidas de los axiomas (indecidibilidad), todavía la ontología contemporánea, desde Quine hasta John Heil o Kit Fine, pasando por los mundos posibles y la lógica modal de David Lewis, hacen gala de esta acepción *purista* y trasnochada del filosofar. En su virtud, otros filósofos contemporáneos, autodenominados “naturalistas”, como James Ladyman o Amanda Bryant, han identificado críticamente estas *a priori philosophies* con el atinado nombre de *armchair philosophies*, filosofías de sillón.

## 5 Tres corolarios sobre esta pureza de la razón

Primero: en las ciencias biomédicas en general se sabe que hay gradientes entre la pureza y la impureza. En el lado de lo puro se encuentra la asepsia, en el otro la infección. En el culmen de la asepsia, o sea de la pureza, está la esterilidad. Mientras que en el de la impureza está la fertilidad: una muestra abierta a agentes externos es un ambiente fértil. Con esto en mente, en efecto, es fácil reconocer por qué las ideas de una razón pura en la filosofía han resultado ser, en última instancia, infértiles, estériles. Mientras que quienes han preferido “mojarse”, como se dice coloquialmente, han sido incisivamente fértiles. Así las filosofías “infectadas” de sensibilidad, diríamos nosotros: todas las metafísicas *físicamente responsables*.

Segundo. Por otra parte, hay que decir que esta idea de “pureza” de la razón tiene, como digo, relativamente pocos avatares en la tradición filosófica, por lo que es menester recordar que antes de la razón pura se levantaba en la metafísica de siempre, y esta sí, en la escolástica

que todos tenemos en mente, una razón diferente: *la razón natural*. Es iterativo en los textos escolásticos, no de la *Schulmetaphysik*, la exigencia de mantenerse en los límites de “la luz natural de la razón”, filosofar “*quantum ex creaturis manifestari potest lumine natural intellectus humani*” (Suárez, *Disp* 1, Sec 1.), por cuanto puede manifestarse a la luz natural del intelecto humano, *desde las criaturas*. En efecto, la razón natural de la tradición metafísica nunca jugó a ser *die Darstellung Gottes*, la exposición de Dios, como sí dijo Hegel, *vor der Erschaffung*, antes de la creación. Mientras unos saben que se piensa como creatura, otros quieren pensar como el creador.

Nada de eso, la metafísica propiamente tal, desde el propio Aristóteles y sus intérpretes, como Alejandro de Afrodisia y otros, y luego por supuesto los escolásticos como Tomás, Escoto o el mismo Suárez hablaron y defendieron siempre una razón natural, *nunca una razón pura*. De hecho, las verdades puras las reservaban a las revelaciones teológicas, y ni siquiera a *todas las teológicas*, sino sólo a aquellas de la *theologia supernaturalis*, distinta de la *theologia naturalis*; cuánto menos las asignaron nunca a las otras ciencias, entre ellas la filosofía, distinta de la teología en general, sobre todo a partir de la autonomía de ésta ganada con Escoto. Y así como la filosofía, *a fortiori* la propia matemática, cuyo objeto se decía que era la *quantitas* de la *materia intelligibile*, no las formas puras *ante rem* (como hoy cree Shapiro). Sobre esto volveremos.

Tercera cosa que hay que decir. Contra la razón pura se levantaron muchas filosofías en el siglo XX. Una de ellas, la que erigió Bertrand Russell: el positivismo lógico. Este ha tenido sus vicisitudes, como toda escuela filosófica, pasando por la así llamada filosofía analítica hasta convertirse en lo que hoy se llama, desde Quine, “naturalismo”. Russell, en cierta forma, es un padre del naturalismo contemporáneo en filosofía, que se oponía justamente al modo de filosofar típico de la primera mitad del siglo XIX y algo de la segunda: la forma especulativa del idealismo, forma especulativa en virtud de apoyarse en la idea de pureza. Hoy el naturalismo sostiene que no hay verdades “supernaturales” (palabra que acaba de aparecernos ya en latín) y que han de reducirse los agentes filosóficos a agentes controlables por la ciencia o por lo menos consistentes con ellas. Pues bien, ese naturalismo antipurista, que se exige a la filosofía contemporánea, es el mismo naturalismo (o por lo menos está incoado en él) del que ya la tradición hablaba, como acabamos de ver, cuando hablaba de la razón natural, muy otra de una razón sobrenatural propia de verdades religiosas sin cabida en la propia filosofía.

Pues bien, la filosofía, como se ve, ha defendido con constancia la “impureza” de la razón, si cabe hablar así, aunque impropriamente, pues no es que la razón “tuviera que ser” pura

y, por defecto, es impura. No. Es que la razón humana es la que es, sólo aparece como impura cuando se tienen afanes metafísico-teológicos vetustos, pero es siempre y sólo una razón natural, y en el caso del hombre, su naturaleza está constituida de sensibilidad. En efecto, la demanda “naturalista” de la razón no es en Zubiri una excepción extraordinaria. Ciertamente es que Zubiri afirma que todos menos él “resbalaron” al hallar ciertas verdades de las que él se reserva el descubrimiento, pero obviando las licencias literarias, Zubiri es un crítico de la infertilidad de la razón pura tanto como la propia filosofía lo ha venido siendo siempre, cada filósofo a su modo por supuesto, por lo menos desde que Aristóteles se levantó explícitamente contra Platón, prueba de esto, decía el Estagirita, es nuestro amor por los sentidos: *σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις.*

## 6 Realidad estante

Decíamos antes que ni siquiera la matemática funciona ya *a priori*, si por esto se entiende “puro”. En efecto, ¿qué es la triangularidad *a priori*, por ejemplo? La triangularidad es una realidad *rea rerum*, y en este caso las cosas a las que está apresada es a los triángulos. ¿Qué se quiere decir con “triangularidad”? ¿La forma geométrico-algebraica para la cual la suma de ángulos internos da dos rectos? Pues no, porque esa “triangularidad” sólo acontece en triángulos *efectivamente* euclidianos, no en otros, es decir, en virtud de una cierta métrica; esa “triangularidad” no se cumple en otras métricas sin que por ello sus triángulos sean menos triángulos. La misma la circularidad: ¿conjunto de puntos que equidistan de un centro? No. Nuevamente, la realidad del círculo depende de los círculos *efectivos*, por tanto circunscritos y determinados por una métrica en concreto. Dentro de la métrica del taxista (o distancia  $L_I$ ), determinada por valores absolutos, se dibujaría un conjunto de puntos equidistantes de un centro y la figura obtenida luciría más bien como un rombo. Es decir, la realidad llamada “triangularidad” o “circularidad”, entre otras, a la que accede la razón matemática *está rea* de la *res* llamadas triángulos o círculos; es decir, la realidad es *de* las cosas, está en ellas y no fuera, más allá, *ὀπιστά*.

Y si ni en matemática hay estos *a priori*, pues toda *realitas* depende de las *res*, *a fortiori* en filosofía. En efecto, como decía nuestra tesis en el primer punto, si nuestra razón es impura, entonces la realidad a la que podemos acceder con ella es igualmente impura. Ejemplos de “realidades” puras, es decir, que no se manchan cuando la razón pura las intente, son las así llamadas ideas platónicas, las mónadas, los posibles, los noumena o cosas “en sí”, las categorías lógicas que se autodesenvuelven *a priori* y que el idealista cree isomorfas a las categorías



efectivamente reales (recordad que Hegel decía que *Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein*), los mundos posibles o pluralidad de mundos, etc.

Mas si desde el principio partimos de que nuestra “facultad”, por hablar impropriamente, no reposa sobre sí misma, no es espontánea, etc., entonces es natural aceptar que aquello a lo que accede es tan finito y limitado como ella misma, y por tanto también es natural aceptar que aquello que podamos inteligir con ella está estofado de esta razón humana nuestra, sin que por ello deje de ser realidad. En otras palabras, cuando aceptamos que la razón está ubicada y cuandocada en la realidad, es normal aceptar que la realidad en la que está esa razón sea una realidad igualmente ubicada y cuandocada.

Crear que porque “modificamos” la realidad cuando la inteligimos (con la razón o con logos, si nos ponemos zubirianos), entonces esa realidad ya no puede llamarse “realidad” es continuar con los prejuicios puristas y ser inconsistente con lo que se pretende sostener, porque, por un lado, se acepta la impureza de la razón (pues la razón es sentiente), pero, por otro, se sigue asumiendo *la pureza de la realidad*. En kantiano, para entendernos: si lo que se da al sujeto está modificado por él, entonces ya no es la cosa en sí, dirían los puristas. Pero la “cosa en sí” es un vestigio purista al que no estamos obligados a aceptar, porque es obvio que si las cosas están ante nosotros, y nosotros entre ellas, entonces ellas y nosotros somos lo que somos, sin prerrogativas de un supuesto “en sí” *contrafactual* tipo “¿qué pasaría si no hubiera hombres...?”; todo esto es lo que los reólogos llamamos “*phy-fi*”, *philosophy fiction*.

Ante un panorama así, con una razón *impura* pero una realidad *pura* es normal creer que “no accedemos a la realidad” o simplemente que “no la hay”; subjetivismos y escepticismos siempre han ido de la mano por estos prejuicios. Pero esto es una perfecta vaciedad proveniente de una inconsistencia teórica. Si aceptamos que la razón es impura, como *de hecho* lo es, entonces aquello a lo que accede es igualmente impuro, pero el que sea impuro no quiere decir que no sea realidad. Quiere decir que esa realidad está ante los humanos con perfecta *naturalidad* humana. Por decirlo con la misma metáfora de Hegel: realidad no es la que es “antes de la creación”, es la realidad *ya creada*, no menos realidad por eso, al contrario, *realidad realmente real*, la única de la que tenemos y *podemos tener* noticia.

No somos ni amebas para las cuales la realidad es un mero estímulo químico, ni tampoco dioses para los cuales, creyendo las ideaciones de los teólogos, la realidad se daría entera de golpe.

Ahora bien, si la razón natural de que ha hablado la tradición es, esquemáticamente, la contradistinta de la razón pura, entonces eso a que accede es una *realidad natural*, por

pleonástico que suene, a fin de enfatizar una realidad que no es subrenatural, ὑπερουράνιος, a la que han querido acceder siempre los ontólogos y en virtud de lo cual la ontología ha sido siempre y sólo una onto-Lógica. ¿A qué accede una razón natural sino, justamente, a la naturaleza?

Naturaleza quiere decir aquí algo ubicado y cuandocado *hic et nunc, ex sensibilibus* como decía Escoto, que se va averiguando con razonamientos *quia, no propter quid*, que decían los medievales, es decir, no *a priori*; esto es, *ex post facto*. Y naturaleza no es la idea trivial que hoy puede tener esa palabra: “natural” es el adjetivo que acusa lo real. Ya decía Suárez que el objeto propio de la metafísica es el *ens reale* por lo que tiene de *reale*, y para ello nos remite a aquel texto de Aristóteles del libro IV de su *Metafísica* que dice que el objeto de la Filosofía Primera es el ὄν ἢ ὄν (dejo esto de lado por el momento, pero en definitiva no es “ente” sin más), ὄν ἢ ὄν, dice Aristóteles, καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό, es decir, y de aquellas cosas que lo surgen (ὑπάρχοντα) *de suyo* (καθ’ αὐτό), *in virtue of its own nature* traduce Hugh Tredennick.

En efecto, Suárez, siguiendo a Aristóteles, dice que la metafísica es el estudio del ente real donde real significa *de suyo*, καθ’ αὐτό. Ahora bien, que este “de suyo” signifique exactamente lo que dice Zubiri es otra cosa. Lo relevante aquí es que la idea de realidad es la idea de naturaleza a la que una razón *natural* puede acceder. Y esa naturaleza a la que se accede es, en efecto, realidad, toda vez que, como ya sabemos todos aquí, la idea de realidad para los griegos se juega en la de φύσις. En este sentido, la metafísica no fue nunca una ὑπέρ-física, si acaso más bien una ἐπί-física, en virtud de lo cual se entendió muy fácilmente después que la metafísica es una *transfísica*, como decía Tomás, *quia est de transcendentibus*, como decía Escoto. Nada que ver con la idea de pureza. Transcendental es lo transversal a lo físico (μετά-, μεθ’), no lo ajeno a él (ὑπέρ); *transcendental no es transcendente*. Por eso nos hace perfecto sentido que Zubiri diga que la metafísica es una “física del trans”, en perfecta coordinación con la tradición metafísica que aun a su pesar *no* “resbaló” en este punto, salvo los ontólogos de los que ya hemos hablado.

Esa realidad impura, esa naturaleza, esa φύσις, a fin de no dar un calificativo negativo (realidad im-pura) o redundante (realidad natural) es, como digo, realidad *estante*, llamada “estante” porque está aquí y ahora καθ’ αὐτό, como la razón sentiente que está aquí y ahora en este cuerpo que siente, no allá como la *sola nous* en el τόπος ὑπερουράνιος de los posibles. Pues bien, el estudio de esta realidad estante se llama reología.

## 7 Reología

Digo “se” llama no “la llamo” porque no soy el único que la llama así. Hay un buen equipo de reólogos que trabajamos por desarrollar y aplicar los trémulos pero decisivos avances de esta novedosa herramienta filosófica. Reólogos que para nada somos un grupo excluyente de *scholars* de las filosofías, sectariamente congregados para repetirnos lo mismo *ad nauseam*, sino un grupo abierto de científicos (químicos, biólogos, médicos, psicólogos) y filósofos (de la ciencia, del arte, de la historia, la política, etc.) desencantados con el estado actual de cosas en el mundo profesional de la filosofía.

En efecto, si ya la filosofía actual ha probado que no hay razón pura (porque esto no es algo exclusivo de los zubirianos sino, como he dicho, está también en los que vienen del positivismo lógico, pero también en los que vienen de la filosofía continental francesa, etc.), entonces cabe preguntar por qué se dice tan poco de la realidad como tal. ¿Por qué se sigue haciendo ontología? ¿Por qué se siguen teniendo prejuicios de metafísicas vetustas como el substancialismo? ¿Por qué se siguen tratando problemas tan viejos como mal planteados como el de “el puente epistemológico”? Por ejemplo, la actual filosofía de la mente, tan reciente como pueril, no es otra cosa que pseudoproblemas cartesianos con pseudorespuestas neurocientíficas, justamente por no tomarse en serio la realidad a la que *de hecho* podemos acceder.

Se requiere una herramienta filosófica que estudie la realidad no como algo *ὑπέρ* o ajeno a las *res* concretas, a lo real, sino que investigue *la realidad como rea de la res*. No hay realidad si no es rea de las *res*, de otro modo se hipostasias una entidad quimérica, ya sea como una magna substancia, ya sea como una suma mereológica o ya sea como una *pura* formalidad. La investigación de la realidad rea de las *res* es la reología.

Hay ya varios textos al respecto que no resumiré aquí, pero en definitiva nuestros resultados tienen un mayor poder explicativo que otras ramas disponibles hoy. En efecto, vamos siendo acordes con la evidencia actualmente disponible, físicamente responsables, dando respuestas de corte dinamicista, estructuralista, sistemista, no-reduccionista, científicamente bien informadas, etc.

## 8 Reología y formalidad de realidad

Pues bien, si la realidad es siempre rea de las *res*, entonces la realidad está modificada por esas *res* de las que es realidad, no es ajena a ellas. Dicho eso, si la noología afirma que la realidad es el modo de actualizarse las cosas en la aprehensión sentiente, y ese modo es la

formalidad, entonces nosotros decimos que esa formalidad no es *pura* formalidad, como muchas veces se nos quiere hacer pasar.

De hecho, decir “mera actualidad”, como hace Zubiri, no es lo mismo que decir “pura formalidad” (expresión que sólo aparece dos veces en toda su obra) o “formalidad pura” (expresión que no aparece nunca). La realidad aprehendida noológicamente es formalidad, qué duda cabe, pero no *pura* formalidad, porque nunca tenemos un acto de *pura* aprehensión primordial de realidad, sino siempre una aprehensión primordial de realidad ubicada y cuandocada en el logos sentiente o en la razón sentiente. Por tanto, lo que esa aprehensión primordial de realidad aprehende es formalidad, pero *rea* de los contenidos del logos o de la razón sentientes.

No se trata aquí de revivir el empolvado debate de si “los contenidos son o no creados”. A estas alturas deberíamos tener claro que son todos creados, aunque es menester aclarar qué quiere decir “creación” y qué quiere decirlo en cada caso específico. Pero no es este nuestro debate. Sólo afirmo que la formalidad no es pura formalidad, de otro modo la realidad sería pura realidad, y si la realidad es pura, entonces no podríamos acceder a ella con una razón impura. Como digo, es una cuestión obvia que, sin embargo, se da por obviada.

La formalidad no es nunca *pura* formalidad, so pena de ser estéril. ¿Quién, con el mero describir fenomenológico, por ejemplo, ha dado un sólo conocimiento relevante? La noología no puede contentarse con ser una fenomenóloga sofisticada de la *pura* formalidad si en verdad cree en lo que dice: que la razón es impura, pues si es impura, la realidad, aun como formalidad, también lo es.

Es en virtud de esa formalidad que no es pura formalidad, pura realidad, que sólo luego podemos investigar sus contenidos en tanto que reales, y esa es la labor de la reología. Es decir, la reología no quiere sustituir la noología, sino *completarla*. Porque noológicamente sabemos que los contenidos de las intelecciones son contenidos *reales*, no *puros* fenómenos, no objetos *puros*, etc., sino *realidades*, pero con la *mera* noología *no* sabemos mucho más de ellos. Con la noología describimos la realidad como formalidad de las cosas en la intelección, así como el acto mismo de la intelección, ora en el logos o la razón o la comprensión, pero poco más. No decimos filosóficamente nada relevante de la *res* que apresan esa formalidad, porque para ello ya no basta con *constatar*, sino que es menester *dar razón*. Mas para dar razón se requieren filosofías hechas con la razón, no con el logos, eso sí, con una razón natural, impura o sentiente.

Esas filosofías así racionales ya no son ni pueden ser la noología, justamente porque se está echando mano de la razón, conjeturando, hipotetizando, explicando y no sólo describiendo, sólo constatando, etc. Si no se explica y sólo se constata, la filosofía es mero periodismo.

A esta herramienta que completa y continúa la noología, insuficiente por sí misma, llamamos reología que, como hemos dicho en otros sitios, no es fenomenología, noematología, ontología, hermenéutica, etc. Porque los “objetos” reológicos no son fenómenos, ni noemas, ni substancias, ni “textos”, ni en rigor, *objetos*. Hay que ir averiguándolos, instados por su modo de quedar en la inteligencia como realidad. En efecto, en tanto que noológicamente las cosas nos quedan como realidad, instan a investigarse en profundidad, porque no se agotan en su mero quedar. El que queden como realidad y que por tanto no se agoten en sí mismos, es lo mismo que decir que no reposan sobre sí mismos, que estas cosas que se dan a la inteligencia no son puras, y por tanto su realidad no puede ser jamás “*pura* formalidad”, porque si la formalidad fuera pura sería aséptica de las *res* que formaliza, y como tal asepsia sería *estéril*. Creo que la noología es todo menos estéril, pero puede pasar por tal si se cree que existe algo así como una “*mera* noología”.

Pues bien, quien completa una noología que no es *mera* noología, noología *pura*, investigando una realidad impura consistente con la formalidad impura, es la reología, no “la metafísica”. Cuando se dice que la filosofía primera es la noología y que luego puede hacerse “metafísica”, se cae en ingentes errores metodológicos de primer año de carrera. Primero, porque si fuéramos *scholars* de Zubiri, sabríamos que Zubiri *no* reserva este término de “filosofía primera” para una teoría de la inteligencia, sino para lo que se hace con ella: una teoría de la realidad en tanto realidad. Esto quedó demostrado con el último libro que ha sido publicado, aunque podía demostrar ya sin él, como lo hice en otro texto. No entro en esta disputa porque la doxografía me importa poco.

Pero sí es relevante un segundo motivo: decir “noología” por un lado y “metafísica” por otro supone que la metafísica trata de las cosas “más allá” de la intelección, pero si, como hemos dicho, la razón es natural, entonces nunca la razón podrá hablar de nada más allá de la intelección. No hay nada para el hombre, una inteligencia sentiente, que esté más allá de sus facultades. Verdad de Perogrullo pero que muchos olvidan. Lo que puede haber es cosas más allá *de la percepción*, pero la percepción es sólo un momento del logos y el logos es sólo un modo de intelección. Hay que ser serios. Así, lo que se halla con la razón no está “más allá de la intelección”, está en la intelección, pero en la intelección racional sentiente. Por tanto, la metafísica hecha desde ahí no es algo ajeno a la noología.

Si entendemos metafísica como un estudio de la realidad en tanto que realidad, como se ha entendido desde siempre, ya lo veíamos con Suárez y Aristóteles, hasta hoy, por ejemplo en Nicholas Rescher y otros, entonces *la noología también es metafísica*, concretamente un momento de ella, el momento *primero* de la investigación metafísica general, cuyo momento constitutivo es una metafísica ya no del acto intelectual sino de las *res* por él aprehendidas, las únicas *res* que podemos indagar *naturalmente*, habida cuenta de que noológicamente la realidad no es pura formalidad sino una formalidad rea de las *res*. Y el estudio de la realidad ya no como modo de quedar sino como constitución física y efectiva de las *res*, no de unas *res* independientes del acto intelectual (pues eso no lo hay), sino de unas *res* que, aun aprehendidas en ese acto, tienen una constitución propia, tienen un *de suyo que consiste en dar de sí*, es la reología.

## 9 Conclusión

Por tanto, nuestra tesis de que la razón impura conlleva a una realidad igualmente impura queda probada con el periplo de que la razón natural o razón sentiente lleva a una realidad estante, *rea* de las *res* que esa razón entiende. O lo que es lo mismo, la noología sin reología es incompleta, fenomenología sofisticada. Noología y reología son dos momentos de una misma investigación metafísica, no la de una realidad como pura formalidad de la cual no podemos saber nada más que estérilmente que es “modo de quedar”; son dos momentos de una misma investigación metafísica de la realidad rea de las *res*, única que *efectivamente* hay.

## El hecho religioso en Xavier Zubiri

*El enigma desde el que configuramos nuestra personalidad en el mundo*

*Curso de la Università Pontificia Gregoriana, Roma 1973*

Ángel González Pérez\*

### 1 Introducción: El termino experiencia en su historia y el uso específico que hace Xavier Zubiri de este

Es interesante ver, aunque sea someramente, la etimología del término experiencia (PIKAZA, 1981, p. 28). *Experientia*, del latín *experior*, viene del antiguo *perire* que es el equivalente del griego *periao* cuyo significado es arriesgarse, correr un peligro para alcanzar algo, intentar o probar. En este sentido la experiencia es un saber que se funda en el contacto directo y arriesgado con lo experimentado y, que, por lo tanto, implica capacidad de cargar con lo experimentado (en el sentido amplio de cosa en alemán, *Das Ding*), ajustarlo y probarlo.

*Experior* conecta con *peritus* y *peritia* en latín. Perito es aquella persona que, probando las cosas con el fin de aquilatarlas y ajustarlas, se prueba a sí mismo llegando, si fuese necesario, hasta ponerse en peligro (*periculum* en latín, del verbo *perior*).

Los equivalentes fundamentales de la palabra experiencia en nuestra cultura occidental son *Erfahrung* (alemán) y *empeiría* (griego). El alemán *Erfahrung* está ligado a la raíz *fahr* (*fahren*) que significa viajar. En concreto, recorrer la tierra y conocer las cosas por un trato directo y no de oídas, con riesgo personal. En el fondo de la *empeiría* griega está el verbo *peirao* con todos sus matices de ensayo, tentación y prueba.

En todos esos términos laten unas líneas fundamentales de la experiencia:

1. El contacto directo.
2. La voluntad de probar lo que se muestra.
3. El riesgo o peligro que se corre al hacerlo
4. La pericia que en ese ir probando se adquiere.

En Zubiri de estas líneas fundamentales la que tiene más fuerza es el carácter de ir probando. Esto adquiere una determinación específica en Zubiri. ¿Cuál?

Veamos esto en el curso de Roma. Experiencia, subraya, no es *empiría* en el sentido de la impresión de las cualidades sensibles del empirismo dadas por contacto directo con lo experimentado. Tampoco es la de acumulación de saber dado por el contacto directo con algo en sentido del perito. Es algo más radical. Es lo que hace posible la persona experimentada.

---

\* Profesor e investigador de la Fundación Xavier Zubiri – Madrid. E-mail: [afreundschaft@gmail.com](mailto:afreundschaft@gmail.com)

Consiste en, apoyado en lo que queda en el acto de impresión intelectual como real, esbozar un sistema de posibilidades con que realizarse como yo, darse una figura, configurarse como personalidad. Es probación física de un sistema de posibilidades, de posibilidades de darse una figura:

el hombre se dirige a la realidad para buscar un apoyo en ella y, a su vez, esta realidad tiene un poder que es sumamente rico en notas, caracteres y aspectos. Pues bien, este carácter de apoyo que tiene la realidad le permite, le fuerza y le otorga al hombre la posibilidad de esbozar un sistema de posibilidades con que realizarse. La inserción de estas posibilidades en la vida es lo que constituye formalmente la *experiencia*. La experiencia es probación física de realidad. (ZUBIRI, 2017, p. 401)

La experiencia no tiene, frente a lo subrayado por la tradición, un carácter inmediato y directo con lo dado en impresión de realidad, sino un carácter mediado, apoyado en lo que queda como real, por un sistema de posibilidades. Esto es una posición con cierta novedad en el análisis de la experiencia (aunque ya tiene raíces en Kant y Hegel) y, por supuesto, según nuestro modo de ver tiene consecuencias muy directas sobre nuestro objeto de estudio: la persona humana experiencia de Dios. Es decir, la experiencia es la inserción de un sistema de posibilidades de realizarse como yo y la probación de esas posibilidades.

Experiencia es la inserción de un sistema de posibilidades desde el poder de lo real (es decir, apoyado en la ultimidad, la posibilidad y la impelencia de lo real) que conlleva la construcción de mi yo que es algo en último término construido. De ahí, en último término, el aspecto de riesgo y de peligro que conlleva toda experiencia. Es probación física, apoyado en el poder de lo real, de mi yo.

En su trilogía, *Inteligencia sentiente*, afirma esa posición con matices importantes. La experiencia no es algo inmediato, ni directo, está en el plano de la razón y consiste, apoyados en el poder de lo real, pero visto desde el campo de realidad, esbozar un sistema de referencia para establecer un sistema de posibilidades que se probaran físicamente. La probación de ese sistema de posibilidades es la experiencia:

El conocer comienza con un sistema de referencia desde el cual se esboza un sistema de posibilidades que permite experimentar lo que la cosa es como realidad mundanal. (ZUBIRI, 2008, p. 222).

Lo que me interesa, para el objeto de mi trabajo, es que la experiencia frente a la mayor parte de la tradición no es fruto de un contacto directo con las cosas, sino el fruto de un sistema de posibilidades que apoyadas en el poder de lo que queda en impresión como real son probadas para darme una figura del yo. La experiencia de Dios no será, por lo tanto, contra todas las fenomenologías de la religión con sus variados matices, una descripción de un contacto directo



con algo que llamamos Sagrado, Dios, Misterio, o Absoluto, sino que estará incurso en la probación física de un sistema de posibilidades desde un esbozo.

## **2 ¿Qué fuerza los esbozos de posibilidades? La religación.**

La pregunta es por aquello que últimamente impele y posibilita al animal de realidades que somos a esbozar sistemas de posibilidades que deben ser probados en su realidad (suidad) para darse una figura (yo). Ya sabemos que penúltimamente en lo que nos apoyamos es en un sistema de referencia desde el campo del logos, pero eso no es el nivel radical.

### **2.1 La realidad del animal humano: animal de realidades.**

La realidad de lo que somos la constituye un sistema total y clausurado de notas, un sistema constructo, como es de sobra conocido por todos los lectores y estudiosos de Zubiri. Ese sistema es el que tiene suficiencia constitucional y Zubiri llama, rehaciendo a Aristóteles y repensando, aunque no lo diga expresamente a Hegel, sustantividad. Como sustantividad que somos lo somos en respectividad intrínseca y formal a toda otra sustantividad (ser). No es relación entre sustantividades ya constituidas (relato), sino respectividad constituyente de las sustantividades. Pero esta respectividad de mi sustantividad a toda otra sustantividad lo es en su condición de quedar como real en mi acto intelectual sentiente, en impresión de realidad.

Toda sustantividad que queda en impresión de realidad en el acto intelectual sentiente (incluida la mía que es coactualizada como realidad en la impresión de realidad de cualquier otra) tiene dos momentos intrínsecamente distintos, pero esencialmente dependientes. El primero es el contenido talitativo (esto aquí y ahora en impresión de realidad tiene tal y tal otro contenido). El segundo es el contenido talitativo, pero en función transcendental. Es decir, consiste en cómo ese contenido talitativo determina en cada caso una forma de realidad:

en toda sustantividad real hay dos momentos intrínsecamente distintos, dependientes uno del otro. Uno, el *contenido talitativo*, la talidad: perro, árbol, astro, mineral, encina, etc. El otro, el que esta talidad determina en cada caso una *forma de realidad*. (ZUBIRI, 2017, p. 331-332)

Desde el punto de vista talitativo somos sustantividades con tres notas fundamentales, entre la muchas que nos conforman y que seguimos descubriendo. Primero, somos un ser vivo que como tal está constituido por una cierta independencia del medio y por un control específico sobre él. Pero la segunda nota consiste que en la escala de los seres vivos somos animales que tienen como una de sus notas características el sentir. Somos un animal que siente. Esto ya lo vio con claridad Aristóteles para todos los animales (*De Anima* 414b) y constituye la base de la

ética de la liberación de los animales de Peter Singer (SINGER, 2011). Lo propio del sentir en Zubiri, como es de sobra conocido por sus lectores, es tener impresivamente algo otro que al viviente se presenta en alteridad. Impresivamente, es decir dado en afección, queda algo en alteridad, es decir, como otro al viviente mismo que lo siente. La unidad entre afección y presentación de alteridad es la impresión. En el animal no humano lo otro presente en impresión se agota en ser afección, estímulo para una respuesta. Esto es la formalidad de estimulidad. Formalidad aquí no es otra cosa que modo de quedar en la impresión del sentir. Pero en la escala de los animales la sustantividad humana tiene una tercera nota fundamental. El animal humano apoyado en esa escala da un salto cualitativo de formalidad (es el problema de la hiperformalización visto desde el esbozo racional de la teoría de la evolución y que, desde mi punto de vista, es un tipo de emergentismo en Zubiri. Dicho esto con todas las matizaciones que se quieran hacer). Es no solo el vivir sentientemente, sino que el sentir está constructivamente unido al inteligir, es un sentir intelectual. Es la nota de la inteligencia. Inteligir no es la capacidad de conceptuar, de idear o de juzgar (ZUBIRI, 2017, p. 334), sino la capacidad de que lo actualizado en el sentir quede como realidad (Esto ya fue visto, por ejemplo, por Max Scheler y uno de sus libros decisivos: SCHELER, 2019, p. 125ss). Realidad, un término decisivo en la obra de Zubiri, tiene a mi modo de ver tres aspectos: actualizado, propio y prius. Realidad no es allende el acto, sino que es lo actualizado mismo quedando en propio como prius en la actualidad. Por lo tanto, somos, talitativamente considerados, animales de realidades.

Es justo esa tercera nota, la del inteligir, unida al sentir constructivamente, la que hace que el animal humano que somos se mueva entre cosas que quedan en formalidad de realidad. Pero al mismo tiempo que al inteligir sentientemente algo lo actualizo impresivamente como en propio de suyo me actualizo como un en propio de suyo que me es mío. Esto último es decisivo en nuestro artículo. Las notas que me conforman como sustantividad quedan actualizadas, por esa nota peculiar unida al sentir que es el inteligir, en formalidad de realidad (como un en propio de suyo). Si se quiere me actualizo en respectividad a otras realidades como un “de suyo” que es “mío”. Soy un “de suyo-mío”. Como “de suyo” coincido con todo lo actualizado por mi sentir intelectual, como “mío” soy más que un “de suyo”, soy una “suidad”. Es decir, en cualquier acto intelectual sentiente las cosas quedan como siendo de suyo con tal sistema de notas que habrá que investigar y el quién del acto queda, en ese mismo acto de sentir intelectual, como reduplicativamente de suyo. Es “de suyo ... suyo”. Lo podemos decir así. Es suidad. Esta suidad constituye la razón formal de la personeidad. Ser persona (que no es primariamente ser una realidad inteligente y libre, ni ser sujeto, ni ser subsistente) es ser precisamente “de suyo

suya”; ser suya o suidad. Somos, resumiendo un animal de realidades cuya forma de realidad es la suidad. Esta es nuestra realidad vista en función trascendental.

Por ser suya, por ser suidad, el animal de realidades adquiere una independencia respecto toda otra cosa en un grado cualitativamente distinto que el resto de los animales no de realidades. Es una independencia que Zubiri llama absoluta:

su realidad, en cuanto que es suya, tiene un modo de independencia que es justamente el estar suelta de las cosas en cuanto reales. Es decir, el hombre es una forma de realidad que, por ser suya, es realidad independiente frente a toda realidad que es lo que expresamos con la palabra “absoluto”. (ZUBIRI, 2017, p. 354)

Es un absoluto por ser suidad, pero relativo porque su carácter de suidad se apoya en el poder de lo que queda como real en el acto intelectual sentiente. Pero, con todo, absoluto. ¿Por qué absoluto? Porque implantado en las cosas que quedan como realidad queda como suelta en medio de todas las cosas que quedan como reales, no solo es real ni solo queda como “de suyo” en el acto intelectual, sino que tiene que dar forma propia a esa suidad configurando su yo o personalidad:

Si llamamos *personeidad* a este carácter de relativamente absoluto que tiene la realidad humana en tanto que *suya*, en tanto que suidad, entonces a los modos como en concreto se afirma en la vida este carácter absoluto, esta personeidad, es lo que llamamos *personalidad*. Es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos, y en cuanto se va modelando en ellos. (ZUBIRI, 2017, p. 355).

## 2.2 El ser del animal de realidades: animal personal.

Ya hemos visto que el animal humano es un animal de realidades cuya forma es ser suidad, es personeidad, que se tiene que dotar de una figura, de una personalidad. Preguntémonos, por lo tanto, ahora por su ser y no por su realidad. Al hablar de ser Zubiri precisa que se refiere a la actualidad de lo real en respectividad. Es decir, el ser del animal de realidades es la actualidad o afirmación de su realidad en tanto que suidad frente a todas las demás cosas que quedan como reales en el acto intelectual.

En esta actualización va adquiriendo el carácter de yo, su figura concreta. En sentido estricto, va siendo, va adquiriendo su ser (GONZÁLEZ, Ángel, 2021, p. 266-311) en un proceso que Zubiri describe con los pronombres me, mi y yo. Me, mi y yo son tres maneras distintas de actualización de mi realidad sustantiva en la respectividad de otras sustantividades en cuanto quedan como reales en mi acto de sentir intelectual. Pero no solo son tres maneras distintas, sino que cada una se funda en la anterior: el yo en el mí y el mi en el me. Lo que nos interesa de esta cuestión es que el yo, como personalidad, se va haciendo en la respectividad con otras

sustantividades en tanto que reales, que el yo es el ser de mi sustantividad como suidad y que ese yo es la construcción de una figura propia que llamamos personalidad:

La realidad sustantiva es persona como personeidad y es como tal una forma de realidad ab-soluta. La reactualización de esta personeidad respecto de todo lo real es ser sustantivo, el Yo. Es el modo como se es Yo. La personalidad es la figura del ser del hombre, la figura del Yo. (ZUBIRI, 2017, p. 364)

### **2.3 ¿Cómo construye el animal de realidades su Yo?**

Ser es, por lo tanto, configuración del Yo como relativamente a absoluto implantado en respectividad con las cosas. Esta configuración sucede en tres dimensiones: individual, social e histórica. Para ver como construye el animal de realidades su yo Zubiri aclara que significa ese estar “entre las cosas” y cómo desde ese estar entre las cosas construye su ser.

Ese estar entre las cosas lo que implica, por la formalidad de realidad, es que estamos con las cosas en cuanto quedan como reales, es decir, estamos en la realidad. ¿Por qué estamos en la realidad? Porque por el sentir intelectual las cosas con las que estamos quedan como un sistema relativamente clausurado de notas pero que no son meros estímulos para una respuesta, sino que tienen un carácter en propio. Es decir, tienen unos contenidos que el animal humano percibe como específicos, pero con formalidad de realidad. Los contenidos son determinados en cada cosa (su sistema de notas), pero la formalidad de realidad atraviesa todas las cosas, es inespecífica. Pongamos el ejemplo de los medios de transporte: una bicicleta, un automóvil, el metro o un tranvía eléctrico. Los contenidos, el sistema de notas de un automóvil y el de una bicicleta por seguir con nuestro ejemplo, no son los mismos con exactitud, pero ambos sistemas de notas quedan como realidad. ¿Cómo configura el animal de realidades entre esas cosas su Yo? Optando. Eligiendo entre las cosas que quedan como reales. Al optar y elegir entre ellas va optando por una figura de mi ser con las cosas que, en cuanto reales, es ir optando por una figura o manera de ir siendo Yo. No hay, en este sentido dice Zubiri, ningún acto, por muy nimio que parezca, que sea indiferente. Tomemos el ejemplo de las cosas anteriores. Si ante el hecho de que tener que desplazarme de un sitio a otro opto por un medio de transporte (una cosa concreta con sus notas y modo de quedar como real, es decir, de estar en funcionalidad con las otras) público o privado, uno movido por combustible fósil u otro movido con energías renovables, o uno movido por mi propio cuerpo me estoy configurándome en cuanto yo. Estoy dando forma a mi suidad y al mismo tiempo estoy dando forma a la realidad en cuanto momento inespecífico que atraviesa todas las cosas o sistemas relativamente clausurados de notas. No es lo mismo la realidad inespecífica que atraviesa todo lo que conforma una ciudad donde el transporte mayoritario sea privado o donde el transporte mayoritario sea público, dónde el

transporte mayoritario este movido con combustibles fósiles o con energías renovables etc. En ese acto tan cotidiano como optar por un modo de transporte el animal de realidades, que cada uno somos, está dando una figura, una personalidad (yo) a su personidad apoyado en las cosas (en el sentido más amplio) y, al mismo tiempo, configurando también la realidad que atraviesa como momento inespecífico todas las cosas.

Veamos ahora la segunda cuestión. ¿Cómo en este optar voy haciendo mi ser, mi yo? Lo voy conformando apoyado en el carácter de suyo, de realidad con sus determinaciones concretas que queda todo lo actualizado en sentir intelectual.

Es apoyados en la realidad como última, posibilitante e impelente como el animal de realidades configura su ser, su personalidad. Por eso el animal de realidades que somos es una realidad absoluta (configuro mi ser) relativa (apoyado en lo que queda como realidad última, posibilitante e impelente). La realidad en la que me apoyo en primer lugar tiene un carácter de algo último que no está presente solo en las cosas, sino también en la constitución personal del animal de realidades. Zubiri pone un ejemplo doloroso y, por desgracia, muy actual: el caso del suicida. A cualquiera de nosotros nos puede fallar todas las cosas o muchas, pero pensamos que mientras haya realidad, se nos dé realidad, puede seguir habiendo, apoyado en ella, posibilidades. Ese es el carácter de ultimidad de lo real. El caso del suicida es un quitarse del momento de la realidad en su carácter último. En segundo lugar, tiene un carácter ulterior a ese carácter último que es ser posibilitante. El animal personal de realidades desde el momento inespecífico de realidad de todo lo que queda como real interpone entre su suidad y su acto un proyecto que en cuanto ejecutado va configurando su yo o personalidad. Proyectar, como muy bien subrayó Kierkegaard, es optar por una postergando otras. Estas posibilidades, en último término, son posibilidades de adoptar una forma efectiva de su ser. En tercer lugar, es impelente porque no es que tenga que darse una figura es que se la da apoyado en el carácter de lo real forzosamente, aunque sea la figura del suicida:

Por eso es posible, por ejemplo, el caso del suicidio: es una toma de posición absoluta ante lo absoluto de mi propia realidad. La realidad es impelente. Impele, *velis nolis*, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad. La realización de mi relativamente absoluto es una forzosidad que viene de la realidad misma. (ZUBIRI, 2017, p. 393)

La realidad, en carácter de último, posibilitante e impelente es fundante. Es decir, la realidad, el que las cosas en el sentido amplio queden como reales en mi sentir intelectual y yo quede coactualizado como suidad, funda mi ser.

## 2.4. ¿Cómo funda mi ser?

Zubiri estudia este carácter de la fundamentación, al que nosotros preferiremos llamar posteriormente de fundamentalidad, de lo real desde dos aspectos. Por un lado, desde el estar fundado del animal personal de realidades en la realidad actualizada, por otro lado, desde el lado mismo de la realidad actualizada que funda al animal personal de realidades.

### 2.4.1 El carácter de la fundamentación de lo real desde el estar fundado del animal personal de realidades.

Desde este primer lado el estar fundado en la realidad actualizada para dar figura a su ser, su yo, es justamente el carácter de relativo del absoluto relativo que es el animal de realidades. Es decir, yo soy formalmente absoluto *relativo* porque estoy intrínsecamente vertido a la realidad actualizada en las cosas reales y en mi suidad como última, posibilitante e impelente. Por eso Zubiri habla de “relicación”. Relicación es un estar fundado en la realidad como última, posibilitante e impelente. Es un encontrarse vertidos a una realidad que es mi fundamento. Esta relicación es un momento de mi ser relativamente absoluto. El carácter de esa realidad fundante no es fuerza, causa (no podemos detenernos ahora en esta cuestión) o funcionalidad de lo real. Para captar lo propio de ese carácter fundante de lo real hay que remitirnos otra vez a la dimensión del optar y al hecho de que optando el animal de realidades va configurando su yo. Optar remite a la voluntad. En los actos voluntarios con los nosotros, animales de realidades, damos forma al yo apoyados en el carácter de realidad nos encontramos que esa realidad tiene un poder sobre nosotros. Es el sentido del término *Macht* en alemán. El poder de la realidad constituye de este modo la raíz, el apoyo y la condición de nuestro hacernos persona configurando nuestra personalidad:

Me encuentro relicado a la realidad en su poder. La relicación es la relicación al poder de lo real (y solo por este poder relicante puedo hacer mi ser personal). El hombre es relativamente absoluto, precisa y formalmente porque está relicado a la realidad como poder, al poder de lo real. La realidad es poder relicante. Esto no es una teoría, es un hecho (radical). (ZUBIRI, 2017, p. 400)

El acontecer de este fundar se da con tres caracteres. El primero, el de experiencia, ya lo hemos mencionado al principio y lo retomaremos al final de nuestro trabajo.

El segundo es el manifestativo u ostensivo. Con este carácter Zubiri indica que en cada una de las notas de la cosa actualizada en formalidad de realidad va actualizada la cosa entera o el sistema, pero desde esa nota. Es justo lo que constituye la dimensión de la nota. Esta actualización de la realidad en la riqueza de las notas es la manifestación. En la biblia se utiliza el término *kabod* que en la traducción de los LXX dio el griego *doxa*: la gloria de Dios. Por lo

tanto, un segundo carácter de la religación es que consiste en una manifestación u ostentación de la inagotable riqueza de la realidad en su ir dando de sí:

La religación es, por esto, una ostensión. Es una manifestación u ostensión de la riqueza que internamente posee. Esta riqueza es insospechada para los hombres además de inagotable. No sabemos nunca todo lo que la realidad puede dar de sí en orden a la riqueza de sus notas. (ZUBIRI, 2017, p. 403)

Esta riqueza de lo que queda actualizado como real es insospechable e inagotable. Esto implica que, en nuestra experiencia, como probación física de realidad, vamos experimentando la riqueza de los caracteres del poder de lo real, es decir, de lo actualizado en tanto que real en las cosas como sustantividades.

El tercer carácter indica, basado en el carácter experiencial y manifestativo u ostensivo, que el poder de lo real es algo que vamos aprendiendo, es decir, que no lo sabemos desde el principio y por lo tanto es problemático. Es el problematismo de lo real. Este problematismo de lo actualizado como real se puede expresar diciendo que la realidad es enigmática. Es el enigma de lo real porque hay una intrínseca ambivalencia en lo que queda como real o en formalidad de realidad. Por un lado, es un sistema de notas total y relativamente clausurado, pero, por otro lado, esa cosa real concreta esta intrínsecamente abierta y referida en respectividad a una totalidad nunca del todo abarcable (Zubiri dirá aquí a lo real en tanto que real). De este modo el poder de lo real es el poder de las cosas concretas actualizadas (entendiendo por cosas sustantividades naturales cerradas o abiertas, ficciones puestas en realidad como instituciones ...), pero, por otro lado, ese poder o dominancia de las cosas concretas en cuanto quedan como reales vehicula el poder o dominancia de lo que queda como real en cuanto real, la realidad. Ambas dimensiones se dan simultáneamente desde la actualidad manifestativa de una cosa (su dimensión de concreción y de apertura respectiva que dará en la trilogía de la *Inteligencia sentiente* el campo del *Logos* y el mundo de la *Razón*). Por eso la cosa actualizada tiene una intrínseca ambivalencia que es lo que Zubiri expresa con el término enigma:

La realidad en cuanto tal es enigmática. Por un lado, es “esta” realidad y, por otro lado, es vehículo de eso que llamamos “la” realidad. Es la ambivalencia de lo real que vehicula la realidad. (ZUBIRI, 2017, p. 406)

Como voy configurando mi yo optando, es decir, haciendo probación física de sistemas elegidos de posibilidades (experiencia) apoyándome en el poder de lo real manifestado en las cosas reales mi configuración, y su decurso entero, se vuelve también para mi acto del sentir intelectual en enigmática. Es decir, la posesión de mí mismo, la configuración de mi yo como

ser relativamente absoluto es enigmática. Lo que hace que mi determinación adquiriera un aspecto de inquietud.

La inquietud se manifiesta de maneras muy diferentes, pero sin entrar a fondo en esta cuestión, se manifiesta sobre todo en el interrogarme a mí mismo expresado en dos preguntas: ¿qué va a ser de mí? ¿qué voy a hacer de mí?

Este interrogarme es a lo que llamamos “voz de la conciencia” (esta voz de la conciencia la analizó por primera vez con radicalidad Heidegger en unos párrafos de *Sein und Zeit* hablando de la “*Stimme des Gewissens*” que retoma aquí Zubiri. HEIDEGGER, 2006, & 54-47). Es una voz que al interrogarse sobre ese enigma que somos en cuanto apoyados en el poder de lo que queda como real va dando respuesta a lo que va a ser de mí en función de lo que tengo que hacer conmigo. Esta voz de la conciencia, sin entrar ahora en más detalles, se manifiesta en la inteligencia sentiente a través del sentir del oído. Es notica de mi realidad respondiendo al enigma que soy yo mismo apoyado en el poder de lo real.

#### **2.4.2 El carácter de la fundamentación de lo real desde el lado mismo de la realidad actualizada.**

Desde el lado del poder de lo real en cuanto real, y esto es decisivo, este se manifiesta no como otra realidad-objeto o cosa real (lo que sería una grandísima entificación de lo real). El poder de lo real que es lo que hace relativo a mi absoluto y que por lo tanto sería lo que funda mi relativo absoluto no es un objeto, no es cosa real ni va en la línea de la sustantividad (es la crítica que ya hizo Heidegger a lo que él llamaba la ontoteología). No es realidad-objeto fundante u objeto fundamental, sino pura fundacionalidad. Zubiri habla de realidad-fundamento, pero eso no deja de tener problemas:

La realidad-fundamento no consiste en que una cosa que es objeto resulte “luego” que se descubre que tiene la función de desempeñar un carácter fundacional o fundante, sino que la fundacionalidad es la manera misma como se me presenta primaria y radicalmente esto que llamamos realidad-fundamento. Es realidad, si no, no sería fundamento. Pero la manera como esta realidad me es presente, no en el sentido visual, sino en el más genérico del vocablo, es el ser fundante. Y precisamente en esto consiste una de las dimensiones del poder de lo real. El fundamento no es un “objeto-fundamental”, sino una “realidad-fundamento”. (ZUBIRI, 2017, p. 416).

#### **2.5 Del ámbito de lo sagrado al problematismo del fundamento.**

Comenzábamos este apartado preguntado por lo que fuerza a realizar la experiencia religiosa. Ahora podemos responder diciendo que lo que fuerza a realizar esa experiencia es el enigma del carácter de fundacionalidad del poder de lo real en que me apoyo para configurar mi yo respondiendo a la voz de mi conciencia.



Quiero hacer algunos matices importantes, por lo menos para mí, a esta primera parte.

El primero afecta directamente al concepto realidad. En la trilogía de *Inteligencia sentiente* realidad es formalidad: un modo de quedar lo actualizado como en propio en *prius*.

Unas breves precisiones sobre esto. La primera que realidad es actualidad. Lo queda en impresión en un acto intelectual sentiente hay que tomarlo, en primer lugar, en cuanto *está* en el acto, pero, además, en segundo lugar, en cuanto *está presente* en el acto. En mi terminología, que refuerza una utilizada por el propio Zubiri en la trilogía *Inteligencia sentiente*, esto implica que la actualidad no solo consiste en *estar*, sino en *estar siendo*. Poniendo entre paréntesis, por lo tanto, el pasado y el futuro de lo que está actualizado en impresión. Es decir, en aprehensión primordial de realidad me limito a la impresión y me circunscribo a esa impresión en cuanto *está siendo*, en su puro presente que es un pasar continuo. La segunda que realidad es el *en propio* (en la trilogía: *de suyo*). Realidad no es solo actualidad, sino que es la formalidad de en propio. ¿Qué significa en propio? Lo primero que hay que señalar que en propio no es algo allende el acto sino un momento en el acto mismo. El animal no humano tiene en actualidad solo aquello que le va a determinar en su conducta según Zubiri. En el caso del animal humano hay un momento que el resto de los animales no tienen. Lo actualizado, con todas notas, no queda solo como determinación de una respuesta, sino que queda por sí mismo siendo lo que es, provoque o no provoque una determinación de la conducta del animal humano. Eso es lo que ha llamado Zubiri *formalidad de realidad*. El tercer momento del concepto realidad, *prius*, consiste que eso que queda en actualidad de formalidad de realidad, *en propio*, tiene dos vertientes: una que da al acto y otra a lo actualizado. Justo es esta segunda vertiente la que fuerza allende no el acto, sino lo primariamente actualizado a buscar su realidad en profundidad. Es lo que Zubiri llama *prius* que no es una prioridad cronológica, sino estructural. Justo esta segunda vertiente es la que obliga, empuja, a lo primariamente aprehendido a ir a su realidad en profundidad puesto que lo primariamente aprendido, y nunca abandonado, no da suficientemente cuenta de sí mismo. Este paso no es una decisión, sino que está forzado por lo actualizado mismo en la actualización. Es, según lo que hemos visto, el momento de impelencia de lo real.

Toda la obra anterior a *Inteligencia sentiente* adolece de una ambigüedad sobre el término realidad. Realidad se dice, como diría Aristóteles, de diversas maneras en la obra de Zubiri y esas diversas maneras abren diversas trayectorias de interpretación de su obra. En primer lugar, realidad se dice como formalidad para distinguir entre el animal humano y el resto de los animales y, especificar, que en el sentir intelectual lo actualizado no queda solo con

formalidad de estimulidad, sino que, por la unión intrínseca que forma un constructo nuevo con el momento del inteligir, queda como realidad, es decir, como algo en propio y en prius. Es nuestra trayectoria interpretativa de realidad. No alteridad estímúlica, sino alteridad de realidad (ZUBIRI, 2018, p. 114-115). En segundo lugar, como cosa real a diferencia de cosa sentido. La cosa-real es lo que queda en la inteligencia sentiente como actuando sobre sí misma y sobre las demás cosas en virtud de las notas que posee (ZUBIRI, 2018, p. 104). La cosa-sentido consiste en posibilidades puestas en y sobre la realidad de las cosas reales por el animal de realidades que somos cada uno de nosotros. En tercer lugar, realidad es un momento de toda cosa real que dándose como momento suyo atraviesa transcendentemente su orden talitativo (su sistema de notas relativamente clausurado) y sería inespecífico. Habría que decir, por seguir un poco con el hilo de Aristóteles, cual es termino principal del que todos los demás derivan. Esto, evidentemente, supone una trayectoria interpretativa libremente elegida y que irá probando su fecundidad en su posterior desarrollo. El principal, y el que adquiere peso en la última fase de Zubiri, es según nosotros el de formalidad, el primero. Esto obliga a repensar lo otros usos desde este principal.

Una propuesta, a investigar, que es la mía siguiendo una línea del propio Zubiri que nos ha aparecido en este curso, consiste en distinguir entre realidad y ser como respectividad. Real es una formalidad. Todo lo que queda en formalidad en acto intelectual queda como real en diversos modos. Como real en propio y en prius (cosa realidad si se utiliza la antigua terminología que habría que revisar) o como ficción puesta en realidad (cosa-sentido en la vieja terminología). El poder de lo real sería entonces el estar siendo de lo que queda como real en su actualidad y como ese estar siendo es un ser en respectividad es inagotable e inabarcable (tercer sentido de realidad, realidad como momento inespecífico). Esta siempre siendo dando de sí. Por lo tanto, la religación es un estar ligado, apoyado, en el estar siendo que queda en sentir intelectual como real y dado que este estar siendo se manifiesta en cada una de las “cosas”, en sentido amplio, como siendo en ellas, pero sin ser agotado nunca por ellas, surge el enigma de la condición de las cosas y del animal de realidades que tiene que hacer su yo con las cosas. Eso es lo que expresaría la fundamentalidad. Esto es solo una propuesta de trabajo, pero creo que de esta forma u de otra hay que abordar esta cuestión. Esta es mi propuesta, pensando a Zubiri desde él mismo, pero más allá de él mismo. Rehagamos la respuesta a la pregunta por lo que fuerza a realizar la experiencia religiosa: lo que fuerza a realizar esa experiencia es el problematismo del carácter de fundamentalidad del poder de lo que está siendo

que el sentir intelectual y que queda como real. En ese estar siendo como real me apoyo para configurar mi yo respondiendo a la voz de mi conciencia.

En Zubiri este es el hecho de la religación. Esto es decisivo. Lo que funda la experiencia de Dios o experiencia religiosa es la fundamentalidad de lo que está siendo y desde lo que yo tengo que configurar mi yo. En los estudiosos de las religiones se ha solido hablar del ámbito de lo sagrado como aquello que funda las experiencias o las tradiciones religiosas (Para el concepto de lo Sagrado ver el libro, ya clásico e imprescindible, de Rudolf Otto – *Das Heilige*: OTTO, 2016; para el sentido del término sagrado: MARTIN VELASCO, 2017, p. 90-93; un análisis del concepto sagrado en GONZÁLEZ, Antonio, 2020, p. 76-80). Sería este ámbito, que es un ámbito de lo real (donde el concepto de ámbito tiene mucha ambigüedad por su indefinición sobre su condición de realidad) lo que permite reconocer, al inscribirse en él, todos los otros abigarrados elementos que se dan en lo que llamamos religiones, como elementos religiosos (relatos, ritos, comportamientos éticos, comunidades u organizaciones, espacios y tiempos específicos). Lo sagrado sería así un ámbito específico, un campo significativo dirá el gran fenomenólogo de la religión español Juan Martín Velasco, que hace que esos elementos al inscribirse en ese campo sean del orden del hecho religioso (MARTIN VELASCO, 2017, P. 87-88). Al hablar de ámbito de realidad lo que se quiere decir es, en primer lugar, que lo sagrado no es una realidad concreta. ¿Qué es entonces? Es un ámbito caracterizado, en primer lugar, por la ruptura que se establece con la vida ordinaria:

El primer rasgo que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece en relación con la vida “ordinaria”. El hombre religioso, como tal, se comporta de forma diferente a como se comporta el resto de los hombres o a cómo se comporta él mismo cuando no se comporta religiosamente. (MARTIN VELASCO, 2017, p. 93)

Este ámbito u orden de lo sagrado supone, como decía Mircea Eliade, una ruptura de nivel con la vida ordinaria. Pero no es otra realidad (dualidad sagrado-profano defendida en cierto sentido por Durkheim para quien lo sagrado era la sociedad), sino la misma realidad que por irrupción de en ese ámbito rompe con la homogeneidad de la vida ordinaria. La vida ordinaria, la vida de cada uno, es introducida en un orden diferente. Habría que definir vida ordinaria para resaltar ese orden diferente. La vida ordinaria es la vida del hombre como “ser-en-el-mundo”, podríamos decir con Heidegger, limitado a ese ser intramundano sin que irrumpa ahí ningún tipo de transcendencia que implique una superación del ser en el mundo. De esa vida intramundana forman parte las funciones biológicas que le permiten sobrevivir como organismo (Zubiri diría como realidad personal psico-corporea); las actividades humanas que le permiten transformar el mundo y su forma de habitarlo; las actividades teóricas que tratan de explicar su

situación en el mundo y perfeccionarla (actividades teóricas de todo tipo: científicas, estéticas, políticas ...). La ruptura de nivel con esa vida ordinaria que es el acceso al ámbito de lo sagrado se da con la manifestación de un *supra* y un *prius* no solo en el orden del haber, de la cantidad o la cualidad, sino un *supra* o *prius* estructural. Ese orden, que la fenomenología denomina el orden o ámbito de lo sagrado, se define fundamentalmente por una transcendencia en la intramundandad que afecta al ser-ahí en el mundo de forma definitiva, total y última (MARTIN VELASCO, 2017, p. 95). No es, el ámbito de lo sagrado, una realidad otra al ámbito de la vida ordinaria, sino la misma vida ordinaria vivida desde ese *supra* o *prius* del que después hablaremos.

El problema de este planteamiento es que el concepto no de sagrado, sino de ámbito de lo sagrado o de orden de realidad de lo sagrado es poco preciso. Es descriptivo y, por eso mismo, supone una ontología de lo que está siendo no del todo aclarada y que además está atravesada por dualismos problemáticos: profano-sagrado, vida ordinaria-irrupción de lo sagrado como ruptura con la vida ordinaria, intramundano-transcendencia. Zubiri con su análisis del hecho de la religación consigue varios hitos fundamentales que habría que seguir profundizando.

El primer hito consiste en que el desde donde del hecho religioso no es lo sagrado, sino la religación. Religación no es religión o hecho religioso necesariamente, aunque este se funda en la religación. La religación es el hecho que abre, como apuntaremos, las posibles trayectorias libremente elegidas ante el enigma de lo real que son agnosticismo, indiferentismo, ateísmo y creencia. La respuesta que aporta la actitud religiosa es una respuesta posible, entre otras. Otra cuestión (que es la cuestión de la experiencia como probación física de posibilidades) es cuál de ellas es la mejor da cuenta del dar de sí del hecho de la religación, de la fundamentalidad del poder del estar siendo que atraviesa del acto del sentir intelectual del animal personal. Dentro de esa cuestión habría que ver cuáles de los esbozos de sistemas de posibilidades, al interno de la actitud religiosa que llamamos religiones, que dan cuenta de forma más plena de la fundamentalidad del estar siendo.

El segundo hito es superar o, poner las bases para superar, la problemática que plantean la ambigua terminología de los ámbitos de realidad y las dualidades profano-sagrado, intramundano-transcendente (casi me viene a la cabeza decir extramundano). La inscripción de la actitud religiosa, como de las otras actitudes posibles, es, si queremos mantener la importante categoría de “ruptura de nivel”, fruto de que el animal personal de realidades por su condición de sentir intelectual ha roto con el discurrir no inquiriente de su ser en respectividad de las otras cosas (en sentido amplio) que quedan como realidades. El animal personal de realidades está

suelto, absoluto, de lo que se le actualiza como real, de lo que está siendo, y por eso necesita apoyarse en lo que está siendo como real para conformar desde ahí (desde el poder de lo que está siendo como real como último, posibilitante e impelente) su figura, su yo. Por eso es un absoluto relativo. El discurrir inquiriente, lo que sería el equivalente a la ruptura de nivel de Mircea Eliade (ELIADE, 1981, p. 25-56), surge del hecho de que lo que está siendo como real, tiene una dominancia sobre mi debido a que me apoyo en ello para configurar mi yo. Eso que está siendo como real no se agota en ninguna de las “cosas” (entendiendo esto en el sentido amplio del término) que se actualizan ya es estar siendo como real está abierto en respectividad a un estar siendo ilimitado y que además va dando de sí. Es inagotable. Esto lo hace enigmático o problemático. Pero además este discurrir inquiriente apunta a lo enigmático debido a que el configurar mi yo se hace de modo optativo, proyectivo, sobre posibilidades que deben irse probando físicamente y no es posible determinar de antemano su validez. Lo que la fenomenología de la religión y las ciencias de la religión, no solo la fenomenología, han llamado ámbito de lo sagrado es la remitencia física a la fundamentalidad del poder de lo que está siendo como real en mi sentir intelectual; es la religación al poder de lo que está siendo como real. Esto supone una ruptura porque se rompe con el discurrir no inquiriente. La fundamentalidad de ese estar siendo desde el que cada uno de nosotros se apoya para configurar su yo adquiere el carácter de problematismo, es un enigma. Este es el hecho de la ruptura del que brota la necesidad de inquirir no solo teóricamente, sino con la propia configuración total de un yo sobre la fundamentalidad; de mi ir conformándome una figura en lo que está siendo como real. Este problematismo del hecho de la religación abre las legítimas trayectorias del agnosticismo, indiferentismo, ateísmo y creencia. Por eso el término experiencia entraña un sentido de riesgo personal.

### **3 La actitud inquiriente como actitud religiosa y sus trayectorias.**

Más allá de la actitud extática: la voluntad de verdad.

Los fenomenólogos de la religión suelen hablar de la actitud religiosa como la actitud que es respuesta a la irrupción de es *prius* estructural que genera el ámbito de lo sagrado. La respuesta a esa presencia, en nuestro caso al problema de la fundamentalidad, puede adoptar muchas formas. Unas religiosas y otras al margen de ellas. Sobre esto reflexiona también con hondura Zubiri.

Lo primero que hay que resaltar que la actitud religiosa, como respuesta positiva a esa presencia, es “polifacética” o plural según uno de los grandes representantes de la fenomenología de la religión en lengua castellana:

afectado en su mismo ser, el hombre responde con todas sus “facultades”, con todas las facetas que hacen de él un ser humano, y desde todos los niveles que comporta: espiritual, anímico, corporal-mundano. (MARTIN VELASCO, 2017, p. 161-162)

La actitud religiosa ante esa presencia conlleva dos momentos decisivos: la actitud extática o de total trascendimiento por parte del ser humano (que retomaremos más tarde desde Zubiri) y su realización plena en ese trascendimiento que se expresa en muchas religiones con el concepto de salvación o equivalentes.

Como la realidad que se hace presente, en el caso de Zubiri la fundamentalidad del poder que atraviesa todo lo que queda como real en el acto intelectual sentiente, no es reducible a ente, cosa u objeto. La persona humana, el animal de realidades diría Zubiri, no puede situarse ante esa poderosidad de lo real como ante cualquier otra cosa que quede como real, es decir, objetivándola. Establecer una relación objetivadora implica que el animal de realidades se concibe como sujeto que:

dispone de alguna manera de la realidad objetivada que conoce e integra en el sistema de su pensamiento, aplicándole sus leyes y someténdola a las mismas. El centro de una relación de este tipo es el sujeto, al que se subordinan todos los objetos por grandes e importantes que sean. (MARTIN VELASCO, 2017, p. 163)

La actitud religiosa correspondiente debe ser de descentramiento, extática o de trascendimiento entendiéndose por tal que el animal de realidades:

debe renunciar a hacer de ella un objeto de ninguno de sus actos y debe establecer una relación en la que admita que el centro de la misma no es él, sino esa realidad suprema. Para ello, el hombre debe literalmente descentrarse, salir de sí, inaugurar una actitud extática de reconocimiento (MARTIN VELASCO, 2017, p. 163)

Fruto de ese trascendimiento la persona humana encuentra la plena realización de sí que por sus propios medios no puede lograr. Lo que, en las diversas tradiciones religiosas y con diversos nombres, se llama salvación.

Lo que quiero mostrar es que la actitud de la que brota lo que yo llamaría trayectoria religiosa (y que recoge el aspecto de viajar del *Erfahren* alemán) es, con Zubiri, más radical y consiste en una actitud inquiriente que es la voluntad de verdad. La trayectoria salvífica es una trayectoria posible, como sistema de posibilidades elegido, que dimana de la voluntad de verdad. Esta actitud acerca de la fundamentalidad (ultimidad) de lo que está quedando como real está, por un lado, forzada (impelentemente) y, por otro lado, es resultado de una opción

(posibilitante). Es un acto de volición, es voluntad. Consiste en apropiarse, para darse figura de yo, de un sistema de posibilidades que ir probando físicamente (experiencia). Por eso el término experiencia tiene ese sentido de intentar, probar, ajustar o alcanzar algo. Se trata de darme una personalidad apoyado en la dominancia o poder de lo que está siendo como real apropiándome una serie de posibilidades que lanzo desde un esbozo racional. Entonces, como señala la fenomenología, la actitud inquiriente afecta al ser de lo humano en el sentido estricto, afecta al tener que darse una configuración, una personalidad en respectividad con todas las otras cosas que quedan como reales en el mundo.

Pero este sistema de posibilidades, dejémoslo ahora en este nivel, ya que estamos constituidos como animal de realidades por un sentir intelectual no se puede hacer de un modo ciego. Nuestra voluntad va optando apoyado en el poder de lo que está siendo como real esclareciendo su carácter enigmático. Es voluntad (apropiación electiva de un sistema de posibilidades) de verdad (desde el inquirir sobre la fundamentalidad de lo que está siendo como real). Es voluntad de verdad (la expresión, como reconoce el mismo Zubiri, viene de Nietzsche: *Wille zur Wahrheit*). Aquí Zubiri esclarece un poco mejor que es esa voluntad de verdad. La voluntad de verdad no es voluntad de verdades (en una línea hasta cierto punto aristotélica), tampoco es voluntad de autenticidad, es decir, querer ser como uno realmente es ya que la voluntad de verdad es un hacerse apoyándose en un esclareciendo el enigma del poder del estar siendo. Se trata de voluntad de verdad como ir esclareciendo lo que queda actualizado en el hecho de la religación. La verdad de lo que queda como real, en nuestro caso de la fundamentalidad, tiene según Zubiri tres dimensiones (ZUBIRI, 2017, p. 420-421): la manifestativa (que se recubre, aunque no exactamente con la *aletheia* griega); la de fidelidad (que se corresponde al *emet* hebreo) y la de efectividad (más ligada al mundo moderno). Se trata de un ir esclareciendo el hecho actualizado de estar ligados a la dominancia de lo que queda como real y el ir esclareciendo su enigma. Este esclarecimiento no consiste en conceptualización de verdades, sino en probación física de sistemas de posibilidades dando corporalidad a esos sistemas en el decurso de configuración de mi yo con los otros. Llamo a esto, para diferenciarlo de la actitud inquiriente: trayectorias, es decir, modos concretos de realizar la actitud inquiriente.

Esa voluntad de verdad es la actitud inquiriente que anima la trayectoria creyente como un sistema de posibilidades en el esclarecimiento del enigma del ser de la fundamentalidad entre otras posibles (agnosticismo, indiferentismo, agnosticismo). La primera trayectoria posible ante el hecho de la religación es el agnosticismo. El agnóstico reconoce que en el sentir

intelectivo se da el problematismo de la fundamentalidad, pero que no puede ser objeto de conocimiento. Esto abocaría, según Zubiri, a la frustración. Pero dejando aparte esto último nos interesa subrayar que es una respuesta que brota de la actitud inquiriente ante el problematismo del poder de lo que queda como real:

Hay, en primer lugar, una actitud que consistiría en partir precisamente de la inteligencia que busca y decir que en la inteligencia ciertamente hay el área de la fundamentalidad de lo real, pero esta fundamentalidad no puede ser término de un conocimiento. (ZUBIRI, 2017, p. 438)

La segunda trayectoria posible es la indiferencia. Esta también brota de la actitud inquiriente y consiste en afirmar que recorridas todas las posibles respuestas sobre la fundamentalidad ninguna de ella es concluyente y que la única respuesta posible a la voluntad de verdad es vivir sin ella. Es una despreocupación por la problematicidad de la dominancia del poder de lo que está siendo sobre mí y sobre lo que me apoyo para dar figura a mi yo. Es voluntad de vivir despreocupados por la verdad de la fundamentalidad:

El indiferentismo es una actitud perfectamente seria. La frivolidad es otra cosa: puede afectar a todo, inclusive a la propia fe cristiana. ¡Qué duda cabe! Hay quien tiene una fe más o menos frívola o la vive frívolamente. (ZUBIRI, 2017, p. 439)

La tercera trayectoria posible es el ateísmo. Esta actitud también inquiriente. Brota también de la voluntad de verdad sobre el hecho de la religación que rompe con el curso vital no inquiriente. Consiste en responder que la fundamentalidad del poder de lo que queda como real es la pura facticidad de lo que hay, es la autosuficiencia de lo que hay:

el ateísmo, que es la pura facticidad del ser, consiste en interpretar el ser relativamente absoluto con un coeficiente de relatividad que consiste en afirmar su pura factualidad. El hombre es así en absoluto y lo son cada uno de los hombres. Y nada más. (ZUBIRI, 2017, p. 441)

La cuarta trayectoria posible es la que de forma inquiriente afirma que la fundamentalidad de lo que queda como real se encuentra en el ser-fundamental, no el objeto fundamental. Este encuentro se da en el hacerse persona apoyado en ese ser fundamental.

La actitud de la que brota el enigma del fundamento (la fundamentalidad del hecho de la religación) es una actitud que atraviesa todas las trayectorias posibles (indiferentismo, agnosticismo, ateísmo y creencia). Es la actitud de inquiriente. Lo que llama la fenomenología de la religión actitud religiosa, con su doble matiz de trascendentalidad y salvación, es una configuración de una trayectoria concreta de esa actitud inquiriente que es la voluntad de verdad. Esto permite la creación de un espacio de diálogo respetuoso y crítico entre todas las posibles grandes trayectorias ante el problema de fundamentalidad que plantea el hecho de la



religación. Pero para describir esa trayectoria que es la creyente hay que señalar el *hacia* de su sistema de posibilidades en general. La fundamentalidad del estar siendo queda en un *hacia* (que es una forma de hablar de actitud extática o de trascendimiento). Este *hacia* en las tradiciones teístas se le suele calificar con el término genérico de Dios o dioses. Pero no es la única configuración de la creencia por eso debemos detenernos con Zubiri en esto un momento.

#### **4 La fundamentalidad como trascendencia en las cosas.**

Lo primero que hay que indicar es que la fundamentalidad (a la que las diversas trayectorias tratan de dar respuesta) se me presenta en mi actitud inquiriente o voluntad de verdad no solo fundando, sino debido a su carácter de enigma como impeliéndome en *hacia*. Es decir, lanzando al animal de realidades a su esclarecimiento en opción libre que quiere (voluntad), a través de las diversas trayectorias, apropiarse de un sistema de posibilidades que manifiesten, den firmeza y efectividad a mi figura del yo (verdad). No solo es un fundar, sino un fundar en *hacia*. Es la fundamentalidad del poder de lo que está siendo como real en *hacia*. Por eso hablamos, respetando todo el tiempo el rigor de la conceptualización de Zubiri, de fundamentalidad y no de fundamento o realidad fundante. ¿Cuál es el *hacia* de la trayectoria creyente?

Antes indiquemos que en la fenomenología de la religión se ha nombrado ese *hacia* a veces como Misterio. La razón de esto consiste que, aunque en las tradiciones teístas se le ha solidado la ha configurado como Dios o dioses (si son monoteísmos o politeísmos evidentemente, y con nombres propios de cada tradición), hay tradiciones religiosas como el budismo originario donde no aparece ninguna figura de Dios (MARTIN VELASCO, 2017, p. 299-319; GONZÁLEZ, Antonio, 2020, p. 217-224; sobre todo el libro de referencia de PANIKKAR, 2005).

Ese *hacia* a la que apunta la trayectoria creyente es descrito, de muchas maneras, como un *hacia* de absoluta trascendencia que se hace presente en la totalidad de lo que es vivido por el creyente. Es una trascendencia en la inmanencia. Sobre esto tenemos que volver más tarde. Con un *hacia* trascendente queremos indicar que con lo designado con el término Misterio:

el sujeto religioso se refiere a una realidad que, en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista es superior al hombre y a su mundo, y superior no en un sentido relativo que admita comparación con ellos, sino en un sentido absoluto que excluye todo punto de comparación. (MARTIN VELASCO, 2017, p. 127)

Esta superioridad no relativa o comparativa puede quedar muy bien reflejada en un texto de la *Kena Upanishad*: “Es diferente de todo lo conocido y también de todo lo desconocido” (*Ibidem*).

Pero ese hacia del Misterio como absoluta trascendencia no lo aleja de la persona humana en el mundo, sino que el sujeto religioso vive ese hacia: “desde la conciencia de su presencia en la entraña de lo real y en el corazón de la persona” (MARTIN VELASCO, 2017, p. 141).

De lo que se trata ahora, por lo tanto, es de pensar esa fundamentalidad o trascendencia en el animal de realidades. Esa la fundamentalidad queda como hacia al que es lanzado el animal de realidades en su trayectoria creyente. No es, como ya hemos indicado, realidad-objeto fundante, menos aún un ente supremo u objeto fundamental, sino pura fundacionalidad o fundamentalidad. Preferimos esta denominación a la de realidad-fundamento por el problema señalado del término realidad, aunque obviamente esto es una hipótesis de trabajo sometida al tribunal de la filosofía, es decir, el diálogo socrático-filosófico.

Aquí nos podemos encontrar con el problema de que se nos diga con Pascal, como nos recuerda Zubiri, que ese es no es el Dios de los cristianos e incluso podríamos ampliar la cuestión diciendo que no es el Dios de los creyentes de las diversas tradiciones religiosas, sino el Dios de los filósofos. Pero Zubiri señala dos cosas decisivas. La primera que Pascal nunca nos dijo en qué consistía el Dios de los cristianos. Y, como indica Zubiri, el Dios de los cristianos como cualquier otro hacia de la trayectoria creyente en cualquier tradición religiosa debe de ser esclarecido conceptualmente. Este esclarecimiento no puede reducirse, en el saber filosófico, a una mera narración de la Torá, de los evangelios, de la experiencia del iluminado o de los poemas homéricos. La segunda es que el Dios de los filósofos depende mucho de los filósofos de los que se trate y de la corriente filosófica de la que hablemos (RATZINGER, 2006).

Lo que solemos llamar Dios, quizás podríamos hablar de fundamentalidad del poder del estar siendo de lo que queda como real (también podríamos llamarlo lo “divino” (*θεός*) o podemos acogernos al uso del término “Misterio”) se manifiesta con los caracteres de último, posibilitante e impelente. Ultimidad no quiere decir creación *ex nihilo sui et subjecti* ya que esta solo es una posibilidad del carácter de ultimidad. Es ultimidad como trascendencia en las cosas y el acto por el cual estas se actualizan en el sentir intelectual. Como posibilitante la fundamentalidad capacita, al ser relativamente absoluto de cada uno de nosotros a través de nuestra voluntad de verdad, a elaborar sistemas de posibilidades con las cosas que han de ser

probados. Como impelente es una fundamentalidad en hacia que hace que el animal personal de realidades que somos tenga que esbozar su forma de realidad.

Las religiones concretas, en su dimensión de historicidad, no son otra cosa que esbozos de sistemas de posibilidades (dejémoslo de esta forma para lo que necesitamos en esta ponencia) realizados de esa fundamentalidad o si queremos deidad o Misterio. Zubiri en un par de páginas densas recoge algunos de esos aspectos de cómo ha sido manifestado el fundamento en hacia de la diversidad de trayectorias creyentes (ZUBIRI, 2017, p. 471-473). Dos anotaciones breves a esta parte. La primera consiste en indicar que de lo que se trata, en una filosofía de la religión, es de pensar la fundamentalidad en hacia, con sus caracteres de última, posibilitante e impelente. El problema es evitar pensar esa fundamentalidad como ente supremo, ya que esto implicaría una suprema entificación de la fundamentalidad (al estilo de la ontoteología), de pensarla como causa primera (que solo es una manera de concebir la fundamentalidad), pero al mismo tiempo evitar pensarlo con una configuración que solo dé cabida a los teísmos. A eso apunta el termino fundamentalidad.

Es verdad que se podría decir, parafraseando a Jürgen Moltmann, que nadie reza a la fundamentalidad (MOLTMANN, 2010). Pero la reflexión filosófica sobre el hecho religioso no trata hacer creyentes directamente, ni de ofrecer trayectorias que permitan probar físicamente una experiencia de lo religioso, ni, menos aún, ser una guía espiritual de un camino de oración o meditación, sino de reflexionar sobre la dinámica de lo religioso a raíz de las tradiciones existentes. Es algo más modesto, pero esencial.

La segunda anotación consiste en pensar que queremos decir con la expresión “transcendencia en la inmanencia”. Lo primero que hay que indicar es que la fundamentalidad como término de la actitud inquiriente es accesible porque esta fundamentando las cosas que están siendo y quedan como reales en el acto intelectual y no está como fundamento mas alla del acto del sentir intelectual de lo que esta siendo como real. Es como dice Zubiri, “transcendente-en” y no “transcendente-a”. Pero hay que ahondar más este carácter de transcendencia en. Para ello habría que hacer un análisis de los usos del término transcendencia que Zubiri no realiza explícitamente, pero que sería imprescindible. Veámoslo brevemente.

El término transcendente ha tenido tres usos fundamentales en filosofía. El primero es el de “transcendente-a”. En este uso transcendente (latín: *transcendens* que es un participio presente de *transcendere* cuyo significado sería sobrepasar o superar; alemán: *Transzendent*) ha tenido un uso en la historia de la filosofía como aquello que está más allá de un determinado límite. En nuestro caso el término de la trayectoria creyente sería la Deidad, el Misterio o la

fundamentalidad como aquello que está más allá del límite del ser humano en el mundo o como el ser que está fuera de toda cosa; más allá de toda cosa. Kant, como el rigor que le caracteriza, habla de lo trascendente como aquello que excede los límites de la experiencia posible en el campo teórico (el *noumeno* o cosa en sí (*Ding an sich*) de la razón teórica. Son, las de sobra conocidas por todos, ideas regulativas (Dios, alma y mundo). Dios, sin embargo, que excede toda experiencia posible en el uso teórico de la razón es accesible a través del uso práctico de la razón.

El segundo uso ha sido el de trascendente en el sentido de transcendental. Este uso aparece fuertemente en el contexto de reflexión de la filosofía medieval de la lógica. Según esta reflexión términos como uno, verdadero, bueno (en el caso de muchos pensadores medievales) no pertenecen únicamente a una de las categorías o tipos de predicación de Aristóteles (como sustancia, cualidad o relación), sino que pueden predicarse de todas las cosas o de ninguna de ellas. Estos predicados que atraviesan todas las categorías fueron denominados *transcendentales* en el contexto de la lógica medieval. En la *Crítica de la razón pura* Kant hizo del término transcendental un eje central en su filosofía. Transcendental no significa aquello que trasciende la clasificación categorial, sino aquello que trasciende nuestra experiencia en el sentido de proporcionar su fundamento o estructura. De este modo las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y los conceptos puros del entendimiento (como sustancia, causa ...) son transcendentales en el sentido de que constituyen las condiciones de la posibilidad de la experiencia.

Pero hay un tercer sentido que es el de transcendental como transcendencia. Este sentido es fundamental en la fenomenología de Husserl y es aquí el que más nos interesa.

En Husserl hay varios sentidos del término transcendencia (INGARDEN, 2017, p. 189-226). Sin querer ser exhaustivo comentaremos alguno de ellos para resaltar el trazo fundamental. Comenzando por el primero hay que señalar que para Husserl en cualquier acto perceptivo lo percibido en el acto es presentado y no representado. En el acto perceptivo algo está presente en sí mismo y desde sí mismo (es el sentido radical del término fenómeno. HEIDEGGER, 2006, § 7). Pero ese acto no es un momento aislado, sino que es un miembro de un proceso de actos perceptivos donde una percepción actual de algo presente (y no meramente representado) se ve confirmado, fortalecido, enriquecido o debilitado y rechazado por percepciones posteriores. Esto implica que todo acto perceptivo es, estructuralmente, no independiente o, si se quiere, aislado. Esta enmarcado, por un lado, por la “retención”, es decir, lo presentado en los actos perceptivos anteriores y, por otro lado, por la “protención”, es decir,

lo que está adviniendo o los actos perceptivos posteriores. Esto tiene como consecuencia que toda percepción es inadecuada y esta inadecuación conduce al primer sentido de trascendencia fenomenológico. Lo cosa presentada en la percepción trasciende (en retención y protención) lo percibido en un momento.

Pero además la cosa percibida en un acto, este sería el segundo sentido de trascendencia, se da al mismo tiempo como cumplido en un horizonte de mención. Expliquemos. En todo acto de percepción se dan cualidades efectivamente cumplidas, pero, juntamente con ello, se dan otras cualidades meramente mentadas. Esto se da no más allá de la cosa percibida, sino en la cosa presente en la percepción misma. La cosa dada en la percepción trasciende lo efectivamente cumplido en ella. Si se quiere decir de esta manera la percibido de la cosa dice de ella siempre más de lo que puede ser efectivamente cumplido.

Por último, sin pretender agotar la cuestión, hay en Husserl un tercer sentido de trascendencia. Es la que se da en el conocimiento de las ciencias naturales. Las ciencias naturales para Husserl tienen una determinada concepción según la cual todo lo percibido como un momento de un proceso (primer sentido de trascendencia) y lo conjuntamente mentado en lo percibido y no efectivamente cumplido (segundo sentido de trascendencia) es meramente “subjetivo”. Solo tras esa percepción o más allá de ella se encuentra la realidad verdadera o efectiva, la objetividad trascendente, la realidad se dirá material. Un ejemplo, que quiero meramente indicar, es el de los átomos en la física moderna y su relación con lo que podríamos llamar la cosa de la física. Para Mach los átomos eran únicamente una construcción científica introducidos por necesidades de dar cuenta a fondo de lo percibido. Para Bohr, sin embargo, los átomos eran una realidad y exhibían una estructura muy determinada que, como todos sabemos, era una traslación de nuestro sistema planetario al mundo del átomo, es decir, en el átomo existía un núcleo circundado por una serie de electrones, los cuales a semejanza de los planetas alrededor del sol, se movían en determinadas órbitas alrededor del núcleo. Por último, se rompió ese núcleo atómico y hoy se considera la existencia de partículas elementales (fermiones: leptones, quarks; bosones gauge) con una duración más o menos breve. Según la concepción de la física eso sería lo real de la cosa percibida, mientras que lo percibido es meramente subjetivo. Aquí trascendencia es aquello que no es accesible a ninguna percepción sensible. Pero este carácter de no percepción puede ser interpretado de dos maneras. Se puede interpretar que estas “partículas elementales” de la física son meras construcciones conceptuales (en último término matemáticas) lo que conllevaría un sesgo “idealista” o se puede interpretar, y esta es la línea de Husserl, que estas nuevas entidades perceptivas son fruto de

diferentes operaciones del pensamiento sobre lo presente en el acto perceptivo que permanece como su suelo último. Es decir, es una elaboración conceptual que va más allá de lo que puede ser efectivamente percibido, pero no más allá de la cosa presente en la percepción. Es una trascendencia en la percepción, una trascendencia al campo perceptivo.

Si miramos a estos sentidos de trascendencia en Husserl trascendencia vemos que trascendencia no es un más allá del acto intencional, tampoco son unos predicados universales de todo lo que se intenciona o condiciones de posibilidad de lo que es intencionado en un acto, sino que el acto de dirigirme a algo, el algo que se hace presente en esa modalidad del acto no se reduce al acto, es trascendente en el acto intencional. Es una trascendencia en el acto.

Este es el sentido del “trascendente en” del término de la trayectoria creyente que podemos llamar deidad, Misterio o fundamentalidad. Es un “trascendencia en” y no “trascendencia a”. Una trascendencia en las cosas (precisa Zubiri). Pero precisa más. Al ser “trascendencia en”, y no “trascendencia a” está presente en el hacerme como persona desde mi suidad con las cosas que quedan como reales. Esto es lo que hace que la fundamentalidad (Deidad o Misterio) sea accesible al animal de realidades. Es en el curso mismo de mi propio darme una configuración, una personalidad a mi personeidad, donde voy probando con mis posibilidades proyectadas por mi voluntad de verdad, la verdad de mi voluntad de esbozar un sistema de posibilidades sobre el carácter enigmático de la fundamentalidad en que me apoyo. Por eso Zubiri puede decir que “el hombre es experiencia de Dios”, es decir, que el curso de ir configurando mi personalidad apoyándome en esa poderosidad de lo que queda como real voy ejerciendo una voluntad sobre la verdad de esa poderosidad de lo que está siendo como real (la fundamentalidad). Dentro de esa actitud inquiriente que es la voluntad de verdad se esbozan las distintas trayectorias antes mencionadas (agnosticismo, indiferentismo, ateísmo y creencia) la trayectoria creyente (en sus diversas configuraciones) consiste en un esbozo de posibilidades para darme figura entre las cosas y los otros animales de realidades que convivo (esto necesitaría un desarrollo posterior). Un esbozo que ha de ser probado, como otro todo esbozo. Como el libre esbozo se da desde la impelencia de darnos una figura toda nuestra personalidad en construcción es el lugar de probación de ese esbozo y, por lo tanto, es experiencia de nuestro esbozo creyente, experiencia del Misterio esbozado en una determinada figura, es experiencia de Dios: “que es el hombre mismo en tanto que él en su realidad, está experimentando a Dios” (ZUBIRI, 2017, p. 543), es decir, “haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios” (ZUBIRI, 2017, p. 545).

## 5 Conclusiones.

La experiencia del Misterio, de lo divino como probación la una voluntad de verdad de un esbozo no es inmediata, es un decurso vital, un viaje arriesgado sin garantías definitivas, que se da como trascendencia en la configuración del yo con los otros y entre las cosas. No hay experiencia inmediata del Misterio sino desde la religación a la poderosidad existe la posibilidad de experiencia mediada de un esbozo del Misterio o de lo divino. Esta es nuestra conclusión más importante.

Esta experiencia esta impelida por el hecho de que al ser absolutos relativos (absolutos debido a nuestro carácter de sueltos de lo que queda como real y relativos porque nos apoyamos en el poder de lo que queda como real para configurar nuestra personalidad) nos vemos empujados a responder al enigma de la fundamentalidad, al enigma de la poderosidad de lo que queda como real en una trayectoria que implica nuestra propia configuración de una personalidad, una trayectoria que es un libre esbozo la verdad de que sea ese enigma. Es la voluntad inquiriente o voluntad de verdad. Todas las trayectorias (agnóstica, indiferente, atea), y la creyente entre ellas, brotan de la libertad relativa de estar impelidos a resolver el enigma dándonos una configuración personal.

El término, en el caso de la trayectoria creyente, es una trascendencia en la configuración del yo de cada uno de nosotros en medio de las cosas y con los otros animales de realidades. No es una “trascendencia a”, sino una “trascendencia en”. Esa trascendencia no es objeto, no es tampoco el yo con sus esbozos, no son las cosas y los otros con los que nos configuramos y no es la realidad (en cualquiera de los tres sentidos que hemos apuntado), sino que dándose en ello no se agota en nada de ello. Es trascendencia en todo ello. Nombrarla, darle una configuración o imagen es, a mi modo de ver, es ya profanarla (“No te harás ninguna imagen” de Dios: Ex. 20,4). La única imagen es la de la persona humana dándose una personalidad apoyándose en el mundo compartido (“Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” Gn. 1, 27). Dejando abierto que la condición biológica de el animal de realidades no determina su configuración del yo y sus orientaciones sexuales de forma definitiva.

## Referencias:

ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1981.

GONZÁLEZ, Antonio. *Buscar a tientas*. Poland: Ediciones Biblioteca Meno, 2020.

- GONZÁLEZ, Ángel. O ato intelectual senciante e a constituição da realidade pessoal em Xavier Zubiri. In DOS SANTOS, V. BERNARDES, M. VIEIRA DAS NEVES, M. (Org.). *Xavier Zubiri: Interfaces*. São Paulo: Ideas&Letras, 2021.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- INGARDEN, R. *Introducción en la fenomenología de Edmund Husserl. Lecciones de Oslo 1967*. Madrid: Avarigani, 2017.
- MARTIN VELASCO, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2017.
- MOLTMANN, J. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- OTTO, R. *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- PANIKKAR, R. *El silencio del Buddha*. Madrid: Siruela, 2005.
- PIKAZA, X. *Experiencia religiosa y cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- RATZINGER, J. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006.
- SCHELER, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Salamanca: Guillermo Escolar, 2019.
- SINGER, P. *Liberación animal*. Madrid: Taurus, 2018.
- ZUBIRI, X. *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2018.



## Lo real y lo humano imbricados... Žižek y Zubiri contra Miller

Ricardo Espinoza Lolas\*

### 1 Presentación

Este artículo reflexiona sobre cómo el asunto de lo real nos permite repensar lo humano en nuestros días de una forma más acabada y actualizada. Y para ello se relacionan dos perspectivas aparentemente disímiles de entender lo real: la del filósofo esloveno Slavoj Žižek que hunde sus raíces en el psicoanálisis de Lacan y la del filósofo español Xavier Zubiri que nace de un diálogo crítico profundo con la ontología de Heidegger. En este trabajo se mostrará la unidad de dos visiones sobre lo real que mientan lo más propio de lo humano y que nos permite criticar cierto pensamiento psicoanalítico muy influyente, centrado en Jacques-Alain Miller, que no puede dar cuenta de lo que nos acontece radicalmente en estos tiempos y, a lo mejor, en ningún tiempo.

#### Exergos:

Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del blanco mar con la ayuda del tempestuoso viento Sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos. (Sófocles, *Antígona*, 331-340)<sup>1</sup>

Cuando, por lo demás, se dice del espíritu que es, que tiene un ser, que es una cosa, una realidad singular, no se supone con ello algo que pueda verse o tomarse en la mano, tropezarse con ello, etc., pero sí se dice eso; y lo que en verdad se dice se expresa, por tanto, al decir que el ser del espíritu es un hueso. (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 206)<sup>2</sup>

[...] ¿no será que yo llego a encontrar a los otros en mi vida porque antes los demás se han metido en mi vida? [...] Me refiero a que los demás, antes de que vengan a mí en mi experiencia o de que yo vaya a ellos, *están ya metidos* en mi vida. Sólo por eso

---

\* Académico, escritor, teórico crítico y filósofo chileno. Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (2003) y Catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Miembro del Center for Philosophy and Critical Thought (Goldsmiths. University of London). Entre los libros que ha escrito o coeditado destacan: *Realidad y tiempo en Zubiri* (Granada, Comares, 2006), *Zubiri ante Heidegger* (Barcelona, Herder, 2008), *Realidad y ser en Zubiri* (Granada, Comares, 2013), *El cuerpo y sus expresiones* (Granada, Universidad de Granada, 2014), *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado* (Madrid, Akal, 2016; 2.ª ed. 2017), *Capitalismo y empresa. Hacia una revolución del NosOtros* (Santiago de Chile, Libros Pascal, 2018), *Žižek reloaded. Políticas de lo radical* (Madrid, Akal, 2018; 2.ª ed. 2019), *Aporías de la democracia* (Barcelona, Terra Ignota, 2019), *NosOtros. Manual para disolver el Capitalismo* (Madrid, Morata, 2019), *El espacio público de la migración* (Barcelona, Terra Ignota, 2019), *Conceptos para disolver la educación capitalista* (Barcelona, Terra Ignota, 2020), *Hegel Hoy* (Barcelona, Herder, 2020) y *Derechos, fronteras, naciones y estados* (Barcelona, Terra Ignota, 2021). E-mail: [ricardo.espinoza@pucv.cl](mailto:ricardo.espinoza@pucv.cl)

Este artículo pertenece al Proyecto Fondecyt n° 1200279: Realidad y sociedad en Zubiri.

<sup>1</sup> Sófocles, *Obras*, Gredos, Madrid, 2000, pp. 331-340.

<sup>2</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 206.

puedo encontrarlos viniendo a mí o yendo yo a ellos. (Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, p. 43)<sup>3</sup>

## 2 Introducción

La “Escuela” de Liubliana o eslovena<sup>4</sup> ha podido pensar lo humano desde una perspectiva muy distinta a otras, por decirlo así, “Escuelas” filosóficas europeas: Frankfurt, Essex, Paris, Freiburg, etc., pues ha superado, entre otras cosas, el prejuicio de entender lo filosófico como algo encerrado en sí mismo y de este modo ha podido articular la Filosofía con las Ciencias Sociales, los Estudios Culturales y, en especial, el Psicoanálisis (el Psicoanálisis, en cuanto teoría, es una especie de ontología del humano sexuado; la gran corrección de Lacan a su amado Heidegger y su *Dasein* de *Sein und Zeit* de 1927). Y la Escuela de Madrid centrada en Ortega con Zubiri a la cabeza, como su gran delfín, siempre estuvo en contra de una filosofía con tintes universales y sistemáticos y que abandonaba el cuerpo en favor de un abstracto y “neutral” yo. La Escuela de Madrid<sup>5</sup>, luego vía Zambrano y otros pensadores, llega hasta nuestros días en toda España e Iberoamérica; y reflexiona de modo crítico a la luz del cuerpo y una razón débil (muy alejada a la anglosajona, la alemana, etc.): razón vital (Ortega), razón sentiente (Zubiri), razón poética (Zambrano), razón cordial (Cortina), etc. Y esta Escuela de Madrid, al igual que Lacan y el Psicoanálisis y con ello los eslovenos y, en especial, Žižek, critica a Heidegger de *Sein und Zeit* (y antes a Husserl y su Fenomenología) porque en el *Dasein* no acontece el cuerpo y por ende ni la vida ni la muerte efectiva; y tampoco el Otro<sup>6</sup>.

Y, con los eslovenos, además, en lo filosófico no solamente está en juego el pensamiento de Kant, sino que Hegel hace su entrada como manifestación de la filosofía que está a la altura del acontecimiento de lo humano en nuestros días: esto es un gran trabajo de los eslovenos en la actualidad. Un Hegel que ahora se funda, primordialmente, desde la *Ciencia de la lógica* (*Wissenschaft der Logik*), pero sin renunciar nunca a la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*) y al joven Hegel; y de la mano del psicoanálisis de Jacques

<sup>3</sup> Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Alianza, Madrid, 2006, p. 43.

<sup>4</sup> Véase, el Monográfico coordinado por mí en: RES PUBLICA, Vol. 23, Nº. 3, 2020 (Ejemplar dedicado a: Monográfico sobre Slavoj Žižek). Y Espinoza, R. y Barroso, O. (eds.), *Žižek Reloaded. Políticas de lo radical*, Akal, Madrid, 2018.

<sup>5</sup> Véase, Soto, P., y Espinoza, R., “Xavier Zubiri y María Zambrano: de la crisis europea a una reforma del entendimiento”, en PENSAMIENTO, vol. 71 (2015), núm. 266, pp. 435-457. Y Espinoza, R. “Es posible hoy una ‘razón cordial’”, en ETICA Y FILOSOFIA POLITICA: HOMENAJE A ADELA CORTINA, Tecnos, Madrid, 2018, pp. 85-96.

<sup>6</sup> Véase, Espinoza, R., “Zubiri y Husserl. Una crítica desde el carácter físico a la intencionalidad”, en CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA, Salamanca, XXXIII, 2006, pp. 341-367. Y Espinoza, R., “Zubiri y Sein und Zeit”, en Nicolás, J. (ed.), GUÍA COMARES DE ZUBIRI, Comares, Granada, 2011, pp. 183-213.

Lacan, pasado por una interpretación del “traductor” de Lacan: Jacques-Alain Miller (JAM)<sup>7</sup>, en donde la categoría de lo real se vuelve en clave interpretativa radical de lo humano por encima de lo simbólico (dicho sea de paso, lo real no es ni una categoría<sup>8</sup>).

Y, con los madrileños, ocurre algo similar, no solamente Kant está presente, sino que llega Hegel y con él las traducciones y el papel fundamental de la historia y de la absolutez de la libertad que todo lo perfora: hasta el propio yo europeo moderno. Y, además, aunque no está presente Freud sí lo está Nietzsche desde el inicio mismo de la Escuela de Madrid, gracias a Ortega, y con él la irrupción total del cuerpo, de lo singular, de la creatividad. Y esto que lo perfora todo y es el asiento mismo desde dónde vive y reflexiona el humano, en castellano se ha llamado desde siglos simplemente realidad o, a veces, simplemente lo real. Y eso real no es logificable nunca y expresa el carácter mismo físico de todo lo que nos constituye y, a la una, nos libera y nos permite crear<sup>9</sup>. Y en esto ya se articula un bello puente con eso real que no se deja del todo atrapar por lo simbólico de Lacan, un pilar del que viven los eslovenos dando una fundamentación filosófica desde el criticismo de Kant al Idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel, esto es, a través de la libertad.

De este modo Kant, Hegel, Freud, etc., son, para los eslovenos, como un horizonte matriz desde dónde pensar lo humano, pero que ahora se piensa radicalmente desde una articulación de lo lógico mismo hegeliano y desde eso real lacaniano. Esta es la gran innovación de los eslovenos para dar cuenta de lo humano e incluso de las cosas mismas (como es el anhelo de toda ontología y su “sed de totalidad”). Y, en cambio, los españoles tienen a Kant, Hegel, Nietzsche, etc., como la base estructural de su pensamiento en donde el cuerpo y la historia operan como expresión de lo humano; de un humano que nunca se deja atrapar en sistema

<sup>7</sup> Véase, Miller, J. A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Barcelona, 2011.

<sup>8</sup> Si hay otro Hegel para los eslovenos centrado en lo Lógico, hay otro Lacan también para ellos centrado en lo Real (y también quiere haber otro Lacan, por lo menos en Žižek respecto de la interpretación de lo Real por Miller); y Badiou lo explica muy bien en su *Lógicas del mundo*: “En verdad, existe otro Kant, dramatizado, modernizado, desplazado hacia la política contemporánea y hacia la enseñanza de Lacan. Un ‘Kant con Marx y Lacan’, que es una creación eslovena. Hay que saludar a la Escuela eslovena de filosofía, totalmente original, y de la que soy interlocutor, con gran placer, desde hace muchos años. Como toda Escuela verdadera, conoció escisiones y animosidades. Pero yo, lejos de Liubliana, puedo saludar al menos una vez, conjuntamente, a Rado Riha, a Jelica Šumič, a Slavoj Žižek, a Alenka Zupančič y a todos sus amigos. Es a esta Escuela a la que le debemos una visión enteramente nueva del gran idealismo alemán, en sintonía con una teoría política posmarxista (todos estos pensadores eslovenos participaron, a su modo, en la Yugoslavia socialista, y todos ellos fueron lectores de Althusser), teoría política que depende, a su vez, de una lectura de Lacan cuyo efecto se centra, no tanto en la fuerza del lenguaje como en el insostenible resplandor de lo real”. Badiou, A., *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 590. Y Badiou tiene razón en mostrar cómo los eslovenos viven de un lacanismo de lo Real, aunque lleva el agua a su molino con ese pase a los herederos de Althusser, pues así él mismo se conecta con los eslovenos; y no hace el hincapié necesario de lo importante de Hegel en ellos

<sup>9</sup> Véase, Espinoza, R., *Realidad y ser en Zubiri*, Comares, Granada, 2013. Y Espinoza, R., “Realidad y Logos. ¿Es Zubiri un pensador posmoderno?”, en *PHILOSOPHICA*, Volumen 27, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 2005, pp. 109-157.

categorial alguno, no hay lógica, ni simbólica que pueda determinarlo. La libertad física material del esloveno y la del español, fuera del *establishment* racionalista universal filosófico europeo, es la gran fortaleza de sus pensamientos. Eslovenos y españoles, con esa razón débil y material, nos permiten reflexionar sobre lo humano en nuestros tiempos y así poder abrir ciertas esquirlas de confianza en un futuro próximo.

Lo real lo dice Hegel de forma magistral, en 1816, en su “Doctrina del Concepto” de la *Ciencia de la lógica*: “El concepto puro es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre”<sup>10</sup>; y Zubiri lo señala, en 1980, en una fórmula muy precisa en el primer volumen de su Trilogía de la Inteligencia sentiente: *Inteligencia y realidad*: “Realidad es el carácter formal -la formalidad- según el cual lo aprehendido es [...] algo ‘de suyo’”<sup>11</sup> (Zubiri 1980 10). Lo real esa libertad que nos acontece y que no se deja atrapar en categorización alguna opera ya en nuestra propia animalidad; nosotros sentimos esa apertura de modo radical en nuestra piel y nos perfora y así somos.

---

<sup>10</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva. La doctrina del concepto (1816)*, Abada, Madrid, 2015, p. 151.

<sup>11</sup> Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980, p. 10.

**I Colóquio Filosófico-teológico**  
**Xavier Zubiri: Interfaces – ANAIS**

**Comunicações de pesquisa**

**Grupo de pesquisa “Teologia Litúrgica e Inteligência Senciente”**  
**Faculdade de Teologia**

**PUC-SP**

**2021**

**Liturgia e arte – uma síntese de elementos artísticos  
para o encontro revelador do mistério salvífico de Deus**

*Liturgy and art – a synthesis of artistic elements  
for the revealing encounter of the salvific mystery of God*

*David Bruno Narcizo\**

**RESUMO:** A prática cristã tem como principal fundamento a vivência total do amor de Deus nas ações humanas. Além disso, essa vivência só acontece através da transformação de consciência de todos os fiéis, porém, para que haja essa conversão, é necessário uma mistagogia intensa e constante num processo de, a todo tempo, mudar a forma de pensar e encontrar o mistério de Deus que brota dEle e encontra os seres humanos. Jesus Cristo, o amor de Deus encarnado, no seu ato extremo de amor e entrega, manifesta na Cruz o seu amor e liberta toda a humanidade da escravidão do Pecado e permite um reencontro de toda a criatura com seu Criador, ou seja, Deus. A Igreja é o local onde, através dos sacramentos, mantém vivo este ato libertador, porém, o mistério de Deus está para além da história e, de forma objetiva, é principalmente na liturgia que Ele se manifesta e encontra todos os seres humanos. Os diversos atos de salvação realizados por Deus onde esteve manifesto o Seu Amor, teria se perdido na história e sido esquecidos se, algum ser humano não registrasse a experiência, dessa forma, a literatura registrou nos textos sagrados a ação salvadora e libertadora de Deus. Além disso, para manter viva a memória e propagar a mensagem contidas nos diversos acontecimentos e revelações, Deus e Jesus entregaram a Liturgia onde, nos diversos sacramentos, mantêm viva a memória e a Palavra. Os objetos necessários para este empreendimento são os diversos elementos artísticos distribuídos na liturgia. Dessa forma, valendo-se da literatura de Barth, Tillich, entre outros, este artigo objetiva apresentar de forma breve o fato de que Deus se revela na liturgia e nela, encontra a humanidade através dos diversos elementos artísticos criados pelos humanos, inspirados por Deus.

**PALAVRAS-CHAVE:** Arte; Liturgia; Revelação; Salvação; Cultura.

**ABSTRACT:** The Christian practice has as its main foundation the total experience of God's love in human actions. Furthermore, this experience only happens through the transformation of the conscience of all the believers, however, for this conversion to take place, an intense and constant Mystagogy is necessary in a process of, constantly, changing the way of thinking and finding the Mystery of God which springs from Him and meets human beings. Jesus Christ, the love of God incarnated, in his extreme act of love and surrender, manifests his love on the Cross and frees all humanity from the slavery of Sin and allows every creature to reunite with its Creator, that is, God. The Church is the place where, through the sacraments, this liberating act is kept alive, however, the mystery of God is beyond History and, objectively, it is mainly in the liturgy that He manifests Himself and meets all human beings. The various acts of salvation performed by God where His Love was manifest, would have been lost in History and forgotten if some human being did not record the experience, thus, literature recorded in the sacred texts

---

\* Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo sob Orientação do Prof. Dr. Pe. Antônio Manzatto. Bacharel em Teologia (2016-2020) pela Puc São Paulo. Técnico ator pelo Senac/Araraquara – 2005 a 2006. Integra o Grupo de Pesquisa Lerte – Literatura, Religião e Teologia.  
E-mail: [dbrunonarcizo@gmail.com](mailto:dbrunonarcizo@gmail.com)

the saving and liberating action of God. Furthermore, to keep alive the memory and spread the message contained in the various events and revelations, God and Jesus delivered the Liturgy where, in the different sacraments, they keep the memory and the Word alive. The objects needed for this undertaking are the various artistic elements distributed in the liturgy. Thus, drawing on the literature of Barth, Tillich, among others, this article aims to briefly present the fact that God reveals himself in the liturgy and, in it finds humanity through the various artistic elements created by humans, inspired by God.

**KEYWORDS:** Art; Liturgy; Revelation; Salvation; Culture.

## **1 Introdução**

Existem diversas religiões e, cada uma delas, tem sua própria liturgia que mantém viva a memória das ações de uma determinada divindade na História de um determinado povo. Há, evidentemente, uma identidade exclusiva nas diversas liturgias, mas há também, em todas elas, um ou mais elementos que são congêneres. Assim, todas as liturgias, independente da tradição religiosa, tem elementos artísticos que constrói o fenômeno evidenciando o elemento transcendente daquela determinada religião.

Na tradição religiosa cristã, acontece da mesma forma, assim, todas as linhas das diversas tradições do seguimento do Cristo, trazem em sua liturgia, diversos elementos artísticos e, estes são os objetos visíveis das diversas práticas de culto.

As Igrejas Cristãs tradicionais têm a sua forma de conduzir seus cultos, as tradições Pentecostais têm a sua identidade específica na manifestação física da glossolalia e, na era contemporânea, as igrejas Neopentecostais têm suas várias formas de apresentar a sua liturgia. As paredes pintadas de preto e o sistema de luzes com uma banda tecnicamente bem entrosada são o elemento fundamental da liturgia da Igreja Bola de Neve, geralmente no centro das cidades e, a corporalidade dançante da manifestação do Espírito Santo, que muito se assemelha às danças populares Brasil a fora, são os elementos evidentes das inúmeras igrejas neopentecostais na atualidade, principalmente nas periferias das grandes cidades.

Assim, independente da forma que se dá o fenômeno, todas têm as artes, ou seja, a Dança, a Música, a Literatura, a Arquitetura, as Artes Plásticas e o Teatro como elementos físicos de manifestação do sagrado e do transcendente.

## **2 Fundamento Principal da Fé Cristã**

A Fé Cristã está pautada no Evangelho, ou seja, na Boa Notícia. Ela é fundamentalmente a experiência de um Deus que, através do Encontro com seu povo, estabelece um Reino de Amor e de Justiça dentro da Terra que Ele mesmo entregou a toda a humanidade.

Esta é a base da revelação contida na literatura sagrada desde Gênesis à Apocalipse. Ou seja, o livro que começa com Deus a Criar uma Terra, e um Céu e finaliza com a escatologia do Novo Céu e da Nova Terra.

No primeiro livro do canon cristão está apresentado o empreendimento da Trindade, Pai, Filho e Espírito, no processo da criação do universo e da Terra onde Ele, através de Sua Palavra e Mãos, constrói toda a criação e também, um Jardim onde todas as tardes se propõe a Encontrar a Humanidade.

No Local do Encontro de Deus com a Criatura, o ser humano buscou seu próprio caminho e ter sua autossuficiência em relação ao Deus Criador. Sem sucesso nesse empreendimento, o próprio Deus, ao se compadecer do Ser Humano, busca o encontrar e constrói roupas de pele de animais para cobrir a vergonha e, assim, reestabelece o Encontro entre os seres humanos e, também, o Encontro do Humano com Deus.

Esse empreendimento será o motor central da literatura sagrada onde é evidente a Busca de Deus a se Reencontrar com o Ser humano através de obras criadas, agora, pelos próprios seres humanos. Este é o eixo central da narrativa bíblica que terá a sua expressão máxima na literatura e fenômeno do Êxodo e dos Juízes onde, após muito clamor por parte dos Judeus na terra da dominação do Faraó, são ouvidos e libertos pelo próprio Deus.

Ao chegar na Terra de Canaã, após serem conduzidos e protegidos no deserto, são governados por Deus e vivem um reino de amor e justiça expressos nos códigos (Decálogo [Ex20,1-17], Aliança [Ex 20,22-23,19], Santidade [Lv 17,1-26,46], Sacerdotal [Lv21,1-24] e Deuteronomico [Dt 12,1-26,19]) apresentados por Deus, ou seja, a Sua Lei.

Este eixo narrativo permeará toda a literatura bíblica expressa na profecia dos Profetas menores e maiores e também, na figura escatológica do Cristo em que o Filho de Deus, revelando a Trindade, estabelece o Reino na Terra e inicia a vivência da Nova Aliança, e orienta os humanos a se encontrar em Plenitude novamente com Deus.

Esse processo narrativo terá seu fim na literatura do texto de Apocalipse em que haverá um novo céu e uma nova Terra e Deus reinará sobre toda a humanidade.

### **3 Revelação da Libertação no Culto do Primeiro e Segundo Testamento**

Figuras como Abel, Noé, Abraão, Jacó, Jó<sup>1</sup> e Moisés, são situações apresentadas na literatura bíblica com fio narrativo do Deus que se propõe a reencontrar a humanidade. Nestes

---

<sup>1</sup> Mesmo que a literatura de Jó tenha sido escrita no período grego com uma busca de apresentar um contraponto à Teologia da Salvação Retributiva, ou seja, aquela que acontece simplesmente pelas obras humanas, mas uma



sujeitos, a figura do altar e do Deus que fala com o humano é a cena expressa nesta literatura. A partir desses seres humanos, Deus constrói um mecanismo de encontro diário com a humanidade e compõe um povo que abre a experiência de salvação e libertação para toda a criatura e toda a humanidade

No primeiro testamento, vemos o Tabernáculo e o Templo sendo o local do encontro. Naquele local Deus, uma vez ao ano, se encontrava com o Sumo Sacerdote, ou seja, o representante de toda a humanidade ante Deus. Além disso, todos os dias, de manhã e a tarde, a figura do Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo permite o Re-Encontro dos seres humanos com Deus, assim, é apresentado na figura dos animais e cordeiros sacrificados.

Encontramos também as sete festas judaicas como as três mais importantes: a Páscoa, Pentecostes e Tendras. Essas festas traziam também a confluência entre os seres humanos de qualquer nacionalidade e o encontro com Deus.

Na Páscoa, como apresentado no livro de Deuteronômio 14, 22-29, os dízimos, ajuntados durante o ano todo, eram partilhados com o pobre, viúvas, estrangeiros e sacerdotes para que todos pudessem viver a festa e encontro com Deus. O Pentecostes (Shavuot), traz hoje a marca do Atos 2 onde todos estavam no mesmo lugar orando e reunidos. Na festa das Tendras (Sucot) ou dos tabernáculos, a família monta uma tenda fora de casa para passar sete dias de festa.

Em todos esses momentos, havia também a lembrança da salvação e libertação do Povo de Israel da opressão do Faraó no Egito e a libertação e proteção de Deus no caminho até a Terra Prometida de Canaã.

Na literatura do Primeiro Testamento, encontramos uma liturgia diária num processo de busca do encontro dos seres humanos com Deus expresso e, na literatura do texto de Ezequiel onde, distante do Local da Presença de Deus, os Seres humanos são encontrados por Deus na figura da profecia do Trono de Deus no meio da Sua cidade Santa.

A liturgia do Velho Testamento é repleta de elementos que apresentam a busca pelo Encontro e, nesses objetos construídos por mãos humanas, através da inspiração de Deus, materializam o símbolo da salvação, reencontro e libertação de Deus para a humanidade.

O Segundo Testamento tem como fundamento o Filho de Deus, Messias Esperado e Deus encarnado, Jesus. Nesse momento, acontece a plenitude da Revelação de Deus na História da humanidade.

---

Teologia da Salvação onde os Justos também sofrem, apresento a figura de Jó justamente por ser este personagem um patriarca da linhagem de Isacar e que, enquanto contexto interno da narrativa, está situado no período tribal e patriarcal.

É n'Ele, Jesus Cristo, por Ele e para Ele que o universo foi criado como um teatro para o procedimento de Deus com o homem, e o procedimento do homem com Deus. O ser de Deus é Seu ser, e semelhantemente o ser do homem é, originalmente, Seu ser. E não há nada que não seja dEle e para Ele. Ele é a Palavra de Deus em cuja verdade todas as coisas são descobertas e cuja verdade não pode ser sobrepujada ou condicionada por qualquer outra palavra. (BARTH, 2017, p. 178)

No segundo testamento, encontramos uma liturgia pautada na partilha da Palavra e do Pão. Independente da tradição cristã, esses elementos estão presentes. Há o momento de oração onde todos, em unidade, levam a Deus suas orações. Há o momento do ofertório que alimenta o orçamento para organizar o espaço de culto aberto e também, para financiar a vida dos sacerdotes, além disso, financia a missão para enviar a mensagem e Palavra, para outras pessoas e nações, ou seja, promover o encontro.

Em todas as tradições cristãs, há também o momento da meditação na Palavra. A homilia ou, como proposto pela tradição protestante, a pregação, ministração ou exposição bíblica. Esses momentos têm por principal objetivo comunicação a ação salvadora e libertadora de Deus através do fenômeno Cristo.

Dessa forma, primeiro e segundo testamento promovem a manifestação física dos ensinamentos e acontecimentos que apontam para o Deus Judaico Cristão e sua atuação na comunhão e partilha. Assim, cada elemento provoca o encontro, partilha e memória da ação salvífica do Cristo e de Deus.

#### **4 O Culto Cristão como Síntese de Elementos Artísticos**

O Culto ou, como na tradição católica, a Missa, traz em sua liturgia todos os elementos artísticos. Há, independente da data comemorativa, culto específico ou evento religioso, no encontro, os elementos artísticos todos distribuídos na liturgia.

Ao entrar em qualquer espaço de culto, a céu aberto ou num espaço fechado, há uma arquitetura proposta. Em cada elemento, quando olhamos, observamos os objetos distribuídos no espaço com suas cores, texturas, elementos, etc., realizando uma grande arquitetura e obra plástica. As estruturas das paredes podem ser de algum contexto histórico específico da idade média ou até as propostas dos diversos templos das igrejas na atualidade.

Ao olhar uma igreja Católica, o elemento da Cruz na porta e o formato da arquitetura logo sugerem a tradição da qual ela vem. Isso acontece também ao olharmos igrejas da tradição protestante como a Cristã no Brasil, Ass. De Deus, Adventista, Mórmons e Testemunha de Jeová. Nas igrejas da tradição Bola de Neve, o interior da Igreja, em sua maioria, escuro e com grande investimento considerável em equipamentos de som e luz, logo sugere que aquele local

é daquela tradição religiosa cristã. Assim, a arquitetura do local já é um elemento que integra a mensagem de um determinado grupo e de uma tradição específica. Já apresenta uma identidade.

Dentro desta arquitetura, encontramos as roupas marcando a tradição que aquele grupo religioso faz parte. O terno e gravata já sugerem que este grupo seja protestante e pentecostal. As roupas mais despojadas e comuns do dia a dia, por outro lado, sugerem que seja das Igrejas mais contemporâneas. Se estiver com clérigima ou com a batina, já apresenta que é Católico, Anglicano ou Luterano e, claro, cada modelo de batina já sugerirá a linha específica de cada tradição ou ordem específica no interior delas. Dessa forma, a indumentária é um dos elementos que compõem o culto.

Dentro do espaço, encontramos a bíblia que traz a mito e os ensinamentos que fundamentam todo pensamento da religião cristã. Ela é uma literatura, e esta obra de arte dá a unidade da tradição religiosa; assim, a literatura também é base para a composição deste espaço. Além disso, podemos encontrar outras literaturas dentro do espaço de culto que comporá a liturgia (músicas escritas, missal, folheto da missa/culto).

Para as músicas, encontramos a melodia que delimita a tradição religiosa cristã e também provoca e norteia toda a liturgia do culto.

Por fim, encontramos as diversas cenas que compõem o fenômeno do culto. Quando olhamos a homilia/pregação ou até, no momento da distribuição do pão e do vinho, com a partitura de movimentos realizados no interior dos diversos fenômenos de cada tradição religiosa cristã, vemos um misto de arte dramática, performance artística e dança. Contemplamos a corporalidade do *intérprete sacerdote* e do *intérprete fiel* no determinado momento, ou melhor, na cena da comunhão a partilhar o pão e entregá-lo na mão ou na boca de cada fiél. Assim, há um subtexto, ou seja, a memória proposta pelo Cristo e a cena interpretada pelo sacerdote e pelo fiel.

Na experiência, o objeto, com sua presença, é fenômeno, e o sujeito é consciência. A consciência do sujeito retorna sobre o objeto para penetrá-lo e penetrar-se da sua presença. Há uma interação entre sujeito e objeto, uma relação ativa entre a consciência e o fenômeno, entre a pessoa e o objeto presente. Desta relação surge uma linguagem, uma expressão, uma interpretação. (COSTA, 2014, p. 59)

Assim, vemos que o Culto traz em seu bojo vários elementos artísticos e, ao mesmo tempo que revela a tradição religiosa, revela também o mito que movimenta e motiva a existência do rito.

## **5 A Arte como meio de Provocação da Mistagogia**

No espaço de culto, vivenciamos o mistério de Deus, revelado em sua totalidade através do Cristo e registrado nos diversos elementos artísticos (Arquitetura, Teatro, Dança, Música, Literatura, etc). Dessa forma, esses elementos tocam os iniciados na determinada prática religiosa e permite que vivenciem o Mistério de Deus.

Na experiência religiosa, falamos de uma relação interior do homem com uma realidade invisível que se realiza e que afeta o mais íntimo da pessoa. A experiência do transcendente não é redutível apenas às categorias do pensamento ou da percepção, já que a redução dos termos racionais atraiçoaaria essa transcendência. A razão alcança Deus como o incognoscível, inatingível, o não “possível” por si mesmo, que é algo muito diferente que dizer que não pode ser alcançado de modo nenhum. Na verdade, “o conhecemos como o desconhecido”. (COSTA, 2014, p. 55)

Neste momento, podemos constatar que, quando o fiel entra em contato com o culto religioso, é permitido que o mistério o toque através da literatura, da palavra, da música, das luzes, dos símbolos, etc., e assim, as sensações são *vivenciadas*. E, tendo sido iniciado no mistério da determinada prática religiosa, neste caso, o cristianismo, vivenciando a mistagogia constante numa catequese permanente, fiel e sacerdote vivenciam o mistério de Deus através dos elementos artísticos contidos dentro do espaço do culto religioso e na liturgia.

O termo mistagogia, vem do grego *mystes*, que significa iniciado, e *agein*, que significa conduzir (COSTA, 2014, p. 78). Assim, podemos afirmar que a arte conduz cada fiel para o interior do mistério possibilitando então, a iniciação cristã que permite que o mistério do Cristo esteja vivo e seja revivido em nós.

Sendo assim, a mistagogia revela-nos a verdadeira compreensão da ação evangelizadora, como mediadora da dinâmica salvífica, ciente de seus limites e em permanente diálogo com Deus, pela meditação, pela oração, pela celebração, pela proclamação e hermenêutica da Palavra. Nessa perspectiva, a comunicação cristã, iniciativa gratuita e amorosa de Deus, desde o acolhimento do iniciante assim como durante sua formação e acompanhamento. (COSTA, 2014, p. 55)

Neste fenômeno, o indivíduo é tocado e, as diversas sensações, como proposto por Xavier Zubiri, permitem uma experiência sensiente que muda mentalidades e modos de vida. Os diversos elementos provocam o indivíduo e o mesmo, num processo de mudança, consegue viver a experiência de uma nova vida em Deus.

Ao longo de toda a história, a Filosofia tratou muito detidamente dos atos de intelecção (conceber, julgar, etc.), em contraposição aos diferentes dados reais que os sentidos nos fornecem. Uma coisa, diz-se-nos, é sentir, outra é intelecção. Esse enfoque do problema da intelecção contém, no fundo, uma afirmação: intelecção é posterior a sentir, e essa posteridade é uma oposição. Foi a tese inicial da filosofia desde Parmênides, que veio gravitando imperturbavelmente, com mil variantes, em torno de toda a filosofia europeia. (ZUBIRI, 2011, Prólogo in COSTA, 2019, p.6)

Assim, a partir de Zubiri, podemos afirmar que os elementos artísticos contidos na liturgia agem nos sentidos, provocando o processo do inteligir, assim, apresenta um culto racional a Deus (Rm. 12,1) através dos sentimentos provocados no culto. Nesse processo, acontece a revelação de Deus no encontro dos seres humanos com os céus e com o próximo.

## **6 A Liturgia como Local do Encontro Revelador do Mistério da Salvação**

Em toda a história bíblica e da tradição religiosa cristã, encontramos Deus procurando se revelar. A santíssima trindade procurou, desde o princípio, um meio de realizar a Sua revelação. Inicialmente foi através da Criação e depois, através das criações humanas que resultou na liturgia do culto. Assim, “o mistério está ‘envolvido em silêncio desde os tempos eternos’ (Rm 16,25) e ‘ninguém sabe o que é o Pai se não o Filho e aquele a quem o Filho O quiser revelar’ (Lc 10,22)”. (CORNON, 2016, p. 20).

Há uma economia da Salvação e ela passa por todo processo de revelação de Deus que se inicia na trindade. Deus vai, dentro de toda a história da humanidade, entregando um pouco de si em um processo constante e permanente. A Igreja, iniciada no fenômeno Cristo, é a suprema revelação de Deus e, dentro dela, a liturgia, com os diversos elementos artísticos, é o ambiente de sua revelação. “Ele mesmo como Pai em Seu próprio Filho pelo Espírito Santo”. (BARTH, 2017, p. 72). Assim, “Igreja visível, pregação audível e sacramento operoso. Esses constituem uma área de objetividade entre e junto a muitas outras áreas de objetividade; mas isto é fundamentado no testemunho dos apóstolos e profetas que devem ser mostrados e aprovados objetivamente” (BARTH, 2017, p. 80).

A Revelação objetiva aconteceu em plenitude no fenômeno Cristo, porém, na Igreja acontece todos os dias, o Encontro de Deus com a humanidade. Neste ato, acontece a revelação da salvação de Deus inicialmente aos Judeus, depois aos Gentios de toda a Terra.

O rosto de Jesus fundamenta a Arte no cristianismo. O mergulho de Deus na carne glorifica a carne e a torna capaz de ver aquele que se deixa modelar pela argila humana que ele próprio modelou. O artista, em Cristo, não é um demiurgo, um idólatra. Ele é o discípulo do oleiro divino, que aceita, entre suas mãos, tornar-se seu filho e se torna inspirando-o. O rosto carnal de Jesus Cristo não só fundamenta, mas também legitima a representação de Deus. Certamente... No entanto, leiam o Evangelho: o rosto de Jesus sempre escapa. Em vão buscaríamos descrevê-lo. Reconhecemo-lo por sua voz, por seus gestos, até por seu olhar. Jamais por seus traços. Jesus presença é presença de ausência. “Não me retenhas... (PONNAU, 2006, p. 7)

No processo da revelação e de toda a manifestação teofânica de Deus, encontramos o seu amor expresso na busca constante da proteção e salvação dos seres humanos. Nos diversos processos de opressão descritos na literatura bíblica, encontramos Deus, através dos patriarcas,

juízes, profetas, discípulos e apóstolos, salvando e libertando seu povo. A liturgia então, com o ápice na homilia/pregação e na eucaristia/santa ceia, é a expressão viva e evidente do amor de Deus materializado na lembrança e memória do sacrifício e da entrega da trindade materializada no Cristo na Cruz. Assim, a liturgia, com seus diversos elementos artísticos, manifesta a memória do amor de Deus encarnado e, novamente se encarna na Igreja nos diversos sacramentos sintetizados no culto e na Igreja.

O Culto então, é a Festa onde vivenciamos a alegria da salvação e da libertação e comemoramos a vitória do Senhor Jesus sobre o Pecado; dessa forma, “celebrar faz parte da natureza humana, e festejar é tão necessário quanto respirar. Os eventos que pedem celebração são aqueles que tocam o sentido da vida e os valores afetivos mais profundos” (COSTA, 2017, p. 59).

Quando a Igreja celebra, é Cristo quem atua por meio dos sinais sacramentais e opera a mesma salvação que operou sinais sacramentais e opera a mesma salvação que operou na ceia e na cruz. Aliás, é continuidade da sua obra por um caminho que ele mesmo constituiu. Portanto, a liturgia é o encontro sacramental com o amor amado. Desse encontro resulta a doação do amor derramado, que enche o nosso ser com o amor que nos liberta para amar. Daqui segue que celebrar a Eucaristia é preciso, mesmo sob o risco de morte, porque viver sem a Eucaristia não é possível, como diziam os primeiros cristãos. (...) Portanto, não se vive a vida cristã católica sem liturgia e, por outro lado, não se celebra a liturgia sem fé. E ainda, uma fé autêntica só se adquire por meio de uma iniciação cristã bem feita. Aí está a nossa fragilidade. (COSTA, 2017, p. 64)

Deus é Amor e, na liturgia vemos, sentimos e encontramos Deus e, neste procedimento, inteligimos sobre a Sua Revelação manifesta no Cristo e vivida pela Igreja nos elementos artísticos contidos na Liturgia.

## **7 Conclusão**

Toda a criação é a manifestação do amor de Deus na história da humanidade. Nesse processo de expressar o Seu amor, Deus escolheu os pobres e as pessoas em sofrimento (físico e psíquico) para manifestar a sua Libertação e Salvação e, para manter sempre vivo este fenômeno, ele possibilitou que os seres humanos pudessem criar e, inspirados pelo próprio Deus, suas criações, além de revelar Deus, permite que haja um Diálogo e um Encontro.

A Igreja é o local do encontro com Deus através dos sacramentos e, os sacramentos são o sinal objetivo do Deus transcendente, assim, o Ser Eterno se manifesta de forma objetiva através dos sacramentos. A liturgia é o local que estão manifestos os diversos sacramentos, dessa forma, ela “ocupa lugar de destaque a liturgia, a qual, de acordo com o Concílio do

Vaticano II, “é o cume para o qual atende a atividade da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte que brota a sua força”. (HORTAL, 2015, p.12).

A forma do sacramento são diversos elementos semiológicos e físicos que, organizados, formam os diversos elementos artísticos que tocam os seres humanos presentes no fenômeno religioso. Dessa forma, na Liturgia, estão contidos os diversos elementos artísticos (Literatura, Música, Teatro, Dança, Arquitetura, etc) que materializam de forma objetiva o mistério transcendente de Deus. Portanto, ela é uma síntese de elementos artísticos que mantém a memória da ação salvadora e libertadora da humanidade através do poder de Deus e, na manifestação de Seu poder, expressa Seu amor, ou seja, a essência do Seu Ser.

### **Referências:**

- BARTH, Karl. *Dogmática Eclesiástica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Palavra de Deus e Palavra de Homem*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2017.
- CAZELLES, Henri. *História política de Israel – Desde as origens até Alexandre Magno*. São Paulo: Paulus, 2008.
- CORBON, Jean. *A Fonte da Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- COSTA, Rosemary Fernandes da. *Mistagogia Hoje – O resgate da experiência mistagógica dos primeiros séculos da Igreja para a Evangelização e catequese atuais*. São Paulo: Paulus, 2014.
- COSTA, Valeriano Santos da. *O Amor de Deus – Teologia da Redenção*. São Paulo: Paulus, 2019.
- HORTAL.S.J, Jesús. *Os sacramentos da Igreja na sua Dimensão Canônico-Pastoral*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LIVERANI, Mario. *Para além da bíblia – História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus e Edições Loyola, 2008.
- MACKINTOSH, H. R. *Teologia Moderna – de Schleiermacher a Bultmann*. Itapetininga: Fonte Editorial, 2002.
- METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- PONNAU, Dominique. *Figuras de Deus na Arte*, tradução: João Moura Júnior. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Textos Selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

## O teologal e o teológico em Zubiri

*The theologal and the theological in Zubiri*

Joathas Soares Bello\*

**RESUMO:** A presente comunicação abordará a questão da relação entre a noção filosófica de “deiformidade” e noção teológica de “graça” no pensamento de Xavier Zubiri. Para Zubiri, o homem tem uma dimensão teologal pela qual está religado a Deus e constitui sua realidade “em Deus”, e para o Cristianismo, este ser “em Deus” seria ser “como Deus”, seria “deiformidade”, e isto em razão da criação, o que nos leva a perguntar-nos sobre o papel da graça na teologia do autor espanhol. O ponto de partida de nossa reflexão será o texto “El problema teologal del hombre”, desde o qual seremos dirigidos aos escritos propriamente teológicos do filósofo donostiarra. O “problema teologal do homem” se desdobra em três partes: religação, religião, deiformação. As duas primeiras partes ou problemas constituem a filosofia teologal – que inclui a análise do fato da religação, a “teologia natural” (ou teologia filosófica, isto é, a justificação da Realidade Divina a partir da religação) e a filosofia da religião (a justificação das religiões como concretizações da religação) –; a terceira constitui a teologia “sobrenatural” ou “revelada”. A teologia se funda, segundo Zubiri, na dimensão teologal do homem, mas não é antropocêntrica, senão teocêntrica: o teologal não é o teológico, mas só seu fundamento. Ademais, o teologal, sendo uma dimensão humana, é a dimensão segundo a qual o homem está fundado no poder do real, não consistindo em algo meramente antropológico, que considerasse a pessoa humana à parte de sua imersão na realidade e, em última instância, no Fundamento desta. Um tema conexo, que será destacado, é o da questão do “sobrenatural” em Zubiri. Mencionarei brevemente o problema histórico da relação “natureza” x “sobrenatural”, no tomismo moderno (Caetano, Ferrarese) e na *nouvelle Théologie* (De Lubac e Rahner), e apresentarei a resposta zubiriana. Em síntese, podemos dizer que a noção de “deiformidade” deve ser entendida de modo analógico, para harmonizar-se com a noção de graça, e que a perspectiva zubiriana ajuda a entender melhor a clássica relação entre “natureza” e “sobrenatural”, superando as insuficiências escolásticas e os equívocos dos neoteólogos.

**PALAVRAS-CHAVE:** teologal; teológico; deiformidade; graça; Xavier Zubiri

**ABSTRACT:** This present paper will cover the question of the relationship between the philosophical notion “deiformality” and the theological notion “grace” in the thought of Xavier Zubiri. For him man has a theologal dimension by which he is rebounded (*religado*) to God and it constitutes his reality “in God”, and for Christianity this being “in God” would be “as God”, would be “deiformality”, and for the reason of creation that makes us to question about the meaning of grace in the Spanish author’s Theology. The starting point of our thinking will be the text “*El problema teologal del hombre*” from which we will be led to the proper theological writings of the author. “Man’s theologal problem” spread out into three parts: religation, religion, deiformalization. The first two parts – or problems – consist in a theological Philosophy – what includes the analyze of religation’s fact, the “natural Theology” (or philosophical Theology, it means a justification of divine reality from relegation); the third part consists in the “supernatural” or “revealed” Theology. Theology is based on man’s theologal

---

\* Doutor em Filosofia, FAETEC-RJ. E-mail: [joathasbello@gmail.com](mailto:joathasbello@gmail.com)



dimension, according to Zubiri, but only its basis. Besides the theologal, as a human dimension, is a dimension by which man is based on the power of real, not just anthropological by considering man in his immersion in the reality, but ultimately in foundation of reality itself. A connected issue, that will be stressed, is the question of “supernatural” in Zubiri. I will refer shortly the historical problem of the relationship between “natural” and “supernatural” in the modern Thomism (Caetano, Ferrarese) and in the *nouvelle Théologie* (De Lubac and Rahner) and show the zubirian answer. In resume we can state that the notion of “deiformality” must be understood in a analogical way to harmonize it with the notion of grace and the zubirian perspective helps to better understand the classical relationship between “natural” and “supernatural”, overcoming the Scholastic insufficiencies and the mistakes of new theologians.

**KEYWORDS:** theologal; theological; deiformality; grace; Xavier Zubiri

## **1 Religião, religião, deiformidade**

### **a) Inteligência e religião**

Para Zubiri, o homem possui uma “inteligência senciente”: em todos os nossos sentidos, sentimos algo outro que se nos impõe como algo *de suyo*, isto é, algo desde si mesmo, e não algo feito pela nossa sensação; esta formalidade ou modo de ficar na impressão como *de suyo* é a “realidade”, que não é algo além da impressão, mas a formalidade de algo que está na impressão nos remetendo ao que seria entre outras coisas reais e ao que poderia ser em si mesma, além da impressão.

Esta “realidade” exerce um “domínio” sobre nossa vida, porque não podemos viver a não ser na realidade, desde a realidade e pela realidade: ela é algo último, possibilidade e impelente, é um “poder”, o “poder do real”, ao qual estamos “religados” para fazer nossa vida, constituir nosso ser real entre as outras pessoas e coisas reais. Como este poder não é um conteúdo real, nem é exclusivo de algumas coisas reais, mas é transcendental a todas as coisas reais, e ao mesmo não é algo fora das coisas reais e das pessoas reais, há uma Realidade Absolutamente Absoluta, Deus Transcendente no mundo, que funda este poder do real e ao qual estamos religados em última instância. A vida humana religada é aquilo no qual consiste a “dimensão theologal” do homem, pela qual podemos aceder a Deus; por isso o theologal é o fundamento do teológico.

### **b) Religião e deiformidade**

A dimensão theologal do homem, por ser individual, social e histórica, sempre se concretiza em “religião”. A religião é a plasmação da religião, “a forma concreta em que individual, social e historicamente, o poder do real se apodera do homem” (ZUBIRI, 2002, p.

19). O cristianismo é uma religião, uma concretização da religião e uma forma de apoderamento do homem por parte de Deus. O poder do real proporciona a visão das coisas como reais “em” Deus. Para o cristianismo, “ser reais em Deus” é ser “deiformes”. “As coisas reais são”, afirma Zubiri, “Deus *ad extra*; para o cristianismo, este *ad extra* é ‘ser como Deus’” (ZUBIRI, 2002, p. 19).

Este ser como Deus ou esta “deiformidade” admite modos e graus diversos; assim o explica Zubiri em *El problema teológico del hombre: Cristianismo*: “Desde a criação da matéria mais elementar até a encarnação em Cristo são graus distintos e formas distintas [...] de deiformidade” (ZUBIRI, 1997, p. 424).

O homem é “uma projeção formal da própria realidade divina” (ZUBIRI, 2002, p. 19). Zubiri se refere ao conceito de causalidade formal dos Padres gregos, segundo sua interpretação, presente no ensaio teológico “O ser sobrenatural: Deus e a deificação na teologia paulina” (1934-35): “a essência da causalidade está sempre na projeção formal” (ZUBIRI, 2019, p. 463). Assim o explica: “os teólogos gregos entenderam a causalidade eficiente desde o ponto de vista de uma “re-produção” formal. Vista da causa, é a projeção desta no ser efetuado. Vista do efeito, é a presença simplesmente reluzente da causa nele” (ZUBIRI, 2002, pp. 485-486).

A deiformidade zubiriana se inspira na doutrina da patrística grega da criação. “Criação” e “deiformidade” são conceitos correlatos: por um lado está a projeção *ad extra* de Deus e, por outro, a realidade como reflexo do Criador. Assim se vê com mais clareza porque as distintas realidades são distintos graus de deiformidade.

Seguidamente, o filósofo donostiarra afirma que o homem é “uma maneira finita de ser Deus” (ZUBIRI, 2002, p. 19)<sup>1</sup>. Esta frase também aparece na terceira parte de *El hombre y Dios*, mas aí com a precisão de que o homem é uma maneira “entre outras” (ZUBIRI, 1998, p. 327). Há vários modos de refletir a Deus ou, o que é o mesmo, vários modos finitos de ser Deus.

Zubiri nos diz que “o momento de finitude desta ‘deiformidade’ é o que [...] constitui isto que chamamos ‘natureza humana’” (ZUBIRI, 2002, p. 19). O autor dirá o mesmo na terceira parte de *El hombre y Dios*: “[a] natureza humana não é outra coisa senão esse momento

---

<sup>1</sup> Antonio Pintor-Ramos nos diz acerca de dita expressão: “essa fórmula é só outra maneira de dizer que o homem é uma realidade relativamente absoluta” (PINTOR-RAMOS, 1985, p. 41). O que, sem dúvida, é certo (ZUBIRI, 1997, p. 210; *Id.*, 1998, p. 154; *Id.*, 1992, p. 185), mas há que complementar dizendo que a primeira fórmula (o homem como maneira finita de ser Deus) está no âmbito teológico, expressa o que é a deiformidade, e a segunda (o homem como realidade relativamente absoluta) está no âmbito teológico (filosófico), expressa o modo de realidade humano.

de finitude, [...] que no caso do homem é uma estrutura determinada. *O animal de realidades é o momento de finitude*, com o qual o homem é Deus” (ZUBIRI, 1998, p. 327).

Seguidamente, o autor afirma que a essência do cristianismo é ser religião de deiformidade, para só depois, e justo em virtude da deiformidade, ser religião de salvação. Cristo não se dirige ao homem formalmente como pecador, mas como deiforme, e para fundamentar esta deiformidade (ZUBIRI, 1997, p. 315).

## 2 A deiformidade e a graça

Em *El problema filosófico de la historia de las religiones*, parece que Zubiri considera que esta deiformidade concerne só ao homem e deriva da adoção filial:

[...] a *deiformidade* do homem é justamente o termo positivo pelo que está justificada teologal e metafisicamente a paternidade divina, e não por um mero sentimento. E, analogamente, a filiação não é tampouco mero sentimento filial, mas um conceito absolutamente teologal. *O homem é como Deus, mas o é em virtude de um dom de Deus consecutivo a sua entrega a este. Isto é o que Paulo chama a adoção* (Gal 4, 5-7). [...] Trata-se de uma adoção no sentido de que nenhum homem é Filho de Deus no mesmo sentido em que o é Cristo. E, entretanto, trata-se de uma filiação real, porque é real e efetivamente a deiformidade do Eu do homem em Deus, por meio de Cristo. [...] não somente há uma filiação com Deus, mas esta filiação consiste de certa forma em ser como Deus, como o era Cristo (ZUBIRI, 1993, pp. 251-252).

Neste sentido, aqui a deiformidade não teria um significado distinto da “deificação” da qual Zubiri falava em “O ser sobrenatural: Deus e a deificação na teologia paulina”: neste texto, a deificação se referia tanto à Encarnação, que é a “doação metafísica da própria pessoa divina a uma natureza humana” (ZUBIRI, 2010, p. 494), quanto à santificação, que é a comunicação da vida divina às pessoas humanas (ZUBIRI, 2010, p. 505).

Em *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, a concepção de Zubiri já é aquela que sustenta em “El problema teologal del hombre”: a deiformidade, além de concernir a todas as realidades desde a criação, engloba o anterior conceito de deificação:

[...] a criação e os entes criados têm uma condição que chamo *deiformidade*. Não deificação, porque isso envolve a ideia de fazer deuses. Não é isto, senão que em si mesmos, enquanto feitos e criados, são deiformes. [...] este processo de deiformidade, que culmina na incorporação pessoal de Cristo à realidade do mundo e da história, acontece precisamente *por e para a deiformidade humana* (ZUBIRI, 1997, p. 313).

Nos seguintes textos fica mais claro que a missão de Cristo é a de fundamentar esta deiformidade humana: “A razão formal da encarnação é justamente a deiformidade humana. [...] Cristo funda a religião para a deiformação do homem” (ZUBIRI, 1997, p. 315); “Dizer, por conseguinte, que Cristo é a deiformidade do homem é o mesmo que dizer que Cristo se encarnou *em, por e para* esta deiformidade” (ZUBIRI, 1997, p. 317). Zubiri não está dizendo

que a deiformidade do homem não existia antes de Cristo, senão que ele é o fundamento formal deste caráter deiforme que possui toda pessoa humana.

Que relação há entre esta missão de Cristo e a graça? E, no mesmo sentido, como se relacionam a deiformidade da criação e a deiformidade da adoção filial? Zubiri, em determinado momento identifica a fontanalidade e a criação com a graça. Mas a graça pela qual nos perguntamos aqui é a “graça santificante”, aquela que deriva do sacrifício de Cristo. Ou seja, perguntamo-nos se há lugar para esta graça na teologia de Zubiri.

A leitura integral de *El problema teologal del hombre: Cristianismo* nos permite identificar dois tipos de presença fontanal de Deus: fala-se amplamente da fontanalidade de Deus na criação (ZUBIRI, 1997, p. 273; *Ibid.*, p. 287) e tão só uma vez da graça como presença fontanal (ZUBIRI, 1997, pp. 216-217). Um texto que ajuda a compreender bem o nexos e a distinção entre fontanalidade e graça, ou entre presença fontanal em razão da criação e presença fontanal em razão da graça, por assim dizer, parece-me ser o seguinte:

Efetivamente, pensemos em que Deus está presente de uma maneira inexorável e real no fundo de toda realidade criada, de uma maneira fontanal e ademais de uma maneira pessoal, sem se identificar com nenhuma das realidades criadas, mas intrinsecamente pertencente a elas. [...] No fundo das essências fechadas está de uma maneira, se se quer, materialmente fontanal: a matéria emerge de Deus. No fundo das essências abertas, que somos os homens, [...] Deus está presente, mas em forma de presença interpessoal. Uma forma completamente distinta. E, nesta forma de relação interpessoal, a presença fontanal e pessoal no fundo de cada pessoa pode ter graus e formas muito distintas. Não é o mesmo a forma como esse pélagos envolve de uma ou outra forma uma presença determinada no espírito do justo, que a presença no fundo de um espírito humano que não estivesse vertido positivamente (pela razão que fosse) para a divindade. Seria um modo de presença completamente distinto. E nos distintos graus de justiça ou de santidade a presença de Deus seria mais ou menos intensa no fundo de cada um desses espíritos humanos (ZUBIRI, 1997, p. 55).

A presença fontanal de Deus no fundo da pessoa humana admite formas distintas, sendo uma delas a presença da graça (presença “no espírito do justo”), que faz com que o homem esteja vertido positivamente para a realidade divina, segundo distintos graus<sup>2</sup>.

Mas se há que buscar em *El problema teologal del hombre: Cristianismo* uma definição formal para a graça, esta está na noção de “poder de Deus no homem”. Este poder de Deus é a

---

<sup>2</sup> Em “O ser sobrenatural...”, Zubiri já antecipava em alguma medida sua última teologia. Como visto, a noção de deiformidade foi inspirada na ideia dos padres gregos da causalidade como projeção formal; esta projeção admite modos diversos: “essa presencialidade formal pode ter modos diversos. [...] Não são a mesma coisa a presença de Deus nas criaturas em razão da criação e sua presença trinitária por razão da graça. Mas trata-se sempre de uma relação de tipo para cópia, ou de selo para marca” (ZUBIRI, 2010, p. 511). Aqui interessa destacar sobretudo o último: há uma continuidade entre a criação (deiformidade ou “imagem” de Deus) e a graça (deiformidade deificada ou “semelhança” com Deus), ambas são uma “relação de tipo para cópia”. Aí já encontra Zubiri uma base para deixar de falar de “sobrenatural” e “natural”, e passar a falar de vida divina e vida divina *ad extra*.

própria presença da Trindade que habita no íntimo do homem redimido por Cristo, fazendo deste homem um filho de Deus:

A graça não é uma espécie de ducha que vem de fora; é a inserção intrínseca dentro da plasmação em que trinitariamente consiste na realidade do homem (ainda que esteja condenado), enquanto está neste mundo. Dentro desta plasmação se inscreve precisamente o poder de Deus, que, como todo poder, é precisamente algo dinâmico. A escolástica pensou, com uma noção muito aristotélica, que a graça é a qualidade de uma substância, um *habitus*. Não há por que pensar que a graça é a qualidade de uma substância. É algo muito mais rico: é o poder de Deus na vida efetiva e real do homem, o poder com que o homem vai fazendo seu próprio ser substantivo. O poder de Deus em nós nos faz ser deiformes (ZUBIRI, 1997, p. 336).

O poder de Deus nos faz ser deiformes não no sentido de fazer-nos ser o que não éramos, mas no sentido de permitir-nos viver em plenitude a deiformidade que nos constitui, vivendo trinitariamente, ou seja, no amor que constitui a própria natureza divina.

### 3 O problema do sobrenatural

Sabemos do famoso problema da relação entre natureza e sobrenatural na *nouvelle théologie*. O teólogo Jesús Avelino de la Pienda, em sua obra *El sobrenatural de los cristianos*, apresenta um resumo da interpretação de De Lubac e Rahner acerca da posição da escolástica moderna sobre a relação sobrenatural x natural. De modo geral, eles consideram a solução da escolástica moderna como uma “teoria extrinsecista”. De acordo com Avelino de la Pienda, para Rahner, o “extrinsecismo” é um de dos “aspectos próprios mais marcante” da solução da escolástica moderna, pois

a vida espiritual experimentável do homem se desenvolve dentro de sua mera natureza. Sendo isto assim, não é de estranhar que o homem sinta pouco interesse desse mistério acrescentado a sua existência; já que a graça não está onde ele está: na realização imediata de sua existência espiritual. O desinteresse do homem pelo sobrenatural aparece assim de alguma maneira justificado (AVELINO DE LA PIENDA, 1985, p. 19).

Para De Lubac, também segundo Avelino de la Pienda, a teoria da “natureza pura”, à qual se somaria o fim sobrenatural, é “extrinsecista”, já que

o fim último da criatura não é um destino inscrito na estrutura mesma de seu ser, orientando-o desde dentro e ao que não é possível subtrair-se, senão um destino recebido de fora e a destempo. O fim último sobrenatural é só algo acrescentado à natureza já constituída. O fim último em geral é algo que se pode acrescentar, mudar ou tirar sem que a natureza finalizada mude internamente (AVELINO DE LA PIENDA, 1985, pp. 35-36).

Na interpretação do Cardeal Caetano, o “desejo natural” de Deus está associado ao conhecimento dos efeitos: sem o conhecimento da graça e da glória, efeitos de Deus enquanto

Deus, só teríamos o desejo natural de conhecê-lo como Causa Universal, segundo o cardeal (TOMÁS DE VÍO, 1986, pp. 107-109). Segundo De Lubac, foi Dionísio o Cartuxo que

desenvolveu a tese que prevaleceu em todas as escolas da escolástica moderna: sem um fim acrescentado por Deus a seu fim normal, natural, não haveria no fundo do espírito humano nenhum “desejo de ver a Deus”, porque a natureza humana, como as restantes naturezas criadas, não pode tender para outro fim que não seja o seu “natural”. É interessante que Dionísio fosse perfeitamente consciente de que se opunha a Santo Tomás, ao que refuta ponto por ponto. Contudo, na geração seguinte, no princípio do século XVI, Caetano retoma exatamente, em essência, a tese de Dionísio o Cartuxo, só que em vez de ocupar-se, como Dionísio, em refutar a Santo Tomás, pretende explicá-lo em seu grande comentário à Suma Teológica, que durante quatro séculos foi considerado como um texto autorizado (DE LUBAC, 1985, pp. 33-34).

Se o problema de Caetano é não indicar bem a articulação entre a realidade humana e seu destino divino, parece-me que o problema de Lubac e Rahner, com suas ideias respectivas do “desejo natural do sobrenatural” e do “existencial sobrenatural”, é não distinguir suficientemente o humano e o divino – algo que não tenho como demonstrar neste espaço. Neste sentido, penso que a teologia zubiriana pode ajudar a entender melhor o tópico. A passagem que melhor expressa o que o filósofo donostiarra pensa sobre tais noções é a que se segue:

[...] penso que o que a criação se propõe e o que quis Deus formalmente é a plasmação *ad extra* de sua própria vida trinitária. Totalmente e por onde quer que se tome a questão. Naturalmente, pode-se pensar: e que tem a ver as árvores com a vida trinitária? Veremo-lo mais adiante. Mas, como quer que seja, é uma plasmação estrita da vida trinitária.

Aqui se cruza uma dessas interferências maravilhosas entre a filosofia grega e a revelação bíblica: a ideia de que as coisas que há têm natureza, são naturais, e que o outro é sobrenatural. E, que saibamos, nem as árvores nem os astros têm nada de sobrenatural. Posta assim a questão, isso é absolutamente verdade. Mas alguém tem direito, pelo menos, a formular-se a pergunta: é verdade o conceito do sobrenatural? Não será, antes, que o natural é uma espécie de concreção do sobrenatural? E, neste caso, não haveria sobrenaturalidade; o único que há é justamente a maneira finita de ter vida divina sem ser Deus. O que chamamos natureza é tão só a finitude essencial com que a vida trinitária se realiza *ad extra*. Não se trata de que o sobrenatural seja uma espécie de coisa sobrevivida. Alguém sempre pode dizer: *deu-se-me* uma natureza e, por cima, *dá-se-me* uma coisa sobrenatural, que se me diz que está gratuitamente presenteada, e se eu não a quero resulta que me condeno perpetuamente; eu não pedi presente algum. Isto é irrefutável.

Agora, o ponto de partida é o que nega o suposto de que isso constitua um acréscimo. Não será antes o contrário, que o que chamávamos natureza é a contração em finitude do que é a vida trinitária, único termo que adequada e realmente se propôs criar Deus *ad extra*? A criação seria a plasmação de sua própria vida trinitária (ZUBIRI, 1997, pp. 172-173; *Ibid.*, p. 73 e *Ibid.*, p. 230).

Para o autor, desde a revelação, não haveria que partir da consideração da realidade (criada) como “natureza” e inferir que Deus é “o sobrenatural”, senão que há que partir de Deus e ver a realidade criada como plasmação *ad extra*, contração em finitude, de sua vida divina.

Não é que o (chamado) natural tenha que “se elevar” ao divino, senão que, na criação, foi o divino quem “baixou” a suas condições de finitude<sup>3</sup>.

A primeira vez que o termo “sobrenatural” apareceu no Magistério foi na controvérsia com Bayo<sup>4</sup>, que considerava que a comunhão de Adão com Deus era devida à integridade de sua natureza, não podendo ser considerada sobrenatural, mas natural: “A sublimação e exaltação da humana natureza ao consórcio da natureza divina, foi devida à integridade da primeira condição e, por *ende*, deve chamar-se natural e não sobrenatural” (DENZINGER, 1997, n. 1021). Tal afirmação –entre outras– foi considerada errônea na Bula *Ex omnibus afflictionibus*, de S. Pio V. Desde Zubiri, ainda que esta contraposição entre sobrenatural e natural careça de sentido, pode-se entender a asserção de Bayo no sentido de que ela afirma que em Adão havia coincidência material entre a plasmação *ad extra* da vida divina e o poder de Deus (ou entre deiformidade e deiformidade deificada). Não se pode dizer que Zubiri sustenta semelhante ideia<sup>5</sup>. Mas se pode verificar melhor a ortodoxia ou não da proposta zubiriana na última intervenção que fez o Magistério sobre a questão do sobrenatural. Vejamos.

Na encíclica *Humani generis* o Papa Pio XII se manifesta supostamente acerca da tese do livro *Surnaturel* de Henri de Lubac: “Outros desvirtuam o conceito de gratuidade da ordem sobrenatural, sustentando que Deus não pode criar seres inteligentes sem ordená-los e chamá-los à visão beatífica” (PIO XII, 2021, n. 26). Aqui o papa define indiretamente que a essência dos seres pessoais não exige, por si mesma, uma finalidade sobrenatural, entendendo esta como a visão de Deus. Ou seja, Deus poderia perfeitamente criar seres espirituais sem ordená-los à visão beatífica. Entendendo desde Zubiri o pronunciamento de Pio XII, este afirma que a concreção *ad extra* da vida trinitária não implica ou exige ser encaminhada a uma deiformidade deificada na glória. Não há por que pensar que Zubiri afirme o contrário; o limite da doação que Deus faz de Si ao homem só depende de sua decisão, e não está implicada naquela primeira doação que é a concreção em finitude da vida divina. O que sim haveria que manter é que toda outra doação não é algo “acrescentado” ou “justaposto” à primeira, mas uma intensificação da mesma, e para a qual a mesma é “apta”: “se Cristo criou uma natureza é precisamente porque teve que criar algo que pudesse receber o que ele se propôs em primeira linha, que é justamente

<sup>3</sup> Em todo caso, desde esta perspectiva seria mais correto dizer “divino” e “infra-divino” (ou, melhor, “extra-divino”), que sobrenatural e natural.

<sup>4</sup> Anteriormente, em uma profissão de fé que o patriarca Nicéforo, de Constantinopla, apresentou ao papa Leão III, aparecia o termo “sobrenatural” referido ao parto da Virgem Maria, significando “miraculoso”.

<sup>5</sup> Em uma passagem que já foi referida, diz Zubiri: “Agora, graça não significa aqui o caráter trinitário do homem [sua deiformidade]. Não: o caráter trinitário do homem é o fundamento de que haja graça, mas em si mesmo não é uma graça” (ZUBIRI, 1997, p. 217).

incorporar-se à criação pessoalmente, em sua interna vida” (ZUBIRI, 1997, p. 73). Eu posso tanto mais quanto Deus queira que eu possa, e seu querer mais é doar-Se mais e proporcionar mais possibilidades para minha felicidade, até a máxima doação que é a encarnação, com a correspondente máxima realização, que é a deificação.

#### 4 Considerações finais

Pela religação, conhecemos que nossa realidade é constituída “em” Deus; a revelação cristã nos mostraria, segundo Zubiri, que este ser “em” Deus é ser “como” Deus, isto é, é ser “deiforme”. Diante desta conceituação, as noções de “graça” (santificante) e de “deificação” (ideia dos padres gregos utilizada por Zubiri no seu primeiro escrito teológico) não se tornaram inócuas para o filósofo basco, já que a deiformidade (“imagem”) é condição para a recepção da graça crística, ou seja, para a consecução de uma deiformidade deificada/santificada (“semelhança”). A recusa da concepção [ou da terminologia] do “sobrenatural” por parte de Zubiri não implica, como visto, uma negação do conteúdo magisterial sobre o tema.

Desde a perspectiva zubiriana, não há que se falar de um fim sobrenatural e outro natural; melhor seria dizer que o sentido da vida humana é deiforme. Como resposta especulativa ao problema da articulação natural x sobrenatural, Zubiri nos permite dizer que se Deus não tivesse decidido deificar a realidade deiforme que é a pessoa humana, através da adoção filial, ainda assim nossa felicidade não se alcançaria à parte de Deus ou sem seus favores. Em qualquer caso, a infelicidade humana não consiste em recusar um *plus* que em si mesmo não seria necessário para a realização de um suposto fim natural, mas em não aceitar a doação de Deus que constitui nossa realidade deiforme: o rechaço da graça (santificante ou deificante) é o rechaço de nossa própria criaturalidade em sua condição mais profunda, de abertura ao amor divino.

#### Referências:

- AVELINO DE LA PIENDA, Jesus. *El sobrenatural de los cristianos*. Salamanca: Sigueme, 1985.
- DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia*. 4ª reimpressão. Barcelona: Herder, 1997.
- HENRI DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II: Recuerdos y reflexiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- PINTOR RAMOS, Antonio. “Dios como problema en Zubiri”. In: *Universitas Philosophica*, 2, n. 4, Bogotá, pp. 29-44, 1985.



PIO XII, Encíclica *Humani generis*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html). Acesso em 01 out. 2021.

RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. *Revelação*. São Paulo: Herder, 1968.

RAHNER, Karl. Curso fundamental da Fé. São Paulo: Paulus, 1989.

TOMÁS DE VÍO, Card. Caetano. *Comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás*. In: FERNÁNDEZ, Clemente. *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*: Selección de textos. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza / Fund. Xavier Zubiri, 1992.

\_\_\_\_\_. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza / Fund. Xavier Zubiri, 1993.

\_\_\_\_\_. *El hombre y Dios*. 6ª ed. Madrid: Alianza / Fund. Xavier Zubiri, 1998, p. 313.

\_\_\_\_\_. *El problema teologal del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza / Fund. Xavier Zubiri, 1997.

\_\_\_\_\_. “O problema teologal do homem”. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (org.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Natureza, História, Deus*. Prefácio de Joathas Bello, Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2010.

## **Bibliografia brasileira sobre Xavier Zubiri** (de 1963 a 2021)

*Brazilian bibliography on Xavier Zubiri (from 1963 to 2021)*

*José Fernández Tejada\**

**RESUMO:** Este trabalho de longos anos reúne as mais diversas obras relacionadas com o pensamento de Xavier Zubiri. Sejam elas traduções ao português, feitas no Brasil, de livros ou trechos de livros do filósofo, sejam livros sobre seu pensamento, assim como teses de doutorado e dissertações de mestrado, sejam apresentações em eventos acadêmicos, como colóquios, simpósios e congressos, sejam artigos de revistas e jornais, artigos em revistas e periódicos científicos, sejam simples apresentações de palestras e conferências ou vídeos disponíveis na internet que, até o momento, têm tornado o pensamento de Xavier Zubiri mais e mais conhecido no Brasil. Podemos dizer que todas as obras abaixo listadas representam o desafio que acadêmicas e acadêmicos assumiram para “cair no real”.

**PALAVRAS-CHAVE:** bibliografia; Brasil; Xavier Zubiri.

**ABSTRACT:** This paper is result of many years work and presents several works related to Xavier Zubiri’s thought. They might be Portuguese translations, made in Brazil, of his books or part of them, books on his thought, as well as PhD. thesis and master’s degree dissertations, presentations in academic events like colloquiums, symposiums and congresses, articles in magazines and newspapers as well as in scientific magazines and journals or simple presentations during talks and conferences or videos available on internet, which until now have made known Zubiri’s thought in Brazil. We can also state that of works listed bellow represent the challenge of many academics to “fall into real”.

**KEYWORDS:** bibliography; Brazil; Xavier Zubiri.

### **1 Introdução**

Quando começamos a estudar X. Zubiri em 1990, encontramos poucas obras dele e sobre ele aqui no Brasil. Também, naquela época essa situação era muito similar na Espanha. A “terra” parecia não estar pronta. Nem por isso deixamos de buscar o caminho dos afazeres da filosofia, que nos inquietavam. Em 1993 tomamos contato com a Fundação de Zubiri de Madrid pedindo ajuda e oferecendo nossos pequenos trabalhos. Os amigos e discípulos de Zubiri, ainda meio atônitos, mas confiando na firmeza de Zubiri, junto com sua mulher decidiram estudar, recopilar e divulgar seu legado. Da mesma forma, mais tarde em 1997, T. Fowler abriu a Foundation Americana. Também fizemos contato. De 1993 temos a *primeira carta* de D. Gracia, como presidente da Fundação de Madri animando-nos, pedindo que

---

\* Professor emérito do Centro Universitário Augusto Motta – Rio de Janeiro/ RJ.  
E-mail: [joseftejada.39@gmail.com](mailto:joseftejada.39@gmail.com)

enviássemos nossos escritos sobre Zubiri e nos organizando para mandar sequencialmente. “Não estávamos prontos”.

*Que motivo podíamos ter para trazer um filósofo de novo para o Brasil, nos perguntávamos com Tobias Barreto (1839-1889)?*

O importante não era a origem, mas encontrar uma teoria coerente e ativa da experiência da sabedoria do povo, no caso de Tobias Barreto: *a cultura*.

As dificuldades de um “pretendente a filosofar” não são unicamente para conseguir obras de filósofos que possam ajudar, mas de buscar a raiz e a força de seus pensamentos. A astronomia repetia Zubiri, não está nos livros, mas nas estrelas, portanto não devemos buscar o saber filosófico fora do homem, como também das ciências. Foi esse nosso desafio. E ainda nos repetia Zubiri: “a filosofia não é obra do filósofo, mas o filósofo é obra da filosofia”. Como enfrentar nossa situação que desde criança nos perseguia diante dos sofrimentos humanos particulares e sociais através das áreas de concentração da UGF de ***Pensamento luso-brasileiro e Ética dos valores***? Foi uma fornalha muito difícil, mas encontrei Zubiri através da indicação do Professor Alino Lorenzon, que trouxe do Congresso de filosofia Ibero-americano em Bogotá, Colômbia.

Começamos nas leituras de Zubiri como que “açoitando o vento” no curso da pós-graduação. Entretanto, sentíamos um filosofar diferente, inédito. Dentro dessa situação fomos nós cativando com um homem filósofo diferente: X. Zubiri buscava o que está dentro do real e do ser humano. Cansados estávamos de teorias e conceitos soltos de nós. Aqui estava nossa empreitada. *Não tínhamos ideia ao “onde” chegaríamos: desiludidos e fracassados ou arando com afinco na nossa terra a semente da realidade e da inteligência senciente.*

Lutamos contracorrente durante muito tempo, quase sós. Mas nunca perdíamos a esperança de que aquelas pequenas sementes dessem frutos. Pois sabíamos que outros também encontraram em Zubiri uma guia senciente de nossas inquietações sofridas. Minha ladainha foi continuar tentando filosofar nos caminhos zubirianos e desejar que um dia formaríamos, ou formariam, um grupo de brasileiros, que se unissem nessa causa da humanidade de experimentar o caminho vivo do pensar e viver.

Pois bem, depois de 30 anos, com 82 anos de idade, e ainda com a morte em acidente de trânsito de Felipe Cherubin, fiquei desolado. O que parecia que nos ia fortalecendo agora ficávamos quase sós. Mas, o contato que tinha de alguns zubirianos e os trabalhos e livros que fomos elaborando sobre Zubiri eram a semente. Um dia, porque comungávamos e acreditávamos, no homem animal de realidades seríamos muitos brasileiros semeando *poder do real*, “cairíamos no real”, proposto por Zubiri, *que nos abre o caminho senciente*, e que

sempre desejamos. Tive a “ideia maluca” na minha idade de fazer o blog sobre esta teimosia: [zubiribrasil.wordpress.com](http://zubiribrasil.wordpress.com) a finais de 2019.

Minha preocupação não era apenas depositar os trabalhos feitos sobre Zubiri para quem se interessasse, mas *divulgar a proposta de Zubiri junto àqueles que sentiram tocados pela realidade humana, não pelos soltos e repetitivos conceitos.*

Aí pensamos levantar a *Bibliografia brasileira sobre X. Zubiri*. Ficamos surpreendidos, uma e muitas vezes, com a quantidade e qualidade dos trabalhos de muitos brasileiros sobre a proposta senciente de Zubiri em várias áreas, menos no âmbito “fechado” da academia. E hoje podemos apresentar graças ao empenho do Professor Matheus da Silva Bernardes este primeiro repertório dessas caladas referências sobre Zubiri. Mesmo imperfeita e sabendo que tem mais bibliografia brasileira, agradecemos tal oportunidade de fazê-la pública, desejando que não pare, porque todo ser humano espalhado na terra quer o “retorno ao real”, como repetia Felipe Cherubin.

Reconhecemos, que com certeza tem mais estudiosos de Zubiri no Brasil. Não pudemos selecionar mais. Esperamos não só a compreensão, mas a união e colaboração para tamanha ousadia zubiriana-brasileira. Também somos filósofos!

## **2 Bibliografia brasileira sobre X. Zubiri.**

1963

1. MALAGARRIGA, Ramón Peñafort. *Una teoría de la especie. A propósito del libro de X. Zubiri “Sobre la esencia”*. Instituto Geobiológico. Canoas, 1963. 157 pp.

1993

2. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *A Ética da inteligência e a inteligência da Ética em Xavier Zubiri*. Dissertação de mestrado. Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, 1993. 160 pp.

*Primeira dissertação de mestrado.*

3. \_\_\_\_\_. Uma tentativa de aproximação de duas culturas: os meninos nas cartas jesuíticas de 1549-1558. In *Rev. Augustus*. Rio de Janeiro, vol. 5, 1993.

*Texto redigido a partir da leitura zubiriana.*

4. GRACIA, Diego.

*Ele esteve presencialmente em vários Congressos de Bioética no Brasil – o primeiro em Brasília em 2001. Dele, temos cartas escritas à máquina para mim sobre a forma como orientar-nos da presença de Zubiri entre nós.*

1995

5. FERNÁNDEZ TEJADA, José. A filosofia espanhola contemporânea. Do conflito da razão e dos sentidos à metafísica da realidade. In *Anais do 4º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira em 1995*. UEL. Londrina, 1996, pp. 451-475.

*Primeiro texto publicado pelo autor sobre Zubiri no Brasil.*

6. SOTIL BAYLOS, Francisco Xavier. *Introdução à Filosofia, Filosofia da Intelecção Humana, Metafísica, Filosofia do Mundo, Filosofia do Homem, Filosofia da Religião, Filosofia de Deus* para o Seminário *Redemptoris Mater* (apostilas) Brasília, 2003. Disponível em [www.zubiri.org](http://www.zubiri.org)

1996

8. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *A ética do trabalho ou a ética de quem trabalha?* Fórum de nutricionistas de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1996.

9. \_\_\_\_\_. A ética da inteligência e a inteligência da ética em Xavier Zubiri. In *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. XLIII, n. 182, 1996. pp. 192-202.

1997

10. \_\_\_\_\_. A radicalidade da 'volta às coisas' em Xavier Zubiri. In *Anais de Filosofia*. São João Del Rey, n. 4, 1997. pp. 393-414.

11. FOWLER, Thomas.

*Temos cartas e correspondência eletrônicas de sua presença no Brasil em Brasília e seu interesse pelo nosso trabalho.*

1998

12. FERNÁNDEZ TEJADA, José. O problema da filosofia em Tobias Barreto. (Monografia do curso de doutorado). In *Paradigmas*. Londrina, vol. II, n. 1, 1998. pp. 47-62.

13. \_\_\_\_\_. *Ética profissional*. Fórum. Centro Universitário Augusto Motta. Rio de Janeiro, 1998.

14. ZUBIRI, Xavier. *Nossa situação intelectual*. Tradução com Fernanda Maria Fernández Tejada do original *Nuestra situación intelectual de Naturaleza, historia y Dios*. *Crítica*. (1998). Londrina, vol. 4, n. 13, 1998. pp. 109-135.

15. FERNÁNDEZ TEJADA, José. Antônio Conselheiro. Documento vivo da realidade humana. In *Revista Paradigmas*. Londrina, n. 1, vol. 2, 1998. pp. 73-100.

16. \_\_\_\_\_. *A problemática do real nas categorias filosóficas em Xavier Zubiri*. Monografia do curso de doutorando.

17. \_\_\_\_\_. *A ética da inteligência em Xavier Zubiri*. Londrina: Ed. EDUEL, 1998. 247 pp.

*Primeiro livro sobre Zubiri publicado no Brasil.*

2000

18. \_\_\_\_\_. *Razão e Realidade: Estrutura humana de convivência. A ética da Razão em Xavier Zubiri*. Tese de doutorado. Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, 2000. 443 pp.

*Primeira tese de doutorado.*

19. VV.AA. Com muita satisfação, mas arrependidos de não poder ajudado mais aos que nos procuraram de 1999 até 2002. Zedenek Kourin (França). Domenico Sturiale, D. Gil, Solange Thiers, Nicolás Zárate Vera (Uruguay) e João Portiguar.

2001

20. NOGUEIRA, João. *O corpo humano na antropologia de Xavier Zubiri*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino. Roma, 2001. 333 pp.

21. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *Ética nos novos desafios da educação superior*. Fórum Centro Universitário Augusto Motta, 2001.

2002

22. \_\_\_\_\_. Antonio Consejero: documento vivo de la realidad humana – ensaio. In *The Xavier Zubiri Review*. Washington, n. 3, 2000-2001. pp. 59-85.

*Primeiro trabalho brasileiro publicado em espanhol em revista estrangeira.*

23. \_\_\_\_\_. *A quem compete a moral e a ética? A quem compete a realização do ser humano?* (sic)

24. \_\_\_\_\_. Ainda podemos falar e recorrer à Metafísica? In *Tribuna do Norte*. 02 de dezembro de 2002. p. 6.

25. OLIVEIRA, Manfredo. ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos Filósofos Modernos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. 248 pp.

26. CESCÓN, Everaldo. *O problema de Deus e a questão em alguns escritos de Xavier Zubiri (1898-1983)*. Excertos de tese de doutorado. Pontifícia Universidade Gregoriana. Roma, 2002. 132pp.

27. \_\_\_\_\_. Alguns aspectos da recepção do pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983). In *Theologica*. Roma, n. 37, 2002. pp. 347-368.

2003

28. \_\_\_\_\_. A realidade humana em Xavier Zubiri (1898-1983). In *Communio*, Sevilla, vol. XXXVI, n. 2, 2003. pp. 377-411.

29. \_\_\_\_\_. O problema de Deus e do seu acesso e a experiência de Deus. In *Teología y Vida*. Santiago do Chile, vol. 4, 2003. pp. 373-394.

30. \_\_\_\_\_. Alguns aspectos da recepção do pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983). In *Theologia*. Braga, vol. XXXVII, n. 2. pp. 347-368.

31. CANDIDO DE SOUZA, Damião. *A realidade enquanto categoria metafísica fundamental: uma abordagem sobre a crítica de Xavier Zubiri à concepção intelectual da metafísica*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2003. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/26074>.

32. FERNÁNDEZ TEJADA, José. A ética nos novos da educação superior. In *Augustus*. vol. 7, n. 14, 2003. pp. 73-85.

33. \_\_\_\_\_. Relação Professor Aluno. Fórum. Diálogo com os professores de Direito.

34. OLIVEIRA, Manfredo. ALMEIDA, Custódio. *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. 248 pp.

35. BELLO, Joathas Soares. A metafísica da realidade de Xavier Zubiri. In *I Colóquio Internacional de Metafísica*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2003. p. 49-50.

36. \_\_\_\_\_. A inteligência senciente de Xavier Zubiri. In *Krisis: I Fórum de Filosofia Contemporânea PUC-Rio*. Rio de Janeiro, 2003. p. 59-60.

37. \_\_\_\_\_. A inteligência humana em Xavier Zubiri. In *XI Seminário dos alunos de pós-graduação em Filosofia UFRJ*. Rio de Janeiro, 2003. p. 12.

38. \_\_\_\_\_. Apontamentos sobre a filosofia de Xavier Zubiri. In: *I Encontro de Pesquisa em Filosofia UFMG*. Belo Horizonte, 2003.

39. \_\_\_\_\_. A novidade da filosofia de Xavier Zubiri. In: *XI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*. Salvador, 2003.

40. \_\_\_\_\_. Inteligência e realidade: Xavier Zubiri e a inteligência senciente. *Apresentação de trabalho*.

41. \_\_\_\_\_. Originalidade da obra de Xavier Zubiri. *Apresentação de trabalho*.

42. \_\_\_\_\_. A Filosofia da Religião de Xavier Zubiri: o problema teológico do homem. In *Alter*. Rio de Janeiro, n. V, ano IV. p. 45.

2004

43. CESCÓN, Everaldo. Uma introdução ao pensamento filosófico-teológico de Xavier Zubiri (1898-1983). In *Síntese*. Belo Horizonte, n° 31, vol. 100. pp. 239-282.

44. FERNÁNDEZ TEJADA, José. A ética segundo Zubiri. In CARVALHO, José Maurício. *Problemas e Teorias da Ética Contemporânea*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2004. pp 145-185.

45. CARVALHO, Olavo. Festival Retro (tendências e debates). In *XI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*. Salvador, 2004.

46. BELLO, Joathas Soares. A novidade da filosofia de Xavier Zubiri. In *XI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*. Salvador, 2004. p. 224-225.

2005

47. ALVES BRAGA, Saldanha. *A crítica da Inteligência em Xavier Zubiri*. Trabalho de conclusão de curso – orientador Frei Marcio Luís Costa. 82 pp. (*primeiro TCC sobre Xavier Zubiri no Brasil*).

48. XXV Semana de Filosofia da Universidade Católica Dom Bosco de 26 a 29/10/2005. *A filosofia de Xavier Zubiri*. Organizado por José Moacir, Saldanha Alves Braga e José Fernández Tejada.

49. ALVES BRAGA, Saldanha. Apresentação da Monografia *A crítica da inteligência em Xavier Zubiri*. 29 out. 2005.

50. CHERIFF DOS SANTOS, Antônio Tadeu. *A ética do cuidado em Xavier Zubiri. O horizonte de uma bioética de Realidades*. Tese de doutorado. Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, 2005. 173 pp.

2006

51. CARVALHO, Olavo. *Xavier Zubiri e a Escolástica – Aula 16*. Coleção História Essencial da Filosofia (+ DVD) (português). 01 jan. 2006, p. 89.

52. ALVES DE MELO, Antonio. Resenha de *El Hombre y Dios* de X. Zubiri. In *Interações*. Belo Horizonte, 2006. p. 157-161.

53. FERNÁNDEZ TEJADA, José. O homem como ser histórico. In *Semana de enfermagem da Faculdade Souza Marques*. Rio de Janeiro, 2006.



54. CESCÓN, Everaldo. *Uma teoria do conhecimento de Xavier Zubiri*. Projeto de pesquisa. Universidade de Caxias do Sul, 2006.

2007

55. \_\_\_\_\_. A trilogia teológica de Xavier Zubiri: Contribuições e problemas abertos. In *The Xavier Zubiri Review*. Washington. vol.9, 2007. pp. 111-130.

56. \_\_\_\_\_. *Transcendência, Razão e Fé. A realidade humana em Deus segundo Xavier Zubiri*. Simpósio de Religião Bahia, 2007.

57. \_\_\_\_\_. A trilogia teológica: contribuições e problemas abertos. In *Razão e Fé. Síntese* v.31, 2007. pp. 235-283.

58. ABREU, Ednací. VAL TOLEDO PRADO, Guilherme. ABRÃO PINA, Tamara. Buscando possíveis sentidos de saber e conhecimento na docência. In *Cadernos de Educação*. Pelotas, n. 30, 2004. pp. 109-134.

2008

59. CESCÓN, Everaldo. Alguns aspectos da recepção do pensamento zubiriano em Iberoamérica. In *Dialegethai. Rivista Telematica de Filosofia*. Roma, vol. 4, n. 4, 2008.

60. SECRETAN, Philibert. CESCÓN, Everaldo. ZUBIRI, Xavier. GONZÁLEZ, Antonio. *Études autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et de mal*. Paris: La Harmattan, 2008. 194 pp.

61. CESCÓN, Everaldo. ZUBIRI, Xavier. GONZALEZ, Antonio. La Trilogie théologique. In: SECRETAN (Org.). *Études autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal*. Paris: La Harmattan, 2008. pp. 49-77.

62. CESCÓN, Everaldo. *A proposta metodológica da Inteligência Senciente*. Projeto de pesquisa. Universidade de Lisboa, 2008.

63. \_\_\_\_\_. *Um filósofo ibero-americano: Xavier Zubiri desde o século XXI*. Simpósio, 2008.

64. BELLO, Joathas Soares. *La congeneridad entre inteligencia y realidad: posibles significados de esta tese zubiriana*. Apresentação de trabalho/ comunicação, 2008.

2009

65. \_\_\_\_\_. *Dios y la libertad en Xavier Zubiri*. Apresentação de trabalho/ comunicação, 2009.

66. CESCO, Everaldo. A metodologia intersubjetiva de investigação da consciência de si. In *Ciências e Cognição*. Rio de Janeiro, vol. 14 (11). pp. 15-25.
67. \_\_\_\_\_. O estruturalismo dinâmico de Xavier Zubiri e o problema da consciência. In PINTOR-RAMOS, Antonio. (Org.). *Zubiri desde el siglo XXI*. 1ª ed. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2009. pp. 379-393.
68. \_\_\_\_\_. O estruturalismo dinâmico de Xavier Zubiri e o problema da consciência. In *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca, vol. XXXVI. pp. 377-392.
69. \_\_\_\_\_. A metodologia intersubjetiva de investigação da consciência consciente de si. In *Ciências e Cognição*. Rio de Janeiro. vol. 14 (11), 2009. pp. 14-25.
70. BELLO, Joathas Soares. *La congeneridad entre inteligencia y realidad: posibles significados de esta tesis zubiriana*. In PINTOR-RAMOS, Antonio (Org.). *Zubiri desde el siglo XXI*. 1ª ed. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009. pp. 251-259.
71. BELLO, Joathas Soares. O primeiro Zubiri e o problema de Deus. In *Revista IDEA*. v. 2, 2009. pp. 58-83.
72. CESCO, Everaldo. Dios y la libertad en Xavier Zubiri. In *Cuadernos de Pensamiento Español*. Navarra, v. 2009/2. pp. 63-69.

2010

73. CESCO, Everaldo. A questão de Deus e a questão da história das religiões. In: XAVIER, Maria Leonor L. O. (Org.). *A questão de Deus: ensaios filosóficos*. Lisboa: Zéfiro, 2010.
74. ZUBIRI, Xavier. *Natureza, História, Deus*. Tradução de Carlos Nougué e prefácio de Joathas Bello. São Paulo: É Realizações. São Paulo, 2010. 552 pp.  
*Primeira obra de Xavier Zubiri traduzida ao português.*
75. BELLO, Joathas Soares. Conferência de apresentação de Natureza, História, Deus. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=XbcqYLWfyB4>.
76. \_\_\_\_\_. *Prefácio de Natureza, História, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010. pp. 11-18.
77. ONOFRE PINTO, João Carlos. Portugal. Correção e revisão das obras traduzidas de Zubiri para o português.  
*É citado, pela importância de seu trabalho, por Edson Filho na conferência de apresentação de Natureza, História, Deus realizada por Joathas Soares Bello; convidou-nos para participar do número especial sobre Zubiri, da Revista Portuguesa de Filosofia que dirige; tem uma preocupação de ligar a filosofia brasileira à portuguesa e espanhola.*
78. CHERUBIN, Felipe.

*Deparou-se, em 2005, com a proposta de Zubiri; trabalhou na Editora É Realizações com o Projeto X. Zubiri que englobava para tradução de oito obras de Zubiri, entre as quais Natureza, História, Deus, A Trilogia senciente e Cinco lições de Filosofia. Momento histórico em que a É realizações deu ao pensamento brasileiro.*

79. NOGUEIRA, João. Sensibilidade e razão. In *Sapere Aude*. Belo Horizonte, vol. 1, n. 1 1º semestre, 2010. pp. 130-142.

2011

80. BELLO, Joathas Soares. *El hombre religioso y Dios en Xavier Zubiri*. Tese de doutorado. Universidade de Navarra. Navarra, 2011.

81. SAVELLI, Pedro. *Batismo e Eucaristia. Os Sacramentos na Perspectiva da Deificação*. Dissertação de mestrado. PUC-SP. São Paulo, 2011. 169 pp.

82. ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e Realidade – trilogia da inteligência senciente vol. 1*. Tradução de Carlos Nougué e prefácios de José Fernández Tejada. São Paulo: É Realizações. São Paulo. 2011. 240 pp.

83. \_\_\_\_\_. *Inteligência e Logos – trilogia da inteligência senciente vol. 2*. Tradução de Carlos Nougué e prefácios de José Fernández Tejada. São Paulo: É Realizações. São Paulo. 2011. 316 pp.

84. \_\_\_\_\_. *Inteligência e Razão – trilogia da inteligência senciente vol. 3*. Tradução de Carlos Nougué e prefácios de José Fernández Tejada. São Paulo: É Realizações. São Paulo. 2011. 288 pp.

85. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *Prefácios da Trilogia senciente (Inteligência e realidade pp. ix-xlv; Inteligência e Logos pp. ix-xix; e Inteligência e Razão pp. ix-xxiii)*.

*Apresentação realizada em São Paulo juntamente com Antônio Tadeu Cheriff dos Santos e Saldanha Braga, 2011.*

86. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *et al. O significado da filosofia de Xavier Zubiri na Filosofia Espanhola*. Tradução autorizada de José Manuel San Baldomero Ucar.

*Apresentamos a obra para mais de 30 pessoas interessadas e lhes distribuimos o texto editado pela Editora É Realizações,*

87. ZUBIRI, Xavier. *O que é investigar?* Tradução de José Fernández Tejada e Fernanda Maria Fernández Tejada.

*Posto pela editora, com muito acerto, no posfácio do livro, Inteligência e Razão (pp. 283-287). Este texto é o discurso de X. Zubiri para o recebimento do Prêmio “Ramón y Cajal” à Pesquisa Científica em 18 out. 1982; ele o recebeu com seu amigo, o pesquisador Severo Ochoa, que*

tinha sido co-prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina em 1959. O mesmo texto está no livro de X. Zubiri: *Escritos Menores (1953-1983)*, pp. 321-325. Trata-se de sua posição filosófica sobre a relação entre ciência e filosofia: “investigar a realidade”, não conceitos e nem teorias, mas por eles chegar mais fundo na compreensão da realidade para o ser humano.

88. CASTRO ROCHA, João Cezar. Uma nova ideia de sentir e pensar. In *Caderno Sabático do Estadão*. São Paulo, 08 out. 2011.

89. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *Uma nova ideia do sentir e pensar*. Apresentação em vídeo, 08 out. 2011. Disponível em <http://m.estadao.com.br/noticias/impreso,uma-nova-ideia-do-sentir-e-pensar,782820.htm>.

*Este vídeo também foi feito pela Editora É Realizações e editado pelo responsável de publicações da editora em versões temáticas, Felipe Cherubin.*

90. FERNÁNDEZ TEJADA, José. CHERIFF DOS SANTOS, Antônio Tadeu. *Palestra de lançamento de A trilogia da Inteligência Senciente*. Disponível em: [http://www.erealizacoes.com.br/espaco/janelaVideo.php?video=Palestra\\_Triologia-Zubiri&posicao=2](http://www.erealizacoes.com.br/espaco/janelaVideo.php?video=Palestra_Triologia-Zubiri&posicao=2).

91. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *Versões temáticas editadas em vídeo*. Disponíveis em: canal do Youtube da Editora É Realizações. São Paulo, 2011.  
*Vídeos editados por Felipe Cherubin.*

92. \_\_\_\_\_. *Legado filosófico e desafio para os pensadores do futuro*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=QHyu-MBRNUw>

93. \_\_\_\_\_. *Inteligência Senciente, do filósofo Xavier Zubiri*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=8NDGf1WfBfI>

94. \_\_\_\_\_. *Realidade, Condição Humana e a Onda Sofística, segundo Xavier Zubiri*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=NrO3hLTlaEU>

95. \_\_\_\_\_. *Xavier Zubiri e pensamento brasileiro*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=I-JILODOXaI>

96. \_\_\_\_\_. *Diálogo entre Xavier Zubiri e Martin Heidegger: A história sobre o segundo volume de Ser e Tempo*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=mCLEzlX5Gi8>

*Por motivos desconhecidos atualmente nenhum dos vídeos aparece no canal do YouTube da editora. Mais tarde, Eduardo Luiz copiou no seu canal do YouTube o tema de Diálogo entre X. Zubiri e M. Heidegger, em 12 fev. 2016. Apesar do sumiço dos vídeos, temos dados de que a palestra toda tinha sido visitada mais de 4.800 vezes.*

97. LIUDIK, Caio. *Inteligência senciente*. In *Guia Folha*. São Paulo, 28 out. 2011. p. 26.

“Nem só de Unamuno e de Ortega y Gasset se faz a filosofia espanhola do século 20. Xavier Zubiri (1898-1983) nos legou uma obra tão densa quanto seus interlocutores, como Einstein, Husserl e Heidegger [...].

98. CESCÓN, Everaldo. O problema de Deus e a questão da religião em X. Zubiri. In LUCHI, José Pedro (org). II Simpósio de Filosofia e Religião UFES. Vitória, 2011. pp. 58-78.

99. \_\_\_\_\_. Alguns aspectos da recepção do pensamento zubiriano na Ibero-américa. In *Redes*. Vitória, v. 9, 2011. p. 51-75.

100. \_\_\_\_\_. *Filosofia latino-americana: o pensamento de Xavier Zubiri e a sua contribuição à reflexão filosófica sobre a religião em nosso continente*. Projeto de Pesquisa. Universidade de Caxias do Sul, 2011-2013.

2012

101. ROCHA, Eduardo F. Auto distanciamento em Viktor E. Frank a partir da compreensão de Logos de Xavier Zubiri. Orientador: Eliseu do S. Gomes. In *Revista Logos & Existência – revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial*. Curitiba, v. 1 (1), 2012. pp. 15-25.

102. ZUBIRI, Xavier. *Cinco Lições de filosofia, com um novo curso inédito*. Tradução de Antonio Fernando Borges. Prefácio de José Fernández Tejada e Antônio Tadeu Cheriff dos Santos. São Paulo: É Realizações, 2012.

103. FERNÁNDEZ TEJADA, José. CHERIFF DOS SANTOS, Antônio Tadeu. *Prefácio da tradução ao português de Cinco lições de filosofia, com um novo curso inédito*. São Paulo: É Realizações, 2012.

104. BATISTELLA, Rogério. *A filosofia da realidade histórica de Ignácio Ellacuría como horizonte político humanizador*. Tese de doutorado (orientador: Alfredo Culleton.). Unisinos. São Leopoldo, 2012. 213 pp.

*Seu interesse pela filosofia espanhola vem dos estudos na Universidade Gregoriana, em Roma.*

105. RIBEIRO TAVARES DA SILVA, Renata. A filosofia contemporânea: reflexões a partir de X. Zubiri. In *XX Encontro Nacional da ANPOF*, 2012.

106. \_\_\_\_\_. Filosofia e contemporaneidade: um diálogo entre Heidegger e Zubiri. *Ensino de iniciação científica e XI amostra de Pós-graduação*.

107. ZOBOLI, Elma. Bioética clínica na diversidade: a contribuição da proposta deliberativa de Diego Gracia. In *Revista Bioethicos*. São Paulo, v. 6 (1), 2012. pp. 49-57.

2013

108. VIDAL NUNES, Antonio. *A filosofia Latino-Americana: Possibilidade e Perspectiva. A contribuição de Xavier Zubiri à Filosofia da religião em nosso continente*. Projeto de pesquisa. Universidade Federal do Espírito Santo, 2012-2013.
109. \_\_\_\_\_. Religião e religião no pensamento de Xavier Zubiri. In *I Fórum de Filosofia da Religião do Estado do Espírito Santo*, 2013.
110. \_\_\_\_\_. *O homem, deidade e Deus no pensamento de Xavier Zubiri*. In *V Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião*, 2013.
111. SAVELLI, Pedro. *Batismo e Eucaristia. Os Sacramentos na Perspectiva da Deificação*. São Paulo: Editora Palavra e Prece. 183 pp.
- 112 BELLO, Jaothas. Soares. Filosofia da religião e religião. In *Synesis*, v. 5, pp. 85-99.
113. FERNÁNDEZ TEJADA, José. CHERIFF DOS SANTOS, Antônio Tadeu. Anotações Críticas Sobre la esencia: Eliminando “a densa neblina” sobre a filosofia da Realidade. In *Revista Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, n. 69, f. 1, 2013. pp. 93-124.
114. \_\_\_\_\_. *Humanização, Saúde Coletiva e Ciências Sociais: Contribuições, da Inteligência senciente de Xavier Zubiri*.  
*Curso de extensão do INCA, 15 nov. 2013. Dentro da preocupação de Tadeu realizamos uma palestra para os alunos de extensão do INCA*.
115. \_\_\_\_\_. Humanidades, Saúde Coletiva e Ciências Sociais: contribuição da Inteligência senciente em Xavier Zubiri. In *Anais do VI Congresso de Ciências Sociais e de Saúde*. Rio de Janeiro, 2013.
116. \_\_\_\_\_. *Epistemologia das Ciências Sociais, Saúde e Investigação Qualitativas, contribuição da Inteligência senciente em Xavier Zubiri. (sic)*.
117. CESCÓN, Everaldo. *Religião e religião no pensamento de Xavier Zubiri. (sic)*.
118. SANTOS LAPA, Raphael. *O conceito descritivo do tempo em Xavier Zubiri*. Monografia do bacharelado em Filosofia. UNB. Brasília, 2013. 88 pp.
119. RIBEIRO TAVARES DA SILVA, Renata. Breve introdução ao pensamento zubiriano (Da relação entre filosofia e ciência: questões de Zubiri a Heidegger). In *Congresso de Ensino, Pesquisa e Extensão da FAFIUV*. Rio de Janeiro. v. 22, 23. 2013.
120. \_\_\_\_\_. Zubiri e Heidegger. In *Simpósio de Filosofia e Ciências*, 2013.
121. \_\_\_\_\_. Filosofia política e transformação: Zubiri e o século XX. In *Congresso de Filosofia da Unespar*. 2013.
122. \_\_\_\_\_. *A questão do corpo e da matéria na filosofia do século XX: contribuições de X. Zubiri à fenomenologia*. Projeto de pesquisa. UNESPAR, 2013-2015.

123. BELLO, Joathas Soares. Os problemas fundamentais da filosofia zubiriana. In VVAA. *Conhecimento e sociedade* v. III. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Real Engenho, 2013. p. 61-87.

124. \_\_\_\_\_. *Filosofia da religião no pensamento de Xavier Zubiri*. Apresentação de trabalho, 2013.

2014

125. MATTOS DE SOUZA CARDOSO, A. Luiz. Crise e solução da vida intelectual contemporânea em X. Zubiri. In *Cultura e Fé*. Porto Alegre, v. 37, 2014. pp. 293-310.

126. BELLO, Joathas Soares. Notas zubirianas à obra *Eu e Tu* de Martin Buber. In VVAA. *Conhecimento e Sociedade* v. IV. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Real Engenho, 2014. p. 13-51.

127. \_\_\_\_\_. Estado laico, religião e política. *Gazeta do Povo*, 11 dez. 2014.

128. RIBEIRO, Renata. Sobre o conhecimento da realidade: críticas de Zubiri a Husserl e Heidegger. In *Anais do IX Congresso Internacional de Filosofias: Ser e pensar*. Guarapuava, 2014.

127. MATTOS DE SOUZA CARDOSO, A. Luiz. Uma nova Filosofia, um novo Deus, um novo Homem em Zubiri. Apresentação trabalho e seminário, 2015.

128. CESCÓN, Everaldo. Zubiri e sua crítica ao conceito aristotélico de Natureza. In *Discusiones Filosóficas*. Caldas, ano 15, n. 24, 2014. pp. 115-128.

129. FERNÁNDEZ TEJADA, José. CHERUBIN, Felipe. A tese da Trilogia da Realidade em X. Zubiri a partir de uma nova leitura de *Sobre la esencia*. In *IV Congresso Internacional Xavier Zubiri*. Morelia (México), 2014.

130. *A senhora Bete Abreu “zubiriana”*.

*Assim, a chamávamos carinhosamente em suas reações profissional e humana. São Paulo. Brasil. Merece um destaque.*

131. CHERUBIN, Felipe. CHERIFF DOS SANTOS, Antônio Tadeu. FERNÁNDEZ TEJADA. Introducción a la filosofía de X. Zubiri. Curso on-line.

132. ANGOTTI NETO, Hélio. Abordagem crítica filosófica, científica e pragmática ao abortamento pós-nascimento. In *X Congresso de Bioética*. Florianópolis, 2014.

133. FERNÁNDEZ TEJADA, José. CHERIFF DOS SANTOS, Antonio Tadeu. *Pesquisa Qualitativa em Oncologia: contribuições da “inteligência senciente” de Xavier Zubiri (1898-1983)*.

134. SECRETAN, Philibert. *Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri*. Tradução de Luiz Paulo Rounaet. São Paulo: É realizações, 2014. 120 pp.

135. BELLO, Joathas Soares. A religação do homem a Deus em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino. In *Coletânea*. Rio de Janeiro, v. XII, 2014. pp. 234-252.

136. LEAL DE MATTOS, Alan. *A inteligência da realidade Deus enquanto fundamento da existência humana na metafísica de Xavier Zubiri*. Trabalho de conclusão de curso. Curitiba, 2014.

2015

137. BELLO, Joathas Soares. Religação e estruturas psíquicas. In SOARES, André Marcelo M. (Org.). *Outro ângulo: Reflexões acerca do humano*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais, 2015. p. 55-74.

138. MATTOS DE SOUZA CARDOSO, A. Luiz. *Um novo Homem em Zubiri*. Apresentação trabalho e seminário, 2015.

139. BELLO, Joathas Soares. *A espiritualidade nos domínios da razão tecno-científica*. Apresentação trabalho e seminário, 2015.

140. \_\_\_\_\_. *Finitude e transcendência do homem*. 2015. Apresentação trabalho e seminário, 2015.

141. CESCÓN, Everaldo. O conhecimento e a experiência de Deus, como final da vida: perspectiva aberta por Xavier Zubiri. In *Espiritualidade no mundo moderno – VI Congresso Brasileiro de Filosofia*. Brasília, 2015.

142. BELLO, Joathas Soares. “Deiformidade” e graça na teologia de Xavier Zubiri. In *Synesis*. v. 6, 2015. pp. 66-82.

142. \_\_\_\_\_. ¿Tiene sentido la crítica de Gustavo Bueno al concepto zubiriano de religación? In *The Xavier Zubiri Review*, Washington, v. 13, 2015. pp. 77-86.

143. \_\_\_\_\_. *Introdução ao problema filosófico de Deus*.  
*Encontramos três vídeos esclarecedores no Youtube do minicurso que o autor deu na Paróquia São Judas Tadeu de Niterói em 2015*.

144. ASSIS, Jean Felipe. *O maravilhamento, o vero, o belo e o bom: um estudo fenomenológico do espaço no mundo da vida contemporânea*. Tese de doutorado. UFRJ. Rio de Janeiro, 2015.

2016

145. RIBEIRO TAVARES DA SILVA, Renata, *Uma filosofia do real depois de Heidegger: o caminho fenomenológico de X. Zubiri*. Tese de doutorado (orientadores: Raúl Gabás Pallás e Franklin Trein). UFRJ. Rio de Janeiro, 2015.



146. \_\_\_\_\_. *Uma filosofia do real depois de Heidegger: o caminho fenomenológico de X. Zubiri*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Editora Acadêmica, 2016. 175 pp.
147. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *Diálogo entre X. Zubiri e Martin Heidegger*. *Vídeo para o lançamento da Trilogia da Inteligência Senciente em São Paulo, republicado no canal do YouTube de Eduardo Luiz – 12 fev. 2016*.
148. BELLO, Joathas Soares. *Verdade e História: Entre o não esquecimento da promessa e a ingratidão prometeica*. Apresentação de trabalho ou conferência, 2016.
149. MIGUEZ DA SILVA, Giovani. *As relações entre informação, linguagem e símbolo: A Filosofia da Ciência da Informação entre a realidade e idealidade*. Dissertação de mestrado. (orientador: Gustavo Silva Saldanha; co-orientador: Antonio Tadeu Cheriff dos Santos). Rio de Janeiro, 2016. pp. 120.
150. CESCÓN, Everaldo. (Org.), *Ética e Subjetividade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016. 320pp.
151. \_\_\_\_\_. A dimensão da moral como estrutura de possibilidades em X. Zubiri. In CESCÓN, Everaldo. (Org.), *Ética e Subjetividade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016. pp. 222-234.
152. SANTOS COSTA, Valeriano. *Liturgia e inteligência senciente*. Projeto de pesquisa. PUC-SP. São Paulo, 2016.
153. FERNÁNDEZ TEJADA, José. CHERUBIN, Felipe. *O que é a inteligência? A filosofia da realidade em X. Zubiri*. Prefácio de Diego Gracia e apresentação Carlos Posse. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016. 288pp.
154. LEAL DE MATTOS, Alan. PONCHIROLLI, Osmar. A intelecção da realidade Deus enquanto fundamento da existência humana em Xavier Zubiri. In *Kalagatos*. Fortaleza, v. 13, n. 25, 2016. pp. 19-43.
155. CANDEIAS MARTINS, Ernesto. Corporeidade na aprendizagem escolar: Merleau-Ponty e Zubiri. In *Educar*. Curitiba, n. 56, 2016. pp. 163-180.
156. SANTOS LAPA, Raphael. *Por uma filosofia do estar. Uma análise comparativa entre Rodolfo Kusch e Xavier Zubiri*. Apresentação oral ANPOF, 2016.
157. CAMILLO, Alex. *Beleza e liturgia*. In *Salvem a liturgia (sic)*.
158. BELLO, Joathas Soares. Conhecimento e realidade em Santo Tomás e Xavier Zubiri. In *Synesis*, v. 8, 2016. pp. 96-117.
156. \_\_\_\_\_. O moral e o teologal: Felicidade e religação em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino. In *Trilhas filosóficas*. V. 9, 2016.

2017

157. \_\_\_\_\_. De Anselmo a Zubiri ou De um Deus evidente à inevidência do próprio “problema de Deus”. In *XVI Encontro Nacional da ANPOF*, 2017.
158. \_\_\_\_\_. O que é ser “pessoa”. In *Gazeta do Povo*, 03 jul. 2017.
159. ZUBIRI, XAVIER. *As fontes espirituais da angústia e da esperança*. Tradução de trechos do Apêndice do livro *Sobre el sentimiento y la volición*.
160. BELLO, Joathas Soares. *Nota sobre o panenteísmo de Mário Ferreira dos Santos*. Disponível em: <http://ictys.blogspot.com/2017/08/nota-sobre-o-panenteismo-de-mario.html>
161. ANGOTTI NETO, Hélio. *Paralelos entre João Poinset, Olavo de Carvalho e Xavier Zubiri na busca de uma filosofia realista*.
162. VASQUES DA CUNHA, Martins. Resenhada Trilogia senciente A resistência secreta de Xavier Zubiri. In *O Estado de São Paulo*. São Paulo, caderno 2 /c7. 12 abr. 2017.
163. SANTOS COSTA, Valeriano. Inteligência senciente e liturgia. In *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, v. 90, 2017. pp. 209-233.
164. \_\_\_\_\_. *Teologia da América Latina: Inteligência senciente e liturgia*. Apresentação em simpósio. 2017.
165. \_\_\_\_\_. *A música litúrgica no cenário atual da realidade litúrgica: análise a partir da Inteligência senciente de X. Zubiri*. (sic).
166. RIBEIRO TAVARES DA SILVA, Renata. A filosofia a ser ensinada: pensamento e filosofia em Xavier Zubiri. In *Ensino & Pesquisa*. União da Vitória, v. 15, n. 3, 2017. pp. 7-17.
167. VIDAL NUNES, Antonio. A via da religação como caminho para se chegar a Deus: a contribuição de Xavier Zubiri. In *XVI Encontro Nacional da ANPOF*, 2017.
168. AQUINO JUNIOR, Francisco. Abordagens filosóficas sobre Deus. In *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 47, n. 2, 2017. Pp. 111-124.
169. LISBOA, André.  
*Professor de filosofia na Universidade Federal de Maranhão (UFMA) e da Universidade Estadual de Maranhão (UEMA). Criou e dirige Escola de Filosofia, curso transmitido por podcast, que vai ao ar toda quinta-feira. Pode ser acompanhado no YouTube, CastBox e Spreaker. Constam dois trabalhos sobre Zubiri: Sobre ciência, vida intelectual e caos. e A metafísica e a investigação da realidade (2017).* <http://escoladefilosofia.org>
170. AQUINO JUNIOR, Francisco. Abordagens filosóficas sobre Deus. In *Pluralismos*. Fortaleza, v. 47, n. 2. 2017.

171. MATTOS DE SOUZA CARDOSO, A. Luiz. *O problema de Deus na perspectiva de X. Zubiri: sobre a experiência, a revelação e o mal*. Trabalho de conclusão de curso (orientador: Antonio Vidal Nunes). Vitória, 2017.

172. CESCO, Everaldo. *Ética e subjetividade*. Amazon Kindle.

173. BELLO, Joathas Soares. *As Cinco Vias e a Religião*, 2017.

174. MATTOS DE SOUZA CARDOSO, A. Luiz. A crise da razão e o problema de Deus. In CARVALHO DE OLIVEIRA, Antonella (org.). *Impactos das Técnicas nas Ciências Humanas*. Ponta Grossa: Editora Atenea, 2017. pp. 15-25.

175. CHERUBIN, Felipe. *Resenha de Inteligência e razão*. 15 fev. 2017.

176. REIKDAL LIMA, Bruno. A vida humana e seu modo de realidade: corporalidade em comunidade. In *Natureza Humana*. São Paulo, vol. 19, n. 2, 2017.

2018

177. ANGOTTI NETO, Hélio. *Sobre o humano, a irracionalidade de sua ação racional e seu sistema suicida*, 2018.

178. DETTMANN, José Octávio. Zubiri sobre a ambiguidade e a dúvida como modo de atualização da realidade e intenção afirmativa, respectivamente. In Blog José Octavio. Disponível em: [blogjoseoctaviodettmann.blogspot.com](http://blogjoseoctaviodettmann.blogspot.com)

179. SALGADO, Daniel. O boom editorial conservador puxado por O. de Carvalho. In *Época*, 31 nov. 2018.

*Entre outros filósofos, o autor do artigo enumera a X. Zubiri, como já traduzido ao português.*

180. SIERRA LECHUGA, Carlos.

*Professor na Fundação X. Zubiri de Madri. Esteve em 2018 na PUC de Rio de Janeiro. Não tivemos contato.*

181. BELLO, Joathas Soares. *Religião e Participação: Criação, História, Transcendência*. Rio de Janeiro: Novas Edições Acadêmicas, 2018. 326 pp.

182. \_\_\_\_\_. *História e religião no pensamento contemporâneo: a contribuição de Xavier Zubiri*. Apresentação na XVI Semana de Filosofia da UFES.

183. SANTOS COSTAS, Valeriano. GRENZER, Matthias. *Sentir e inteligir senciente em busca de uma compreensão adequada da realidade da fé*. Apresentação em seminário de pesquisas avançadas. PUC-SP. São Paulo, 2018.

184. \_\_\_\_\_. Estrutura dinâmica da liturgia: uma abordagem na perspectiva do realismo de Xavier Zubiri. (sic).

185. BELLO, Joathas Soares. *As raízes filosóficas da Modernidade no Baixo Medievo*. Apresentação de trabalho ou conferência, 2018.
186. \_\_\_\_\_. *As provas da existência de Deus na Idade Média*. Minicurso, 2018.
187. BEZERRA, João José. *A estrutura dinâmica da Liturgia à luz do realismo zubiriano e do n° 9 da Retemptionis*. Projeto de pesquisa para tese de doutorado. PUC-SP. São Paulo, 2018.
188. VIDAL NUNES, Antonio. História e religião no pensamento contemporâneo: a contribuição de Xavier Zubiri. In *XVI Semana de Filosofia da UFES*. Vitória, 2018.
189. 2018. VIERA DAS NEVES, Marcos. *A realidade sacramental da liturgia à luz do realismo zubiriano: análise da atualidade de Cristo, de sua morte e ressurreição na celebração dos sacramentos e da vida*. Projeto de pesquisa para tese de doutorado. PUC-SP. São Paulo, 2018.
- 2019
190. FERNANDES, Marcelo. *Fator Leonardo: Ação criativa mais primordial*. Curitiba: Editorial Ideário e Amazon kindle, 2019. 334 pp.
191. SANTOS COSTA, Valeriano. Catecumenato del Ritual de Iniciación Cristiana (RICA): un ejemplo de Inteligencia Sentiente. In *Theológica Xaveriana*. Bogotá, v. 69, n. 188.
192. \_\_\_\_\_. Pensar a Teologia no horizonte de Xavier Zubiri. In *V Congresso Internacional Xavier Zubiri*. Bari (Itália), 2019.
193. CONILL, Jesús. *A fenomenologia em X. Zubiri*. Tradução de Vitor Matias. In *Contra os Acadêmicos*, 2019.
194. BELLO, Joathas Soares. *Análise da obra de Xavier Zubiri: El hombre e Dios*. Casa da Cultura. Formação Permanente
195. REALE, Giovani. *Lista de leitura ordenada de X. Zubiri*. In *Contra os Acadêmicos*, 2019.
196. ROVERVAN, Ricardo. *et al.* Vida e obra de X. Zubiri. (sic).
197. BELLO. Joathas Soares. *Deus e o Mundo*. Rio de Janeiro: Editora VIV, 2019.
198. SANTOS, Diego Willian. Sentir e entender na catequese. A transmissão da fé na interface com Xavier Zubiri. In *Pesquisas em Teologia*. São Paulo, v. 2, n. 1, 2019. p. 23-33.
199. ARNOSO SANTOS, Rodrigo José. *O silêncio como realidade-sacramental: análise no horizonte da metafísica zubiriana*. (sic).
200. CHAVES DE SOUZA, Vitor. Deus senciente: o lugar de Xavier Zubiri na filosofia da religião. In *Anais do IV Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenologia*. Curitiba, v. 1, 2019. pp. 272-272.

201. \_\_\_\_\_. Grupo de Pesquisa Hermeneia – Filosofia Hermenêutica da Religião. UESP. São Bernardo do Campo, 2019.

202. SILVA BERNARDES, Matheus. Contextualização fenomenológica da realidade. Novo impulso à reforma litúrgica no Brasil à luz do Papa Francisco. In *Caderno de conteúdos da XXXIII Semana de Liturgia*. São Paulo, n. 33, 2019. pp. 12-20.

2020

203. SANTOS TEIXEIRA, Deivid Rodrigo. *A música litúrgica no cenário atual da realidade litúrgica: análise a partir da Inteligência senciente de Xavier Zubiri*. Dissertação de Mestrado (orientador: Valeriano dos Santos Costa). PUC-SP. São Paulo, 2020.

204. CESCÓN, Everaldo. O problema do homem implantado no ser como pessoa segundo Xavier Zubiri. In CESCÓN, Everaldo. VARGAS GUILLÉN, G. (Org.). *Ética e corporeidade em perspectiva fenomenológica*. 1ª ed. Curitiba: CRV, 2020. pp. 133-154.

205. BELLO, Joathas Soares. *O moral o teologal filosófica*. (sic).

206. \_\_\_\_\_. Xavier Zubiri e Dietrich von Hildebrand: Fenomenologia e metafísica. In *Congresso Virtual de Filosofia e Teologia da Unicatólica*. Quixadá, 2020.

207. DIAS DE SOUZA, Vinícius. A neologia de Xavier Zubiri: para além de Kant. In *Contra os Acadêmicos*, 2020.

208 BELLO, Joathas. Soares. *Análise da obra “El hombre y Dios” de X. Zubiri*, Seminário Permanente de Formação (coord.), 2020.

209. SOUZA, Sergio Claudio. Sentir e entender no anúncio do evangelho. In *Pesquisas em Teologia*. São Paulo, v. 3 n. 5, 2020. pp. 190-208.

210. SOUZA, Sergio Claudio. A numismática bíblica na perspectiva zubiriana. In *Lumen et virtus*. Brasília, v. XI, n. 28, 2020.

211. SANTOS COSTA, Valeriano. SANTOS TAVARES, Deivid Rodrigo. A realidade humana no canto litúrgico pós Medellín no horizonte da metafísica zubiriana. In *Caminhos*. Goiânia, v. 18, n. 2, 2020. pp. 435-450.

212. VIERA DAS NEVES, Marcos, SILVA BERNARDES, MATHEUS. SANTOS COSTA, Valeriano. (Org.). *Xavier Zubiri: Interfaces*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2020. 246 pp.

213. VIERA ROCHA, Jaime. A vida é missão. In *Voz do pastor – Arquidiocese de Natal*. *A filosofia de Zubiri dá um apoio mais real aos católicos: A vida não é “em missão”, mas é “missão”*.

214. BELLO, Joathas Soares.

*Em sua conta do Instagram, o autor dedica uma postagem a Xavier Zubiri – 28 jan. 2020.*

215. NASCIMENTO DE JESUS, Carolina. NOGUEIRA PANIAGO, ROSINEIDE. *A inter-relação do ensino de ciências e educação física na escola do campo*. (sic).

2021

216. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *Blog: Presença de Zubiri no Brasil*.

Disponível em: [zubiribrasil.wordpress.com](http://zubiribrasil.wordpress.com)

217. MONTEIRO, Marcílio. *Entrevista com José Fernández Tejada sobre Xavier Zubiri*.

Projeto Filosofia Ser & Pensar. Disponível em: <https://youtu.be/OnNaNpLK78U>

218. BELLO, Joathas Soares. *O teologal e o teológico em Xavier Zubiri*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.

219. LIMA DA SILVA, Jucilei. *Mística e liturgia: no horizonte da metafísica zubiriana*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.

220. FERNANDES, Marcelo A. *O promissor campo da criatividade senciente*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.

221. VIEIRA DAS NEVES, Marcos. *O tipo próprio de unidade entre Deus “e” o ser humano em Xavier Zubiri*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.

222. ALVES BRAGA, Saldanha. *A crítica da inteligência de Xavier Zubiri*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.

223. NARCIZO, David Bruno. *Liturgia e arte – uma síntese de elementos artísticos para o encontro revelador do mistério salvífico de Deus*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.

224. PINHEIRO, Maciel. *Infinito para além do fato religioso em Xavier Zubiri – 1898-1983*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.

225. SILVA BERNARDES, Matheus. *A categoria práxis, segundo Xavier Zubiri, e a Teologia latino-americana da Libertação*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.

226. SANTOS, Rodrigo. *A ortodoxia católica e a obra “Igreja, carisma e poder” de Leonardo Boff – anseio de uma eclesiógênese sem hierarquia?* Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.

227. ARNOSO DOS SANTOS, Rodrigo. *O caráter social da liturgia: a celebração eucarística a partir da realidade*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.
227. FERNÁNDEZ TEJADA, José. *Bibliografía brasileira sobre Xavier Zubiri*. Apresentação oral no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri: Interfaces. PUC-SP. São Paulo, 2021.
228. GARCIA NUÑO, Alfonso. *As realidades no curso “Filosofía primera” de Xavier Zubiri*. Conferência no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SCm47wV7tEg&t=6s>
229. GRACIA, Diego. SIERRA-LECHUGA, Carlos. (Espanha). *Realogia e razão impura*. Painel no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=x0i4hL3dTFw>
230. GONZÁLEZ, Angel. *Homem, experiência de Deus*. Conferência no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uoARwsWL0Fo>
231. SANTOS COSTA, Valeriano. *Apresentação do livro Xavier Zubiri: Interfaces*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uoARwsWL0Fo>
232. ESPINOZA LOLAS, Ricardo. *A realidade e nós a partir da Inteligência Senciente de Xavier Zubiri*. Conferência no I Colóquio Filosófico-teológico – X. Zubiri. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uoARwsWL0Fo>

### 3 Considerações finais provisórias.

É muito estranho quando lemos os estudiosos dedicados à filosofia de Zubiri não ver externada “*uma espécie de devoção*”, de que fala José Manuel San Baldomero Úcar, que experimentou, como quase tantos outros quando participou nos cursos orais de Zubiri. A ladainha desses “devotos” acabará quando acabem os leitores de Zubiri. E isso não pelos seus raciocínios e argumentos, mas porque nos leva a fonte de nossa experiência humana, que cansada de ser manipulada por teorias sem fim, que às vezes parecem um conto de fadas ou um roteiro de cinema de ficção nos enfrenta com nossa própria realidade. “Nunca visto” na relação com tantos filósofos, a não ser Sócrates, que viveu a filosofia. *A filosofia como vida plena do ser humano, não de conceitos e lógicas*. Que outra coisa quer o ser humano?

Pois bem, isso que todos sentimos ao aproximar-nos de Zubiri, seus pensamentos nos cativam e atraem, quando nos deparamos conosco como *animais de realidades e a inteligência senciente* não podemos negar, que estamos “plenamente enamorados”. Cada um poderá contar muito de seu “enamoramento filosófico”. É verdade, que experimentamos a presença de suas elaborações, mas ainda estamos como que perdidos nelas. *Missão é esse maravilhamento*, nos

falou Valeriano dos Santos Costa no colóquio depois que leu o artigo *O Ser sobrenatural; Deus e a deificação na teologia paulina*, para comprometer-nos com tal surpresa filosófica. Resumidamente, não podemos deixar seus livros bem guardados na prateleira ou nas bibliotecas. Eles são mananciais de água viva para a religação de toda a humanidade para sua realidade pessoal.

Encontramos Zubiri em 1990. Sintonizamos com sua proposta filosófica. Ficamos cativados. Sua leitura nos levou a conhecer mais sua pessoa e história, por isso que em todos os trabalhos feitos por ele sempre faço uma pequena biografia. Até acho que não tem dia que não reflita algo sobre a proposta zubiriana. Como falava Felipe Cherubin: *somos todos zubirianos*. Não conseguimos ler satisfatoriamente e deixar na prateleira. Como se diz, “*livro de cabeceira*”. Nós sentimos fortes ao seu lado. Hoje “somos os primeiros beneficiados”, como nos repete D. Gracia. Mas naquela época todos sentimos dificuldades para continuar estudando seus livros.

Hoje temos o dom de fazer este trabalho e ver isso vivido por mais de 70 pessoas no Brasil. Assim o esperava Diego Gracia na “velha carta” citada de 29-10-1993 ainda em máquina de escrever eléctrica:

O que agora vos pedimos, é que nomeeis uma pessoa encarregada dessas questões, e comece a trabalhar, a fim de que aproximadamente em Natal nos envie uma pequena relação das atividades dos últimos seis meses, e as previstas para os próximos seis, como a bibliografia do país ou zona geográfica, a ser possível segundo o modelo de ficha bibliográfica que utiliza Rafael Lazcano. Espero tuas notícias. Recebe um cordial saludo de teu amigo. Diego Gracia.

Gracia esperou 30 anos até hoje, mas sempre nos ajudando, e de muitas maneiras, porém, naquela ocasião, ficamos como que mudos. Seu cordial saludo se transformou em diálogo amigo e incentivador. Mas, agora que estamos entregando oficialmente as notícias que ele pedia, ficamos mais fortes. Isso mostra este Colóquio. Todavia, “mais é tarde do que nunca”. A semente germinou. Ao lembrar este gesto de Gracia, de valor, insondável e profético, mas concreto, gostaríamos de tecer apenas algumas considerações, que nos motivem a todos a estudar e divulgar a metafísica da realidade e o caminho senciente de Zubiri. Nosso povo o agradecerá. E poderão ser início de tantas iniciativas e projetos que nos unam mais nessa proposta senciente para Brasil.

- a. Até a data contabilizamos 232 trabalhos de mais de 70 pessoas brasileiras sobre o espanto da filosofia de X. Zubiri. O primeiro trabalho encontramos em 1963: MALAGARRIGA, Ramón Peñafort. Una teoria de la especie. A propósito del libro de



- X. Zubiri “Sobre la esencia”. Instituto Geobiologico. Canoas- Rio Grande (Brasil) 1963, 157 pp. E o último que temos é deste I Colóquio em 2021.
- b. Esses 262 trabalhos (com certeza são mais) foram feitos entre 1963 e 2021. Entre eles encontramos trabalhos variados: teses, dissertações, TCC, monografias, livros e colaboração em livros, resenhas, cursos, colóquios, apresentação, vídeos. Estamos formando a base zubiriana brasileira.
  - c. A presença de Zubiri chegou para mim ao Braile pelo Professor Alino Lorenzon (UERJ e UGF) que participou de um Congresso de Filosofia em Bogotá (1988), que nos incentivou em 1990 para estudá-lo na pós-graduação.
  - d. Nessas mesmas datas, Francisco Xavier Sotil Baylos, Reitor no Seminário Redemptoris Mater em Brasília implantou “para a formação dos estudantes do *Seminário Redemptoris Mater*, ao longo de dois anos fui elaborando uma série de apostilhas para os alunos: *Introdução à Filosofia, Filosofia da Intelecção Humana, Metafísica, Filosofia do Mundo, Filosofia do Homem, Filosofia da Religião, Filosofia de Deus*. Diante desse desafio para os cursos monográficos, solicitei a colaboração de alguns professores entendidos de Zubiri, que amavelmente vieram ao seminário: Thomas Fowler, Nelson R. Orringer, Leonard P. Wessell, Feliciano Ugalde Elizagaray, Jorge Manuel Ayala Martínez, Juan Francisco Garcia Casanova etc.” Deixou-nos *Apostilas*, 2003. [www.zubiri.org](http://www.zubiri.org), [outlines-sylabi](http://outlines-sylabi). (Hoje é Consultor da Revista The Xavier Zubiri Review da Fundação de EE.UU.). Foi “uma conversão combativa”, como fala Xavier de sua aproximação a Zubiri.
  - e. Devemos destacar outras fontes de vinda da presença de Zubiri. Nem todas conseguimos seguir. Frei João (capuchino), de Belém em 2002 descobriu Zubiri, do qual já tinha ouvido falar em Roma, ao se deparar com quase todos os livros de Zubiri na biblioteca de um domínico. Saldanha Alves Braga de Campo Grande conheceu Zubiri através do professor Marcio Luis Costa, que leu Zubiri na Universidade Autônoma de México. Joathas Bello fazendo filosofia na UERJ recebeu de um amigo o presente de *Natureza, História, Deus*. E ainda podemos falar em geral: com muita satisfação, e também arrependidos de não poder ajudado mais, aos que nos procuraram desde 1999 até 2002. Zednek Kourin (França). Domenico Sturiale, D. Gil, Solange Thiers, Nicolás Zarate Vera (Uruguai), e João Portiguar. Que tenham realizado sua empreitada pessoal e profissional.
  - f. A presença de Zubiri, também, veio ao Brasil depois dos anos 2000 pelos estudantes de Teologia na Gregoriana de Roma, (pela influência de Zubiri com os jesuítas), exemplo

João Nogueira, Everaldo Cescon e outros. Zubiri esteve presente nessa universidade e deixou grandes marcas pela novidade de seu pensamento, que buscava fazer conceitos rigorosos da experiência humana, partindo sempre da própria experiência e da experiência de Deus. Zubiri em 1920 fez doutorado em Teologia nela. E teve contato com seus teólogos e linguistas. É bom destacar que Zubiri foi grande amigo do Pe. Arrupe, Superior Geral dos Jesuítas, porque eram amigos e da mesma região espanhola e poro isso aprovou a colaboração durante vários anos de I. Ellacuria para ajudar Zubiri na confecção de sua obra. Zubiri teve bastante contato com Itália. Casou-se em Roma. Assim, aconteceu quando ele em 1978 participou do Congresso de Filosofia da Religião em Perugia (Itália), quando questionou pessoalmente a divisão entre sagrado e profano que R. Otto realizava. Ainda observamos a influência das PUCS que tiveram contato com o pensamento de Zubiri em México e Chile.

- g. Nessa bibliografia encontramos trabalhos os mais diversos sobre Zubiri, diferentemente dos “inspirados” na concipiente. Lemos: “ética da indigência”, “nova filosofia”, “novo homem”, “Deus senciente”, “numismática senciente”, “linguagem senciente”, “liturgia senciente”, “criatividade senciente”, “homem senciente”, “vida senciente” porque todos procuramos construir um “povo senciente” e “Brasil senciente”, em todas as formas de ensino (também no universitário) e na nossa sociedade.
- h. Entretanto, entendemos que essa premência de aplicações mostra a riqueza do que a proposta de Zubiri nos oferece, todavia nos faltam estudos sobre leitura, interpretação e crítica das obras de Zubiri. Isto já começou a mudar com as conferências e comunicações do I Colóquio, que hoje realizamos.

Finalmente gostaríamos de destacar que se estivéssemos, mais unidos, além de sermos mais fortes, podíamos ler melhor Zubiri e até completá-lo e corrigi-lo. Desempenharíamos melhor a tarefa filosófica: buscar a verdade da realidade. É um problema que hoje podemos resolver com a ajuda da internet. E que esperamos seja consolidado no VI Congresso sobre Zubiri, em 2023, em São Paulo.

## Mística e liturgia no horizonte da metafísica zubiriana

*Mystics and liturgy on the horizon of zubirian metaphysics*

Jucilei Lima da Silva\*

**RESUMO:** Este artigo objetiva compreender a Mística em sua respectividade com o Mistério Pascal em interface com o realismo filosófico de Xavier Zubiri. E isto, do ponto de vista divino, é um “dar de si”, expressão tão cara à filosofia zubiriana. “Deus, realidade absolutamente absoluta, é atividade absoluta, é um «dar-se si» absoluto” (ZUBIRI, 2017, p. 186). E só pode ser assim porque Deus é absolutamente pessoa. A mística enquanto atividade litúrgico-vivencial do discípulo de Cristo, só pode partir do “dar de si” divino, para que todos tenham vida e vida em abundância (Jo 10,10). Em outras palavras, embora que relativamente, porque somente Deus é absoluto, a mística é um caminho que leva o homem à vida, isto é, ao ser pessoa. Somente assim, o cristão pode realmente “dar de si” para que o mundo tenha a vida que o Criador desejou. Para isso vamos conceituar a mística como realização do Mistério Pascal na vida humana que se abre para Deus; compreender a dimensão mística da Liturgia enquanto celebração do Mistério Pascal; aprofundar de maneira suficiente o horizonte da metafísica zubiriana, na qual se moverá nossa pesquisa; sugerir caminhos de saída para uma plena vivência litúrgico-testemunhal, tendo a liturgia como celebração ritual do Amor de Deus e as atividade como palco onde esse amor se faz história. A realização do Mistério Pascal é o revelar-se de Deus ao homem que se abre a Ele. E o homem ao religar-se consigo mesmo alcança a imagem e semelhança de Deus impressa em si e, a alegria que brota, necessita de uma celebração. Narrar essa grandiosa experiência com suficiência necessita de uma base sólida; por isso recorreremos a metafísica e a noologia zubiriana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mistério Pascal; Mística; Liturgia; Metafísica; Zubiri

**ABSTRACT:** This article aims to understand Mystique in its respect with the Pascal Mystery in interface with Xavier Zubiri’s philosophical realism. And this, from the divine point of view, is a “giving of oneself”, an expression so dear to Zubirian philosophy. “God, absolutely absolute reality, is absolute activity, it is an absolute ‘giving oneself’” (ZUBIRI, 2017, p. 186). And it can Only be that way because God is absolutely person. Mysticism, as a liturgical-living activity of the disciple of Christ, can Only start from the divine “giving of oneself”, so that everyone may have life and life in abundance (Jn 10:10). In Other words, although relatively, because Only God is absolute, mysticism is a path that leads man to life, that is, to being a person. Only in this way, the Christian can really “give of himself” so that the world has the life that the Creator desired. For this, we are going to conceptualize mysticism as the realization of the Paschal Mystery in human life that opens up to God; understand the mystical dimension f the Liturgy as a celebration os the Paschal Mystery; to sufficiently deepen the horizon of Zubirian metaphysics, in which our research will move; to suggest ways out for a full liturgical-witness experience, having the liturgy as a ritual celebration of the Love of God and the activities as a stage where this love becomes history. The realization of the Paschal Mystery is the reveling of God to man who opens himself to Him. And man reconnects with himself, he attains the image

---

\*Possui graduação em Filosofia pela Faculdade Evangélica do Meio Norte (FAEME) (2012). Possui graduação em Teologia pelo Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI) (2016). Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Liturgia e Música. Participou de vários Cursos a curto prazo, Conferências e Congressos. Mestrando em Liturgia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, aprovado para iniciar 2º/2021. Tem como orientador Prof. Dr. Valeriano dos Santos Costa. E-mail: [jucileisilva21@hotmail.com](mailto:jucileisilva21@hotmail.com)

and likeness of God imprinted on him and, the joy that springs up, needs a celebration. To narrate this grand experience sufficiently needs a solid foundation; that is why we resort to metaphysics and Zubirian noology.

**KEYWORDS:** Paschal Mystery; Mystique; Liturgy; Metaphysics; Zubiri.

## ABREVIATURAS

NA – Declaração *Nostra Aetate*.

SC – Constituição *Sacrosanctum Concilium*.

### 1 Introdução

Nota-se um esvaziamento das igrejas em relação às celebrações litúrgicas. Isso nos mostra uma dificuldade de atualização da realidade Fundante (Deus) na inteligência senciente, isto é, apreensão da presença de Deus direta, imediata e unitária, que Zubiri chama de apreensão primordial. Consequentemente nos permite, num primeiro momento, conceituar o real apreendido e investigar a estrutura profunda da realidade para responder aos problemas verificados em nossa percepção, que nos faz ver a Verdade e nos pautarmos nela. Isso é o que o rito nos faz viver em sua própria dimensão como ritualidade.

### 2 Mística e liturgia: a filosofia zubiriana como noologia.

No início do cristianismo normalmente não usavam o termo mística. Mas em suas leituras posteriores logo identificaram muitos cristãos como místicos, por seus escritos ou modelo de vida que seguiam (McGINN, 2012, p. 135-197). Na história do Cristianismo a Mística já passou de um extremo a outro na sua compreensão. No início do Cristianismo, em busca da perfeição, (ou imitação de Cristo, ou experiência de Deus, ou consciência de Deus, ou presença de Deus na alma, como foram chamadas as experiências místicas) tinham aqueles que buscavam isso individualmente ou grupalmente isolando-se no deserto, e aqueles que buscavam experienciar misticamente nas vivências comunitárias nas celebrações litúrgias, principalmente do Batismo e da Eucaristia e no serviço da caridade (McGINN, 2012, p. 108-109). Importante notar que a mística estava implicitamente ligada a uma vida prática, tanto no individual quanto no comunitário em respectividade com o Mistério Pascal de Cristo. Depois a mística foi aparecendo como lampejos na história do cristianismo ocidental: Gregório Magno, São Francisco de Assis, São Domingo, São Bernardo de Claraval com muitos companheiros. E por um período ela passou de modelo de vida à visão negativa na sua avaliação geral. Com a influência do protestantismo radical, ela foi como abominada do Cristianismo e quase que

desapareceu nos discursos; Adolf von Harnack, que foi citado por McGinn, em um tom crítico diz “um místico que não se torna um católico é um diletante”; e ainda, a mística é “racionalismo elaborado de modo fantástico, e o racionalismo é mística nebulosa” (McGINN, 2012, p. 385 e 387).

Essas conclusões acerca da mística, a meu modo de ver, é fruto de um discurso místico altamente influenciado pelo idealismo, racionalismo, existencialismo com uma metafísica insuficiente na sua compreensão. Por isso sinto que a Metafísica Zubiriana é a peça-chave para essa compreensão da Mística em respectividade com o Mistério Pascal que é celebrado em cada Liturgia. Porque a compreensão de transcendentalidade em Zubiri não está fora da realidade, para além da realidade; Deus é transcendental; sendo assim não precisamos sair do real para encontrar-se com Ele.

### **1.1 No horizonte da Noologia Zubiriana**

Segundo o realismo zubiriano, o homem, transcendendo na realidade, não carece sair de sua própria realidade para progredir no conhecimento divino. Revelado em todas as culturas, o Divino é sentido no agora da história. Só se pode dar conta de que Deus é real, estando nele, e Ele estando no mais íntimo do ser humano. Isto não é uma transcendência fora do real, como induz certa compreensão de metafísica em que o prefixo “meta” significa para além da realidade. Não se trata de uma metafísica para além da realidade, mas de uma transcendência de Deus sem sair do real. E nesta transcendência, pretendemos mostrar que a Liturgia da Igreja, por estar ancorada na Mística do Mistério Pascal, é constitutivamente, e não consequentemente, a realidade da morte e ressurreição de Cristo que se torna a realidade do cristão.

A Liturgia, embora se dando na realidade humana, é obra Divina, dom de Deus (LAURICIO, 2021), ou seja, um Deus que dá de si. A criação para Zubiri é um dar de si, porém um dar de si como “*doação*” de Deus (ZUBIRI, 2015, p.496). É Deus, que se dá enquanto realidade para que a realidade humana atinja sua salvação. Cada vez em que se celebra a fé, torna-se presente a nossa redenção. Isto é, a liturgia atualiza o Mistério Pascal e nos insere ainda mais na vivência do Mistério celebrado. O homem, ao celebrar, é deificado por sua união com Cristo. Como atos rituais são símbolos da vida, morte e ressurreição de Cristo, na medida em que são, a seu modo, atos do mesmo Cristo, produzem no homem aquilo que significam. Consequentemente faz com que os fiéis tenham “o mesmo modo de sentir que teve Cristo Jesus”. (Fl 2,5).

A metafísica zubiriana é fundamental para esta compreensão; pois Deus, Realidade das realidades, faz-nos participar de Sua realidade misticamente. Mas isto quer dizer que nos faz

participar realmente do Mistério. Místico não significa metafórico, mas um modo de realidade em que tanto no rito quanto nas atividades diárias tomamos parte no sacrifício redentor de Cristo.

Sabe-se que do século XX para o século XXI a religião encontrou grande dificuldade para lidar com as correntes ideológicas liberalistas, em que se busca dar independência à pessoa, a despeito de um esvaziamento de si mesmo, desembocando em um vazio existencial sem precedentes. Afasta o homem de sua realidade mesma. Colocar a liberdade em correlação com a arbitrariedade é um erro. A liberdade consiste na atração da verdade pessoal. Constatase assim, que Deus sendo a realidade absolutamente absoluta, dá de Si; portanto a realidade verdadeira do homem é a forma sensível da acessibilidade de Deus na sua verdade pessoal. Aqui não se trata de uma vagueza romântica; no homem há uma necessidade de viver formalmente a religião primária ao Fundamento de sua realidade mesma.

Constata-se assim que uma mística autêntica em respectividade com o Mistério divino pode, em um itinerário dinâmico e progressivo, atualizar a Realidade da coisa na inteligência, ou seja, alcançar a Verdade, o Caminho e a Vida (Jo 14,6). Atentos aos sinais dos tempos, os teólogos contemporâneos trouxeram a mística ao debate teológico. Perceberam, pelos fatos históricos, que esta religião é uma necessidade fundante da pessoa desde os primórdios, manifestado como um fenômeno universal em todas as culturas. Então o Concílio Vaticano II, sensível à dimensão espiritual do homem, diz que em vários povos, desde os mais antigos até o presente momento, se nota uma “sensibilidade àquela força arcana que está presente no curso das coisas e dos acontecimentos da vida humana e, às vezes, é reconhecimento da Divindade suprema ou mesmo do Pai. Sensibilidade e conhecimento que penetram sua vida de profundo senso religioso” (NA 2).

Na liturgia está a maior possibilidade de Encontro com o Senhor (SC 7) em dimensão sacramental-simbólica. Então, conseqüentemente, é nela ainda que podemos fazer uma experiência mística, de união plena, cônica e ativa (SC 14) com o Divino Criador (Deus).

Mas só esse encontro não basta, pois para chegar à intimidade profunda com Deus é necessário o máximo de conhecimento d’Ele pela própria realidade. Toda a mística anterior, por mais grandiosa que seja, não é suficiente. Por isso recorreremos à metafísica e noologia de Xavier Zubiri; pois ele oferece um itinerário intelectual imerso na realidade, atualizando constantemente a inteligência em inteligência senciente – inteligência e realidade, inteligência e lógica, inteligência e razão – para descobrir a verdade, que é a atualidade da realidade da coisa na inteligência. Com isso percebe-se que todo o problema de Fé e Razão já foi superado; na verdade Fé e Razão andam juntas na busca do conhecimento da Realidade fundante que é Deus.

Sendo Deus esta Realidade fundante de toda realidade, podemos senti-Lo e inteli-Lo; e é na liturgia, como fonte e ápice da vida cristã, em toda sua estrutura ritual/sacramental que “os homens são inseridos no mistério pascal de Cristo: com Ele mortos, com Ele sepultados, com Ele ressuscitados” (SC 6). Deste modo, a pessoa humana não carece chegar a Deus, mas já este em Deus. Aqui o homem é arrebatado para o infinito de Deus. Na liturgia acontece esse diálogo cultural sacrificial, onde a pessoa eleva seus louvores a Deus e Deus derrama a graça santificante sobre o orante; esta graça insere a vida inteira em Deus, fazendo-nos viver uma vida sobrenatural. Então, já aqui podemos experimentar, na vida, ao mesmo tempo, o humano e o divino, o visível ornado de dons invisíveis, ativa e contemplativa, peregrina neste mundo em busca da cidade futura, onde se concretizará a União definitiva em Jesus Cristo com Deus Pai, pelo Espírito Santo (SC 2).

## 2 Conclusão

Estamos apenas abrindo caminhos para um aprofundamento maior, pois a realidade é dinâmica e sempre vai exigir mais. E questões vão surgindo como: será que a falta de atualização litúrgica da realidade divina na inteligência senciente não é fruto de uma inteligência concipiente, ou seja, fundada em meros conceitos e não na realidade mesma? Diante disso, a mística em respectividade com o Mistério Pascal não seria o lugar primário para uma vivência profunda na Verdade, que é Deus? Não seria um equilibrado zelo nos ritos e no uso dos símbolos litúrgicos um elemento fundamental para essa vivência?

Com essa pesquisa poderemos ver com maior suficiência o Cristo como Sacerdote Verdadeiro que preside cada celebração, como o Mistério é atualizado em cada celebração, e como o homem, enquanto animal de realidades, pode sentir intelectivamente essa realidade “Antiga e sempre Nova” em cada Ato Litúrgico.

## Referências:

- ALDAZÁBAL, J. *A Eucaristia*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 4ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- BECKHÄUSER, A. *Celebrar bem*. 5ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro, s/a. Zahar Editores.
- BOSELLI, G. *O sentido espiritual da Liturgia*. Brasília: Edições CNBB, 2014.
- CASTELLANO, J. *Liturgia e vida espiritual: teologia, celebração, experiência*. Tradução Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Liturgia fundamental).

- CATALAMESSA, R. *Madre Teresa: uma santa para os ateus e para os casados*. Tradução de Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2020 (Coleção modelos de virtude).
- CATALÁN, J. O. *A experiência mística e suas expressões*. Tradução M. J. Rosado e Thiago Gambi. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium Et Sapes. In. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decreto e Declarações*. 29ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. Constituição Dogmática Lumen Gentium. In. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decreto e Declarações*. 29ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. Constituição Sacrosanctum Concilium. In. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decreto e Declarações*. 29ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. Declaração Nostra Aetate. In. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decreto e Declarações*. 29ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Introdução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário*. 5ª Ed. 2013. Brasília: Edições CNBB 2008.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Manual de Liturgia 1 – A celebração do Mistério Pascal: fundamentos teológicos e elementos constitutivos*. Tradução Maria Stela Gonçalves. 2ª Ed., 2011. São Paulo: Paulus, 2005.
- DICIONÁRIO DE MÍSTICA. Dirigido por L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi. São Paulo: Paulus, Edições Loyola, 2003).
- GILSON, É (1884-1978). *A teologia mística de São Bernardo*. Tradução Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção Amantes do mistério).
- KLOPPENBURG, B. (Intr. e Org.). *Mistagogias de Bento XVI sobre a Igreja*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- LAURICIO, J., Liturgia: um caminho de contemplação do Mistério cristão. Disponível em: <https://www.paulus.com.br/portal/liturgia-um-caminho-de-contemplacao-do-misterio-cristao/#.YTtwd45KjIU>. Acesso em: 10 set. 2021.
- McGINN, B. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. V. 1, a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental, [tradução Luís Malta Louceiro]. – São Paulo: Paulus, 2012.
- RATZINGER, J. *Teologia da Liturgia – o fundamento sacramental da existência cristã*. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- SECRETAN, P. (Org.). *Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983): por uma filosofia de realidade*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2013. (Coleção Filosofia atual).



ZUBIRI, X. *Natureza, História, Deus*. Prefácio de Jonathas Bello; tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2010. (Coleção Filosofia atual).

\_\_\_\_\_. *Cinco lições de Filosofia (com um novo curso inédito)*. Prefácio de José Fernández Tejada e Antonio Tadeu Cheriff dos Santos; tradução Antonio Fernando Borges. São Paulo: É Realizações, 2012. (Coleção Filosofia atual).

\_\_\_\_\_. *Inteligência e Realidade*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011. (Coleção Filosofia atual).

\_\_\_\_\_. *Inteligência e Logos*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011. (Coleção Filosofia atual).

\_\_\_\_\_. *Inteligência e Razão*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011. (Coleção Filosofia atual).

\_\_\_\_\_. *El hombre y Dios*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1ª reimpressão, 2017.

\_\_\_\_\_. *El Problema Teológico del Hombre: Dios, Religión, Cristianismo*. 1ª ed. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri. 2015.

\_\_\_\_\_. *Sobre la Esencia*. 1ª ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, s/l. 1962.

\_\_\_\_\_. *El Hombre Y Dios*. Alianza Editorial Sa/ Fund. Xavier Zubiri. 2003.

\_\_\_\_\_. *Acerca del mundo*. MADRID; Alianza Editorial/Fundación Xavier

\_\_\_\_\_. *Espacio. Tiempo, Matéria*. 2ª ed. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri. 2008.

## **“O infinito” para além do fato religioso em Xavier Zubiri**

*“The infinite” beyond the religious fact in Xavier Zubiri*

*Maciel Pinheiro\**

*Oswaldo Pessoa Jr.†*

**RESUMO:** O problema de Deus apresentado por Xavier Zubiri como uma questão humana representa a ponta de um iceberg na infinitude dos cosmos e do mundo, porque envolve a ruptura do homem com a realidade, consigo mesmo, com outros homens, com as coisas, com a natureza e com o próprio Deus. Examinamos a relação entre infinito e finito, como realidades existentes no ser e no ente, conectando-a com outras ideias de Zubiri, no texto “Em torno do problema de Deus” (1935), constatando o alcance e força dessas ideias, em um processo dialógico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Xavier Zubiri; ser humano; Deus; infinito; finito.

**ABSTRACT:** The problem of God presented by Xavier Zubiri as a human question represents the tip of the iceberg of the infinity of the heavens and the world, as it involves the separation of man from reality, from himself, from other men, from things, from Naturem and with God. We examine the relation between infinite and finite, as realities existing in the being, connecting it to other ideas of Zubiri, in his paper “On the problem of God” (1935), realizing the range and strength of these ideas, in a dialogical process.

**KEYWORDS:** Xavier Zubiri; man; God; infinite; finite.

### **1 Introdução**

A temática acerca do problema de Deus constitui um dos temas centrais do pensamento do filósofo espanhol Xavier Zubiri (1898-1983). Zubiri elaborou uma das obras mais originais no âmbito da Filosofia ao longo do período do século XX. Nasceu em 1898, em San Sebastian, Espanha, e estudou Filosofia em Madri e Louvain, Bélgica, onde obteve a licenciatura, apresentando o trabalho “O problema da objetividade em E. Husserl: a lógica pura”. Fez então um doutorado na área de teologia, em Roma, e depois se doutorou em Filosofia em Madri, com a tese intitulada “Ensaio de uma teoria fenomenológica do direito” (GRACIA, 2014, p. 15).

Foi discípulo de José Ortega y Gasset (1883-1955), e influenciado por Edmund Husserl (1859-1938) e Martin Heidegger (1889-1976), entre outros. Devido às suas viagens e pesquisas,

---

\* Doutorando em História da Ciência, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

E-mail: [pmacielaxe@gmail.com](mailto:pmacielaxe@gmail.com)

† Prof. Associado – Depto. Filosofia – FFLCH – USP. E-mail: [opessoa@usp.br](mailto:opessoa@usp.br).

O presente artigo é resultado da pesquisa do primeiro autor, sendo revisado pelo segundo autor, e discutido com este.

Zubiri teve contato com um grupo variado de pensadores do século XX, inclusive cientistas como Albert Einstein, Louis de Broglie e Wolfgang Köhler (GOTO & SOUZA, 2021, p. 77).

Zubiri esclarece que o problema de Deus não é uma questão de provar racionalmente a existência de Deus, como buscaram fazer Santo Tomás, Duns Scot e outros medievais. Trata-se de um problema que se coloca antes de qualquer demonstração ou negação da existência de Deus, ou ainda de um sentimento da existência de Deus, como escreveu em seu artigo “Em torno do problema de Deus”, publicado originalmente em 1935 e divulgado no livro *Natureza, história, Deus*, de 1942 (ZUBIRI, [1935] 2010). É o problema da experiência do homem: antes de toda e qualquer religião o homem deve estar religado consigo mesmo para realizar sua vida: tem que descobrir sua realidade, e assim começa a experiência da busca do “infinito”.

O problema de Deus se relaciona com a relação entre o finito e o infinito, envolvendo o ser humano, as coisas, a realidade e a própria divindade. A infinitude e a finitude devem ser entendidas como duas realidades que se relacionam de maneira recíproca. Nesse sentido, tudo que existe – as coisas, o cosmo, os seres vivos, o ser humano – tende à infinitude<sup>1</sup>.

Zubiri salienta que o problema de Deus é uma questão humana. Esse problema representa a ponta de um iceberg na “infinitude” do cosmo e do mundo em que vivemos, com todas suas possibilidades. Trata-se de uma questão humana porque o problema de Deus envolve outros problemas, como a unidade entre o ser humano e a realidade, a unidade entre o ser humano e as coisas, a unidade do próprio homem e, finalmente, a unidade entre o ser humano e Deus. É a realização humana. Isso é exemplificado pelo fato de a concepção de mundo e do cosmo ser como que uma teia na qual tudo está interligado entre si. Essa foi a experiência de todos os povos contemplando o firmamento e a Terra, como nas especulações indiana e grega diante do universo. Porém, a modernidade provocou uma grande ruptura nessa representação e experiência do mundo e do cosmo, tradicionalmente sempre aberta à contemplação das estrelas, da natureza e do homem. Assim expressou-se Zubiri naquela época, sobre essa situação histórica atea da humanidade:

O tempo atual é tempo de ateísmo, é uma época de soberba de seu próprio êxito. O ateísmo afeta hoje, *primo et per se*, nosso tempo e nosso mundo. Os que não somos ateus, somos o que somos, a despeito de nosso tempo, assim como os ateus de outras épocas eram a despeito do seu. A nossa época é rica neste tipo de vidas, exemplares em todos os sentidos, mas diante das quais sempre surge um último reparo: “pois bem, e daí?...”; existências magníficas de esplêndida figura, desligadas de tudo, errantes e errabundas... Como época, a nossa época é época de desligamento e de desfundamentação. Por isso, o problema religioso de hoje não é problema de confissões, mas o problema religião-irreligião. E, naturalmente, não podemos esquecer que é também a época da crise da intimidade. (ZUBIRI, 2010, p. 441)

---

<sup>1</sup> Para uma defesa de que o universo material é infinito, MELIJJIN, 1960, p. 48-49.

A proposta deste texto é fazer uma aproximação acerca do par finito-infinito no humano, com base no pensamento de Zubiri. Exploraremos o alcance de suas ideias, que propõem uma integração entre as coisas, a realidade, o ser humano e Deus, através do diálogo entre a filosofia, a teologia e as ciências. Para isso, iniciaremos discutindo algumas ideias presentes no texto “Em torno do problema de Deus”, para em seguida empreendermos uma abordagem epistemológica e finalmente expormos algumas características historiográficas de alguns textos acerca de Zubiri.

## **2 Breve contexto**

Xavier Zubiri aborda o problema de Deus como um dos temas mais importantes de seu tempo, e como uma questão central em toda sua obra. Tal destaque já aparece no seu primeiro livro, *Natureza, história, Deus*, tratando de ciência, homem e religião. O tema emerge em uma cultura cientificista e tecnicista, onde a razão técnica foi colocada como único meio de construção do mundo (GONÇALVES, 1997, p. 315).

Tal situação resultou do período de grandes conquistas da ciência e da tecnologia, associado ao ideal iluminista de que essas trariam apenas benefícios para a vida humana e para a sociedade. O problema foi que pela razão técnica buscou-se explicar tudo. Porém, na modernidade, em associação com o idealismo filosófico, o ser humano foi na verdade separado da realidade e fechado em si, e essa ruptura afetou sua relação com o mundo, com seres vivos, com outras pessoas, com a história e com Deus, como fundamento da realidade que sustenta o próprio homem. A razão e seus frutos assumiram uma autonomia sobre a realidade humana, e conseqüentemente as coisas, a natureza e a realidade foram reduzidas a meros objetos de estudo. Esse ser humano secularizado e antimetafísico deixa de admitir a presença de Deus. Tal separação iniciou-se com a promessa de que homem poderia dominar a natureza, compreendê-la e usufruir dela em todo seu potencial. Mas o resultado desse processo foi que a realidade, o ser humano, a natureza e Deus foram reduzidos, de certo modo, a nada. O ser humano do século XX e XXI encontra-se mais sozinho ainda, porque está sem o mundo, sem Deus e sem a si mesmo. Vive uma profunda crise de existência, com a perda do seu próprio ser e do ser no mundo. Dessa forma, o idealismo moderno levou o homem a um fechamento em sua própria existência, colocando a realidade entre parêntesis. O homem se fechou dentro de si, desligando-se de sua abertura ao mundo e a Deus. Isso levou o homem à perda do seu próprio ser e, com ele, a perda de seu vínculo com mundo e Deus (GONÇALVES, 1997, p. 318; ZUBIRI, [1942] 2010, p. 67).

A questão da existência ou inexistência de um mundo externo envolve as posições do idealismo e do realismo. O idealismo nega a existência das coisas externas aos sujeitos, concebendo assim o homem como um ente encerrado em si mesmo, que não necessitaria de uma realidade exterior. Já o realismo admite a existência de um mundo exterior, em virtude de um raciocínio baseado nos fatos evidentes. Mas o realismo ingênuo pode ser considerado insuficiente e inútil, por não encontrar motivos para duvidar da percepção externa, que se manifestaria através de um fato. Supõe-se que a existência do mundo exterior seja um “fato”, adicionado aos fatos da consciência. Mas o sujeito deve ser concebido com estando “aberto às coisas”: a exterioridade do mundo não é um simples fato, mas é a própria “estrutura ontológica formal” do ser humano. Deus não é um fato a ser adicionado ao mundo, mas “o ser mesmo do homem é constitutivamente um ser em Deus” (ZUBIRI, 2010, p. 406).

Nessa época, a fenomenologia estava surgindo e estava se estabelecendo como uma corrente filosófica. Heidegger, em sua obra *o Ser e o tempo*, destaca que a fenomenologia é um método para se voltar às próprias coisas (REALE & ANTISERI, 2006, p. 176). Algumas das questões levantadas pela fenomenologia eram as seguintes. Qual a relação do homem com a totalidade de sua existência? Qual é o caráter desse seu estar arrojado entre as coisas? Não é senão um encontrar-se existindo? (ZUBIRI, 2010, p. 411). Nesse meio das ciências, da filosofia e da teologia do tempo de sua formação, Zubiri teve a inspiração de que *a realidade é anterior ao ser*.

Uma outra questão discutida entre os filósofos e pensadores na época era sobre a transcendência e a imanência do ser humano. Zubiri destaca que essa é uma discussão antiga, partilhada por teólogos escolásticos, como Santo Agostinho, e mais tarde foi retomada por filósofos, desde Descartes até Kant (ZUBIRI, 2010, p. 412-414).

Havia também o debate em torno da subjetividade do sujeito, uma discussão colocada pela modernidade, no “penso, logo existo” de Descartes, e que se aprofunda e firma com a concepção do sujeito cognoscente colocada por Kant. Essa discussão da subjetividade reaparece e é refletida pela fenomenologia e pelo existencialismo, e também por áreas de ciências humanas e naturais, como a psicologia, a sociologia e a neurofisiologia nos séculos XIX e XX. Zubiri, em sua última obra, *Homem e Deus*, interroga-se o que é ser homem e como ser homem (ZUBIRI, [1984] 2012, p. 15).

O problema de Deus se insere na crise da modernidade, decorrente de a razão técnica ser tida como a forma privilegiada de explicação do mundo e das relações dos homens entre si, e, portanto, também da relação do ser humano para com Deus. Em 1954 apareceu a publicação póstuma de Husserl, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, onde se

destaca que a crise da ciência foi muito mais que uma crise do método científico, porque significou a busca em saber qual o sentido e significado da ciência em geral para existência humana (REALE; ANTISERI, 2006, p. 184). Isso exprimiu como as orientações positivistas, as pragmáticas e as historicistas acabaram influenciando o pensamento europeu, deixando o homem do século XX numa solidão profunda em relação ao mundo, a Deus e a si mesmo (GONÇALVES, 1997, p. 318).

### **3 Análise Epistemológica**

Diante dessa crise provocada pela modernidade, muitos pensadores, sobretudo filósofos como Ortega y Gasset, Husserl, Heidegger, Zubiri, Max Scheler e Edith Stein, fizeram as suas críticas à modernidade. Eles apresentaram suas propostas para superação dos problemas desencadeados por esta situação. Constatamos no mundo a provisoriedade do ser humano frente a algumas rupturas com a realidade e consigo mesmo, como a ruptura do homem com a realidade e o subjetivismo do sujeito, levando a discussões como o problema da imanência e transcendência e problema de Deus. Nessa problemática utilizaremos o par de conceitos “infinito-finito” para apresentar algumas ideias de Zubiri acerca de Deus no artigo “Em torno do problema de Deus”, como parte da sua crítica e proposta para superação dessa crise, e depois para vermos o alcance das suas ideias.

Zubiri empregou pouco o par de conceitos “infinito-finito”, que exprime aspectos da realidade que estão ligados entre si, formando a totalidade. Esses conceitos são apresentados por Zubiri, quando trata do problema de Deus, levando a que sua filosofia possa criar um processo dialógico da realidade humana entre as ciências, a filosofia e a teologia.

A Filosofia de Zubiri parte da existência humana, de uma realidade que podemos considerar finita, e é na relação consigo e com as coisas que o ser humano toma consciência da sua existência e da sua finitude. Ele destaca que a “existência humana [...] é uma realidade que consiste em encontrar-se entre as coisas e fazer-se a si mesmo, cuidando-se delas e arrastada por elas” (ZUBIRI, 2010, p. 411). A existência humana não se apresenta fechada em si mesma, na sua finitude, mas estabelece vínculos com realidades finitas e também com as realidades infinitas. Essas realidades fazem parte da existência humana, sendo intrínsecas ao ser.

Zubiri interroga sobre qual é a relação do homem com a totalidade de sua existência. Ele afirma que o homem está implantado na sua existência. Se a existência humana é um fazer-se a si mesmo, conforme afirma Zubiri, então, podemos considerar que esse fazer se realiza na relação finito-infinito. Assim, Zubiri busca a compreensão do homem como um ser em

construção, ou seja, um ser com uma realidade finita que tende em sua existência ao infinito. Desta forma vai realizando sua realidade no mundo através da existência.

Essa relação da existência humana com as coisas e com realidade se realiza pela inteligência humana, que não pode ser reduzida a conceitos e ideias. Desde um grão de areia até o infinito está tudo interligado. Zubiri dirá mais tarde que o homem é uma realidade aberta e que a realidade “dá de si”. Ele reconhece que esse vínculo ontológico do ser é a *religação*. O ser humano é obrigado a existir porque está religado à sua existência, às coisas e à realidade (ZUBIRI, 2010, p. 415).

Dessa forma o ser humano não está isolado na realidade. Ele encontra-se religado aos outros, às coisas e à realidade. O filósofo espanhol afirma: “o que religa a existência religa, pois, com ela o mundo inteiro. O ser humano encontra-se religado com o mundo inteiro” (ZUBIRI, 2010, p. 416).

Pela religação, estabelece-se a relação finito-infinito, em que o ser humano se relaciona com Deus. Deus é a realidade fundamental. Essa relação não se limita a uma fé confessional, pois a religação antecede a religião: é a própria experiência humana. Zubiri ressalta que a “religação não nos coloca diante da realidade precisa de um Deus, abre diante de nós o âmbito da deidade, e nos instala constitutivamente nele” (ZUBIRI, 2010, 418).

#### **4 Análise Historiográfica**

Zubiri destaca-se como um dos grandes pensadores contemporâneos pelas suas contribuições à Filosofia e à Teologia. Suas ideias ganham cada vez mais relevância, porque além de discutir as questões mais pertinentes do homem contemporâneo, também apresenta, através da sua Filosofia, um caminho para sair da crise provocada pela modernidade. Trata-se de um conhecimento capaz de criar uma interlocução entre as diversas áreas do conhecimento científico, filosófico e teológico.

Há um número significativo de produções sobre o pensamento de Zubiri. Os estudos de sua obra apresentam as maneiras como podem ser entendidas suas ideias, suas preocupações e sua elaboração filosófica. Embora não seja muito conhecido no Brasil, há uma historiografia internacional acerca das ideias de Zubiri, que nos permite entender o alcance e inspiração das suas ideias.

Ao ler alguns artigos, livros e revistas que analisam as ideias de Zubiri acerca do problema de Deus, destacam-se algumas linhas historiográficas distintas. Alguns autores apresentam uma linha historiográfica progressiva, adotando uma concepção de progresso no conhecimento relacionados às ideias de Zubiri. Outra abordagem historiográfica caracteriza o

pensamento de Zubiri como efetuando uma ruptura com o conhecimento moderno e com algumas correntes filosóficas de seu tempo, no século XX (GOTO & SOUZA, 2021, p. 76-78).

Outra discussão contrasta algumas historiografias que destacam que o ponto da reflexão de Zubiri é Deus, outras alegam ser o ser humano (GOTO & SOUZA, 2020, p. 76). Por fim, aparecem também características positivistas na abordagem tanto nas ideias de Zubiri quanto nas de outros autores que discutem o problema de Deus. (GONÇALVES, 1997, p. 343).

## 5 Conclusão

O problema de Deus colocado por Zubiri apresenta-se como uma questão vital para o ser humano, porque permite que o homem contemporâneo resgate sua existência no mundo religada consigo, com outro, com a realidade e com Deus. A Filosofia de Zubiri, centrada no ser humano, apresenta-se como uma proposta de saída para a crise provocada pela modernidade. Ele não descarta a Filosofia e o conhecimento técnico-científico construído ao longo da história, mas propõe que seja feita uma releitura e ressignificação da tradição que permita uma nova Filosofia que abra novos horizontes reais, e não de puras ideias e teorias para o homem.

## Referências:

- GONÇALVES, José Manuel F. A via de religação no pensamento de Xavier Zubiri. *Revista Filosófica da Coimbra*, v. 6, p. 315-380, 1997.
- GOTO, Tommy A.; SOUZA, Vitor C. de. Deus senciente: o lugar de Xavier Zubiri na filosofia da religião. In: COSTA, V.S.; BERNARDES, M.S.; NEVES, M.V. (orgs.). *Xavier Zubiri: interfaces*. São Paulo: Ideias & Letras, 2021. Publicado também em *Estudos de Religião*, v. 34, p. 199-223, 2020.
- GRACIA, Diego. Xavier Zubiri (1898-1983). In: SECRETAN, P. (org.). *Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983): Por uma filosofia da realidade*. Tradução do francês por L.P. Rouanet. São Paulo: É Realizações, p. 15-32, 2014.
- MELIJJIN, S. *El problema de lo finito y lo infinito*. Trad. do russo por L.K. Velasco. México: Grijalbo, 1960.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. Vol. 6: *De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. Trad. I. Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.
- ZUBIRI, Xavier. Em torno do problema de Deus. In: ZUBIRI, X. *Natureza, história, Deus*. Trad. C. Nougué. São Paulo: É Realizações, p. 405-442, 2010. Original em espanhol do artigo: *Revista de Occidente*, v. 149, p. 129-159, 1935.



\_\_\_\_\_. Nossa situação intelectual. In: ZUBIRI, X. *Natureza, história, Deus*. Trad. C. Nougué. São Paulo: É Realizações, p. 41-67, 2010. Original em espanhol: 1942.

\_\_\_\_\_. *El hombre y Dios*. Nova edição. Madrid: Alianza Editorial, 2012. 1ª ed: 1984.

## O Promissor Campo da Criatividade Senciente

*The Promising Field of Sentient Creativity*

*Marcelo Alessandro Fernandes\**

**RESUMO:** Trabalhar ante as fronteiras do desconhecido sempre esteve entre os maiores desafios de nossa espécie, uma vez que o nosso dia a dia é permeado por eventos de toda ordem, por acontecimentos imprevisíveis, gerando um temor insuspeitado diante de tudo que pareça incomum e que possa perturbar o mais parco controle que tenhamos sobre a realidade. Na aurora dos tempos, éramos nômades e nossa vida se passava sem que tivéssemos garantido a alimentação do próximo dia, sempre perigosamente próximo. Para lidar com esse ambiente flagrantemente inóspito, em que suas condições não deixavam de se nos abater pela nossa fraca constituição física, desenvolvemos aos poucos, mas de maneira constante, uma característica inventiva única no reino animal, nos tornando não só mais adaptáveis a realidade desse ambiente, mas senhores protagonistas de mudanças perenes. Por meio da inventividade expandimos crescentemente o domínio do desenvolvimento de novas técnicas, de nova linguagem, de novo conhecimento, chegando por fim a desenvolver o que poderíamos chamar de uma inata sensibilidade criativa e uma intuição sobre o momento criador. Mas, entretanto, a criatividade inventiva passou também a travar uma batalha incessante contra as trevas do temor do desconhecido, uma vez que o ser humano também aprendera que as mudanças provinham não só do seu ambiente circundante, mas também de nós mesmos por nós mesmos. Assim, para lidarmos com a tensão das mudanças que a invenção trazia, passamos a desenvolver mecanismos cognitivos de supressão da inventividade, que ao longo do tempo foi sendo assimilado pelo surgimento de uma cultura que se tornou um misto de passividade guiada e adequação leniente à inércia cotidiana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Criatividade; Inventividade; Inteligência; Senciente; Pré-História; Evolução.

**ABSTRACT:** Working before the frontiers of the unknown has always been one of the greatest challenges of our species, since our daily lives are permeated by events of all kinds, by unpredictable events, generating an unsuspected fear of anything that seems unusual and that can disturb the slightest control we have over reality. At the dawn of time we were nomads and our lives went by without having guaranteed food for the next day, always dangerously close to deal with this blatantly inhospitable environment, in which its conditions did not fail to weigh us down due to our weak physical constitution, we gradually but steadily developed an inventive characteristic unique in the animal kingdom, making us not only more adaptable to the reality of this environment, but gentlemen protagonists of perennial changes. Through inventiveness, we increasingly expand the domain of developing new techniques, new language, new knowledge, eventually developing what we could call an innate creative sensibility and an intuition about the creative moment. But, in the meantime, inventive creativity also began to wage a relentless battle against the darkness of the fear of the unknown, since human beings also learned that the changes came not only from their surroundings, but also from ourselves for ourselves. Thus, to deal with the tension of the changes that invention brought, we began to develop cognitive mechanisms to suppress inventiveness, which over time

---

\* Mestre em Engenharia e autor do livro “Fator Leonardo. Ação criativa mais primordial” (2019).  
E-mail: [marceloalexandro@gmail.com](mailto:marceloalexandro@gmail.com)

was assimilated by the emergence of a culture that became a mixture of guided passivity and lenient adaptation to inertia every day.

**KEYWORDS:** Creativity; Inventiveness; Intelligence; Sentient; Prehistory; Evolution.

## **1 Por que não queremos olhar?**

Muitas vezes percebemos o indicativo de que algo não vai bem, ou de que algo está ausente no campo da pesquisa intelectual justamente por aquilo que ninguém parece saber apontar ou dar a devida relevância a posição que ocupa.

Como justificar o hiato do debate em profundidade sobre as invenções, sobre a inventividade, a criatividade, a imaginação criadora e tudo que esteja relacionado a estes assuntos no campo das filosofias humanas.

Existe uma noção vaga, mas no entanto bastante presente no campo dos estudos das humanidades, algo paradigmático, de que somos frutos acabados, incluindo aí nossa inteligência humana, da consequência dos pressupostos da teoria do desenvolvimento das espécies de Charles Darwin, sendo que esta teria condições não só de explicar o desenvolvimento da nossa espécie, mas de particularidades muito especiais conferidas a esta como nossa inteligência, nossa sensibilidade, as nossas aptidões artísticas, emoções e nossa genuína capacidade inventiva.

Com relação a esta última característica, sabemos da importância que algumas invenções tiveram na nossa trajetória humana: o fogo, a roda, a agricultura, o dinheiro, os aquedutos, a impressão de tipos móveis, os automóveis, os computadores, os satélites: todos estes, envolveram o desenvolvimento de uma capacidade genuína de transcender nossas condições de origem e, graças ao nosso empenho e engenho, pudemos fazer ocupar no espaço algo totalmente diverso do que conhecíamos, e depois disso, nossas vidas mudavam irrevogavelmente.

Claro, nos ocorre em qualquer discussão que essas invenções sempre trouxeram grandes avanços ao homem. Miríades de possibilidades onde não havia coisa alguma em nossas mãos. Garantias no lugar de incertezas. Realizações no lugar de dias de tormentos sem fins.

Mas uma ideia muito diversa da que nos habituamos é o entendimento de que nossa espécie, a partir do surgimento de esparsos traços de inteligência, é muito mais resultado de nossas invenções, do que o desenvolvimento evolutivo natural, seja lá o que isso queira dizer.

Queremos aqui dizer que nossa capacidade inventiva foi essencial não só para a sobrevivência de nossa espécie, mas para o desenvolvimento de nossa singularidade enquanto espécie, pois foi pela nossa capacidade inventiva que reconfiguramos às condições de nosso

meio, nosso *modus vivendi* e tudo isso abriu espaço para o desenvolvimento de nossa inteligência e sensibilidade - nos colocando na realidade de forma totalmente diversa a de outros animais.

Isso porque, comparativamente, nossa inteligência se desenvolveu num espaço de tempo muito menor se comparado ao nosso desenvolvimento corporal mais primitivo.

Ainda não sabemos totalmente ao certo como isso se deu, mas existem indicativos de que as invenções proporcionaram meios para que o ser humano vivesse em maior proximidade uns com os outros desenvolvendo assim sensibilidade, afeto mútuo, compaixão, aprendizado compartilhado, imaginação e destemor.

Assim, acreditamos que a inventividade mesma não é um caso de excepcionalidade no transcurso na nossa evolução. Ela foi fundamental para o desenvolvimento e esplendor de nossa espécie nos mais diferentes campos de conhecimento, do científico ao artístico, que em sua atividade deixou registros e rastros de como trabalhou ao longo da nossa marcha evolutiva pelos tempos.

Empregamos aqui o termo marcha evolutiva em vez de evolução, e talvez o termo mais adequado fosse mesmo o de emergência da espécie uma vez que a inventividade juntamente com o desenvolvimento de um imaginário senciente que pode, segundo uma conceituação zubiriana, desrealizar livremente às condições do ambiente para a partir de uma atuação criativa e inventiva dar graus de liberdade e autonomia para nossa espécie que não mais necessitava ser subjugada às terríveis condições e intempéries desse mesmo ambiente.

Isso porque, uma vez que nossa inventividade nos fez sobrepasar, transcender mesmo essas condições ao trazermos inventiva inteligência para a substantiva materialidade das coisas, fonte de empecilhos e mais empecilhos, passamos a auferir ganhos em escala impensável, transformando-as em oportunidades de crescimento segundo uma imperiosa vontade de iluminação e realização de nossos desejos mais recônditos.

Assim, como entendemos que a inventividade é o exemplo máximo de capacidade de nossa espécie uma vez que ela faz a ponte entre o mundo das possibilidades, dos sonhos e da imaterialidade poética que habita nossos seres com a materialidade incontestada da realidade concreta, acreditamos que estranhamente esse tema não tenha sido diretamente atacado, por trazer desafios que envolve a vontade imaterial imperiosa que governa o ser humano desde sempre junto às oportunidades que uma criatividade senciente pode trazer ao abraçar a realidade mesma, evitando estereis escapismos teóricos de toda ordem. Nesse caso, acreditamos que o que não se está a olhar diretamente, pelos desafios aqui encontrados, diz mais sobre as filosofias

de nossos tempos e seus escassos recursos, justamente pela sua incapacidade de lidar com a violência diáfana desse tema, aqui parafraseando um dito penetrante de Xavier Zubiri.

Mas seria o tema de uma criatividade senciente um buraco negro a desafiar as luzes das inteligências concipientes do hoje que a tudo defronta mas muito pouco explica?

Vejamos...

## **2 Rumo à estação paleolítico**

Nesse ensaio, iremos buscar alguma luz na aurora dos tempos, no surgimento das primeiras invenções mesmo junto aos rastros de passagem deixados na marcha do desenvolvimento do proto-humano que buscava expandir seus horizontes de realização e com isso sem que se apercebesse acabou por transcender a si mesmo.

São registros inequívocos de artefatos deixados e que promoveram o desenvolvimento de nossa espécie para direções novas e imprevisíveis. Invenções essas que foram manifestas segundo uma capacidade de imaginar mais livremente e que com o passar do tempo veio a confirmar a esses nossos ancestrais de que poderiam se valer ao seguir a sua imperiosa vontade para não mais ser cativos das condições que forçosamente governavam suas vidas por longos e longos períodos.

No florescente campo da imaginação e da criatividade muitas ciências vieram em socorro buscando elencar hipóteses e explicações, ainda que em sua grande maioria dentro de um paradigma concipiente dominante, de como a mente faz manifesta a ideia inventiva, que, uma vez que surge, tem o poder de mudar o curso dos destinos humanos irrevogavelmente.

A imaginação que conforme escrevemos em nossa obra “Fator Leonado: Ação Criativa mais Primordial” (Organização Professor Marcus Garcia de Almeida), forma aquilo que compõe o imponderável humano, podendo se manifestar de forma espontânea ou dirigida, descrever o prosaico do nosso cotidiano como, também, traçar o extraordinário, responder ao real ali fora, imediato presente, como manifestar as pulsões e impulsões de um inconsciente que influencia o tempo todo nossas decisões. Nos castiga quando materializa nossas neuroses e desejos não atendidos, nos faz sonhar e às vezes serve como último alento em situações irremediáveis, desesperançosas.

Nossa imaginação móvel faz surgir a criatividade e encontramos essa passagem no artigo *The Evolution of a Human Imagination*, que julgamos traduzir em parte os esforços de buscar entender a central importância da imaginação na cognição e junto a ela, a inventividade ao longo dos mais remotos tempos, em toda nossa evolução:

I have recently argued (Fuentes, 2017a, 2018), following many others (Coward and Grove, 2011; Deacon, 2016; Hodder, 1998; Montagu, 1965) that it is the human capacity to move between the worlds of “What is” and “What could be,” and its material indications in the fossil and archaeological record, that identifies the emergence of a particular evolutionary context, and history, for the genus *Homo* (humans). I argue that it is the human capacity to imagine, to be creative, to hope and dream, to infuse the world with meaning (s), and to cast our aspiration far and wide, limited neither by personal experience nor material reality, that has enabled our lineage to develop a particular niche that has proven remarkably successful in an evolutionary sense, and one wherein imagination plays a central role. (FUENTES, 2020)

No qual estamos em acordo quando aponta a questão central do nosso desenvolvimento: deixar de sermos seres regidos segundo um conjunto de infundáveis restrições, impossibilidades, penúria e medo e passarmos a abriremos horizontes de possibilidades humanas e assimilarmos com isso o premente sentimento trazido pela esperança.

E para fazer isso, o movimento do homem que constata as coisas tais como eram (“*What is*”) para o que poderia vir a ser (“*What could be*”) é que ao longo do tempo foi desenvolvendo um imaginário senciente - imaginário esse que por sua vez ia deixando para trás um ser que reagia e respondia aos estímulos de seu ambiente e que passava, pouco a pouco, a se inserir numa realidade aberta a uma inteligência senciente, criativa, inventiva e poética, conforme apontaremos nos registros das ferramentas encontradas por estes arqueólogos que hoje passaram a vincular o estudo da gênese da imaginação humana na pré-história com os registros dos fósseis encontrados.

Entretanto, discordamos mesmo da possibilidade de mantermos juntas a ideia da teoria de uma evolução humana e a própria ideia do desenvolvimento do imaginário humano, uma vez que os componentes sencientes desse imaginário e os fundamentos do imaginário senciente e de uma criatividade inventiva solapam o cerne de uma teoria Darwiniana de seleção das espécies.

A história que leva do estímulo animal à sensibilidade humana, se nossas asserções estiverem corretas, em muito irão suplantar o arcabouço sistemático de uma teoria de adaptação ao meio, uma vez que a imaginação senciente junto com seus fundamentos em atualização e atuação em realidade, criam oportunidades junto a toda ordem de restrições vigentes onde a imaginação inventiva recria as condições atuais dando graus de liberdade para atuação humana que de forma alguma são plenamente antecipáveis em todas as suas possibilidades uma vez que a invenção vem à luz e ganha novos cursos de ação, sempre imprevisíveis e abertos. Inovadores como Steve Jobs e Bill Gates já disseram em entrevistas que algumas de suas inovações trouxeram redirecionamentos que eles sequer podiam imaginar o alcance. Ainda assim, o que mais vemos no campo dos negócios é uma tentativa persistente de se tentar criar métodos

sistemáticos e sistematizantes para logificar a criatividade e torná-la mais controlável e previsível, onde se tentaria assim antecipar-se e responder a desejos, pulsões e sonhos humanos para a otimização nos lançamentos de produtos e serviços. Algo dessa natureza fez com que Prometeu fosse acorrentado por Zeus a uma rocha e uma águia com o fito de castigar vinha ali todos os dias para dilacerar seu fígado. Os Gregos e sua imagética senciente!

Foi Bernard Lonergan, o grande filósofo da ciência e teórico do conhecimento, que acreditamos atingiu o coração da tese Darwinista ao demonstrar no seu tratado sobre a inteligência humana *“Insight – Um Estudo do Conhecimento Humano”* que Darwin estava considerando no cerne de sua teoria de “seleção natural de variações aleatórias” (pág. 154) a tese de que a seleção das espécies provinha de um processo de adaptação às mudanças no ambiente ocasionada pela probabilidade de variação das muitas situações iniciais segundo uma aleatoriedade de mutação dos próprios organismos, gerando com o passar do tempo a sobrevivência do mais aptos a lidar com essas mesmas mudanças.

Lonergan argumenta que esse é um caso particular de um processo mais geral, onde a espécie que se adapta ao meio, segundo uma variação que envolve probabilidades de mudança, também é por sua vez meio para outras espécies que necessitam se adaptar, e que a combinação das variações assistemáticas de diferentes sistemas que permitem a manutenção da vida em progresso, pela mútua adaptação e atuação uns sobre os outros gera uma probabilidade emergente e o desenvolvimento de sistemas emergentes que garante a um só tempo a sobrevivência e o espaço de inter atuação das espécies. Nesse sentido, Darwin vê espécies que sobrevivem segundo uma probabilidade de sobrevivência, Lonergan enxerga espécies que emergem junto a sistemas emergentes combinados em probabilidades emergentes.

Tal crítica nos parece indefensável, mas para o nosso caso específico traremos ainda o agravante de se tentar justapor os termos evolução na acepção Darwinista ao da imaginação senciente, quando teremos que trazer as noções de inteligência à distância segundo uma apreciação zubiriana, que nos faz imediatamente nos depararmos com a incompatibilidade mesma de princípios de uma inteligência adaptativa pautada em princípios evolutivos e o da emergência de espécies pautada numa tese que advogamos que parte de uma criatividade inventiva senciente.

É no capítulo que fala sobre a questão do distanciamento e da desrealização do real que acreditamos poderia ser tomado como uma boa aproximação para o que se entende por imaginário senciente é que percebemos a radicalidade do pensamento de Xavier Zubiri.

Zubiri nos diz que o ato de tomar distância ou inteligir em distância nos leva a desrealização do real que nos havia acometido pela apreensão primordial de realidade – esta é uma das teses centrais de seu pensamento.

Esse movimento de tomar distância da coisa, é um movimento para inteligir aquilo que está se dando em realidade, mas que ainda não está claro para aquele que está em vias de inteligir. O indivíduo se encontraria num momento de vir a desvendar, num “seria”, sendo este “seria”, o momento anterior àquele em que se constata o que se está se dando em realidade. Seria um suspender, um indagar-se, um voltar para dentro.

Pois bem, esse movimento cognitivo em que buscamos deslindar por meio de nossa inteligência o que se passa em nossa realidade, no momento em que ela transcorre, para Zubiri seria na sua gênese um movimento de desrealização, um ficcionar que em si é criação. O que para nós que acompanhamos atentamente essas seminais sentenças passamos a compreender então que o ato criativo seria o mesmo que o ficcionar a realidade desrealizada, e nesse movimento passamos a apreender o real em simples apreensões, o chamado irreal. A chave para entendermos a criatividade no homem é justamente a sua capacidade de ficcionar a realidade ou em suas palavras “ser realidade em ficção” (ZUBIRI, 2011, p. 69)

Pois bem, se essa linha de argumentação zubiriana, radicalíssima no fundamentar a criatividade estiver correta, não poderíamos mesmo falar de um vínculo entre desenvolvimento evolutivo do imaginário e processo adaptativo das espécies, isso porque a imaginação se fundamenta na livre desrealização do real, no ficcionar e na reinvenção das restrições e contingências mesmas de toda ordem - que é algo sobremaneira diferente de um processo de adaptação, pois este considera certo caráter de fixidade ou imobilidade do meio - o que é contrário mesmo a natureza fundante de um desrealizar inventivo.

Seria mesmo pensar a realidade em distância como Zubiri nos coloca, mas também acrescentaríamos num sentido artístico e poético, como 'escape' desta para que voltemos a ela trazendo contornos poéticos criativos vitais para nossa compreensão e realização em transcendência. Não poderíamos compreender o humano sem essas importantes dimensões, que tocam nossa essência dramática, trazendo consigo a necessidade de uma expressão em extroversão para o mundo de um lado e o acolhimento afetivo do outro, determinantes para a formação de nossa identidade no mundo em relação a nós mesmos e aos demais.

A criatividade seria, por assim dizer, um escape do real para nos situarmos melhor no real. É justamente nesse movimento que permitimos que a inventividade tenha gênese e seu lugar no mundo.



Nessa dimensão senciente, seria também bastante diferente do entendimento de Bernard Lonergan que entendendo o *insight* criativo como uma emergência da mente segundo processos dialéticos que envolve o pensamento sistemático e o assistemático.

No radicalismo zubiriano, a inteligência em distância, ou seja o pensamento desrealizado que está desligado das condições primeiras de uma apreensão primordial da realidade, é matéria do imponderável, do não sistematizável e que só seria melhor entendido quando considerássemos que o ser humano tem em seu fundamento essencial na capacidade de viver o mundo em ficção, desrealizando condições, criando realidades que alteram a continuidade mesma (*hacia*) de tudo aquilo que consideramos como permanente e imutável.

Ou seja, de um “o que é” para um “poderia ser” adentramos no terreno de transições incomensuráveis, impermanentes e imprevisíveis, como nos diz ser mesmo a apreciação do tempo segundo o filósofo Henry Bergson e a ação humana de acordo com os economistas Ludwig Von Mises e Friedrich Hayek.

Assim sendo, perderíamos o lastro que permitiria o acompanhamento mesmo de uma evolução do imaginário, uma vez que esse imaginário transubstancia o andamento encadeado de nossas ações pela inventividade, fazendo com que percamos de vista referenciais pelo novo horizonte aberto pelo empreendimento de ações inovadoras, bem como pela liberdade que passamos a ganhar se comparado ao que estávamos nos adaptando num primeiro momento. Isso porque a invenção permitiu que passássemos a ousar ações que sequer nos ocorriam em sonhos, e se nos ocorriam não saberíamos antecipar a materialidade das novas condições reais em curso na nova realidade que passamos agora a habitar. É comum vermos, por exemplo, que cientistas não sabem muito bem o que fazer quando sondas que transcorriam milhões de quilômetros espaço afora ao estarem então lado a lado diante de gigantes planetários como Júpiter e Saturno ou ao lado de velocíssimos cometas. Restavam a eles realizar ações de improviso como colocar o aparelho em rota de colisão com o objeto interestelar ou pousar no cometa sem nenhum propósito específico. A inventividade sempre traz condições de abertura imprevisíveis de serem antecipadas e esta é justamente a paixão que guia o descobridor.

Mas essa impossibilidade de antevermos a ação humana se deve fundamentalmente a dimensão sensível de uma inteligência senciente, que transmuta suas condições numa criatividade senciente que também é sempre aberta a um sem-fim de descobertas, mas cuja base é a sensibilidade única e radicalmente singular a cada um dos seres humanos viventes.

### **3 No meio do caminho havia uma pedra...**

Iremos agora apresentar o que consideramos um interessante paralelo entre o desenvolvimento dos inventos na pré-história humana cobrindo o período entre 2,5 milhões de anos até cerca de 200 mil anos, ou seja período conhecido como pleistoceno, que compreende no advento das primeiras ferramentas humanas criadas a partir da pedra que é por sua vez subdividida em período da ferramenta de pedra Olduvaiense (2,5 milhões de anos - 1,7 milhões de anos) e período da ferramenta de pedra Acheuleana (1,7 milhões de anos - 200.000 anos).

Acreditamos ser possível depreender uma gradual marcha onde o ser humano deixa para trás traços de resposta à estímulos e gradualmente vai se tornando um ser de realidade senciente, uma vez que a transformação da ferramenta, revela mudanças flagrantes em seu imaginário, no seu pensar 'em distância' e também na emergência de uma identidade inteligente e consciente de si mesma.

Isso não só nos ajudará a elencar os fundamentos de uma criatividade senciente como servirá para que venhamos a justapor as proposições de Xavier Zubiri àquilo tudo que foi encontrado na aurora dos tempos, pois que assim que devamos partir do pensamento filosófico de um tempo para questionar os saberes e as ciências daquele tempo, também devamos trazer o avanço dos campos científicos de novos tempos para checar ou mesmo contrapor saberes anteriores que balizam áreas inteiras do conhecimento humano, e assim sendo, poderemos manter viva a chama de inquirição sobre o que conhecemos, abrindo novas veredas que de outra forma não poderiam ser vislumbradas. O caminhante assim se torna pelo sempre caminhar, caminhar pela via senciente.

No nosso caso, estamos usando as descobertas e avanços no campo da criatividade que vem reunindo áreas tão díspares como a neurociência, arqueologia, paleontologia, filosofia do conhecimento, filosofia da criação artística, filosofia do imaginário, psicologia psicodramática, teatro espontâneo e as modernas teorias dos arquétipos sistêmicos. Temos uma forte crença de que a inteligência senciente poderá reverberar em todos esses campos, trazendo talvez uma revolução sem precedentes na história humana recente.

Esse muito recente campo da arqueologia do imaginário se utiliza de registros e traços da passagem humana quando da confecção de ferramentas da pré-história e seus reflexos em seu habitat conferindo as modificações materiais encontradas nos sítios arqueológicos. Se por um lado isso é bastante produtor se considerarmos que tais estudos vêm de encontro às dimensões bastante materiais da filosofia da inteligência senciente, por outro, tais estudos mantêm intocável pressupostos da teoria darwiniana do desenvolvimento da espécie humana, e mais que isso, mantêm fechada, como a uma caixa preta o desenvolvimento mesmo da mente humana ao longo de um período compreendido por 2,5 milhões de anos. Dessa forma, muitas

das hipóteses assumidas quando da deparação dos fósseis e artefatos encontrados nos parece carecer de uma explicação de uma especificidade do funcionamento da mente, mantendo paradigmas conhecidos e caindo em generalizações que são difíceis de serem devidamente apreendidas, pois parecem em se debruçar sobre o *porquê* de a espécie ter evoluído, mas não no *como*, algo que nos parece traduzir certa tendência de um domínio ainda vigente do pensamento concipiente-conceitualista.

Em primeiro lugar devemos considerar o aparecimento das primeiras ferramentas feitas em pedra pelo ser humano há cerca de 2,5 milhões de anos no que é conhecido como período Olduvaiense.

Esse desenvolvimento segue com o advento das primeiras ferramentas que vai do estabelecimento da chamada cultura Olduvaiense, seguido, após milhares de anos pelo estabelecimento do período Acheuliano em que a capacidade de desrealização ou do inteligir em distância segue sua marcha de maneira mais evidente, o que também é possível de ser constatado nos artefatos destes dois períodos.

Tais ferramentas, são bastante rudimentares a princípio por, segundo supomos, ser voltadas a responder desafios de estimulidade de um ambiente inóspito e de pressões predatórias bastante elevadas.

Nesse período as primeiras ferramentas são criadas para cortar carne, segar plantas e trabalhar a madeira, onde alguns arqueólogos acreditam que isso tenha já se dado quando éramos *Homo Australopithecus*, ainda que haja muita discussão de que na verdade o primeiro artesão proto-humano fora o *Homo Habilis*. Provavelmente, o homem deva ter se utilizado de outros materiais perecíveis na tentativa do fabrico de sua primeira ferramenta, mas estas não chegaram até nossos dias e por conta disso são utilizados o seixo talhado dentre aqueles que constituem os primeiros registros decisivos para análise.



Fig. 1 - Homo Habilis – Reconstrução no Museu da Evolução Humana, Burgos, Escultura de Elisabeth Daynes (2010) baseada no KNM-ER 1813 crânio (Koobi Fora, Kenya, Data 1.9 Ma).



Fig 2 - Seixo talhado no período Olduvaiense – cerca de 2.0 milhões de anos.

Nesses primórdios, havia ocorrido uma grande mudança no clima global e amplas savanas e espaços abertos surgiram na África. Gradualmente fomos deslocando nosso habitat das árvores para esses campos abertos, que, no entanto, possuíam fontes de alimentação mais diversificadas.

Essas primeiras ferramentas do período Olduvaiense eram então talhadas no quartzo, quartzito, riolita, andesito, basalto e outras rochas vulcânicas e para isso certos grupos de hominídeos usavam um percutor, outra pedra dura pelo qual partiam lascas.

Estas primeiras ferramentas permitiram o corte e a utilização dos instrumentos em algumas poucas ações, dando condições a esse proto-humano de vir a desenvolver uma dieta onívora, que por sua vez ao longo dessa evolução levou a mudanças psico-sócio-somáticas que acreditamos tenha feito a grande diferença em sua marcha.

Assim esse período é marcado pelo surgimento da chamada cultura Olduvaiense, nome do local onde foram encontradas as primeiras ferramentas.

Além dos hominídeos que nos antecederam que criaram as primeiras ferramentas que se tem notícia, havia também outras espécies de hominídeo ambientando as savanas, o *Homo Paranthropus (Australopithecineos Robustos)*.

Este tinha por característica ser mais corpulento e mais forte que os *Homo Habilis*. Defendia-se melhor dos ataques e possuíam mandíbulas mais poderosas que nossos ancestrais com esmaltes de dentes mais grossos o que lhes permitiam comer sementes, raízes, cascas, insetos, pequenos animais e carniça. Eram no sentido estrito somático, mais adaptados ao ambiente.

Ainda que o surgimento das primeiras ferramentas pareça ter surgido com os próprios *Homo Australopithecus*, foi com o *Homo Habilis* que ela se desenvolveu de forma a permitir com que ele viesse a suprir sua carência de alimentos num ambiente com mais sementes, raízes, cascas, insetos e pequenos animais devido à redução das florestas e aumento das savanas.

Entretanto, as modificações criadas pelas ferramentas fazem emergir um novo modo de vida, pois a dieta onívora vai aos poucos promovendo uma maior aproximação entre esses primeiros homens, levando a uma maior organização, cooperação e interação intra-grupal. A maior proximidade o desenvolvimento de uma maior sensibilidade e inteligência aos poucos deve ter levado ao surgimento dos primeiros rudimentos de linguagem.

Em termos de modelagem arquetípica de sistemas identificamos o funcionamento do arquétipo sucesso para o bem sucedido, que diz que quanto mais o ser humano fazia usufruto de sua imaginação em surgimento para a invenção de suas ferramentas mais se revelava novas condições para sua utilização o que fez com que gradualmente, com a passagem do tempo, mudanças nos hábitos alimentares, modificação orgânicas e constatação do efeito de sua criatividade atuante, este aos poucos desenvolvesse a inteligência em distância, saindo da condição do O que é (*What is*) para o Poderia ser (*What could be*).

Do hominídeo bruto que vivia sob a égide estimulica fomos passando a ser um animal de realidades, animal sensível senciente, que aos poucos vai deixando para trás a ferramenta do hoje, a ferramenta problema, a ferramenta utilidade do período Olduvaiense e vai ao longo de milhares e milhares de anos ganhando a identidade de uma ferramenta arte, ferramenta identidade no período Acheuliano - uma ferramenta com uma nova faculdade que não existia em nenhum lugar sobre a terra; a transubstanciação de uma primeira invenção para uma outra.

Estaria o ser humano apto para fazer isso desde o primeiro momento ou foi necessária uma longa mancha de florescimento do imaginário para que as ferramentas saíssem de um patamar de utilidade e ganhasse um patamar de arte? Se foi esse o caso, é possível acompanhar tal evolução nas conformações que os próprios artefatos foram adquirindo com a passagem do tempo?

A marcha de um ser humano acuado e solitário nas suas dores até sua vida em grandes metrópoles se deu pelo desenvolvimento de um imaginário senciente capaz de recriar suas condições e pelo fazer-se reconhecer nessas criações. Talvez esse desenvolvimento de um ser de inteligência bruta e estimulica para um ser de inventividade senciente se deu por algo maior que uma inteligência que se aperfeiçoa segundo um sem-número de repetições. Houve algum escape, um ato não mais operativo e de repetição. Um voltar para dentro que é ao mesmo tempo humanamente espontâneo e aberto ao novo. Um instinto ou mesmo um movimento sensível para este novo em surgimento, senão no desencadear da nova ação, ao menos para percebê-la manifesta em algum momento.

#### **4 Atuação Inventiva no Palco do Real**

Nesse ponto necessitaremos introduzir um conceito que julgamos ser necessário para entendermos o desenvolvimento da ação criativa senciente.

Zubiri nos fala da Inteligência Senciente como mera atualização do real, ou seja, a atualidade do mundo inteligida na medida em que nos dirigimos para um transcendental aberto pela própria inteligência. E isso de fato é verdadeiro, uma vez que estamos em atualidade no mundo, onde nossa inteligência abre por assim dizer “campos” de realidade na medida em que aprendemos a realidade primordial de maneira senciente e passamos a investigá-la, inquiri-la e a formar juízos de valor sobre a mesma pela realidade aprendida e confirmada pelos nossos sentidos.

Entretanto julgamos que isso por si só não responde satisfatoriamente uma teoria da criatividade senciente - a atividade que cria - e tampouco podemos explicar satisfatoriamente a “evolução” das ferramentas encontradas nos sítios arqueológicos.

O homem está sempre em atualidade, mas ele também como que dinamiza esse real abrindo campos de realidade pela sua capacidade de originação. Daí toda a noção de ideia original, arte original, feito original, onde entendemos que a originação está na ação atuante, desencadeada por nós tendo ou não propósitos em vista, mas cujo efeito ou transformação em curso necessariamente nós iniciamos.

Jacob Levy Moreno, o criador do Teatro Espontâneo e do Psicodrama diz: “Enquanto o ato de viver é um elemento no nexos causal do processo de vida de uma pessoa real, o ato espontâneo criativo faz sua aparição na eventualidade daquele momento em que o nexos causal houver sido rompido ou eliminado. [...] Ao longo do processo de viver somos muito mais pacientes da ação do que seus agentes. É a diferença entre criatura e criador” (MORENO, p. 57-58).

Assim, os predecessores do Homo Sapiens passam a desenvolver o que denominaremos de ciclo atuante em que a vida gregária e o desenvolvimento da sensibilidade, da expansão emocional e afetiva criava o campo de realidade (campo de originação) para o desenvolvimento de uma autonomia criativa maior, conferindo graus de liberdade em relação ao ambiente e as pressões por adaptação. A adoção e disseminação das invenções fez total diferença e foi essencial para uma total diferenciação que ao fim permitiu a nossa sobrevivência, o que cria certa confusão interpretativa, pois via de regra achamos que a inteligência é um chamado para resolver questões prementes na urgência do aqui e agora. Isso de fato é verdade, se considerarmos um ser que age única e exclusivamente sob a égide de uma inteligência estimulada, entretanto a capacidade de desrealização e do ficcionar em realidade, ou seja, da criatividade proveniente um imaginário senciente permitiu que saíssemos de um ciclo adaptativo para um ciclo atuante, suportando mesmo o que chamaríamos de uma criatividade

senciente - base para o progresso significativo das ferramentas desde então, conforme é possível ver no sistema arquetípico abaixo proposto pelo autor deste ensaio:

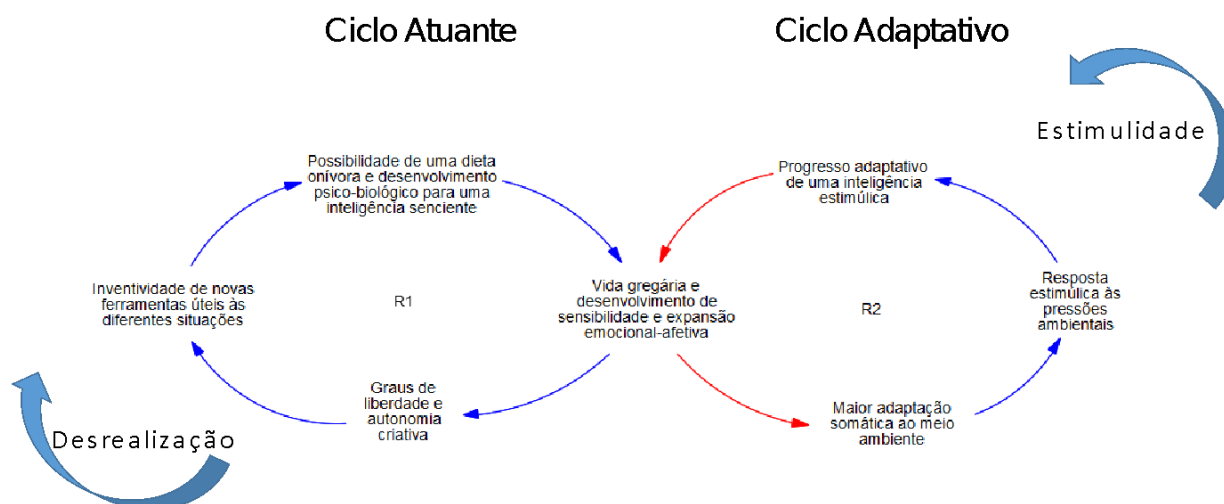


Fig. 3 Representação arquetípica da emergência da inteligência senciente pelo advento da inventividade Fonte: Proposição do Autor.

Na leitura de um arquétipo sistêmico temos padrões circulares representando a evolução dinâmica de um sistema. As setas azuis mostram relação de proporcionalidade direta, onde o aumento numa variável leva um aumento na variável seguinte. As setas vermelhas mostram uma relação de proporcionalidade inversa onde o aumento de uma variável leva ao decréscimo da variável seguinte, diminuindo a aceleração da evolução de um sistema.

O Ciclo R1 é o que chamaríamos de ciclo do bem-sucedido que, segundo nossa hipótese, mostra que a desrealização, permite a emancipação proveniente de um desenvolvimento de uma inteligência em distância que vai possibilitando um crescente de inventividade na medida em que aprendemos a viver uma vida gregária que suporta e acolhe as invenções úteis para o grupo. Esse espaço de compartilhamento imaginativo-inventivo foi o que chamamos de *Ágora Imaginativa* na referida obra *Fator Leonardo: Ação Criativa Primordial* e que os arqueólogos do imaginário julgaram essencial para o desenvolvimento de nossa espécie.

O ciclo R2 é um ciclo de adaptação no estrito senso em que a inteligência estimulada não cria espaços de originação de inventos na espécie e por isso ela segue dependendo da adaptação somática para fazer-se valer das pressões ambientais, conforme uma interpretação Darwiniana mais estrita. Nesse sentido, verificamos que as espécies de homínidos possuiriam



muito pouca autonomia criativa e graus de liberdade o que lhe confere baixa atuação. Isso, ocorre, pela não emergência de uma inteligência criativa senciente plena que desrealiza os desafios ambientais e os reformula por meio de inventos livres e criativos, fazendo com que a espécie possua pouca liberdade de atuação sobre as condições ambientais, necessitando assim contar com variações nos recursos corpóreos para sua sobrevivência.

Nossa hipótese é de que o ciclo R1 emerge no início da criação da cultura Olduvaiense, com as primeiras ferramentas desenvolvidas pelo homem e que R2 é o ciclo que explica o não florescimento das muitas outras espécies de homínídeos que viviam concomitantemente a nossa nas recém-surgidas savanas africanas.

No coração desse desenvolvimento a vida gregária que permitiu com que desenvolvêssemos uma inteligência sensível acolhida pela maior expansão emocional e afetiva na convivência em segurança dos grupos.

Os arqueólogos são unânimes em dizer que a vida gregária foi fundamental para o desenvolvimento da espécie humana.

Este seria por exemplo, o principal fator pelo qual outro grupo de homínídeos mais novo, os Neandertais (250.000 - 30.000 A.C.), não sobrevivesse as grandes mudanças ambientais provenientes de um breve período de glaciação por não terem uma capacidade de aprendizado tão desenvolvida como a nossa pela sociabilização. Os neandertais viviam mais isoladamente e por conta disso inventos e aprendizados tão necessários às mudanças na pequena era do gelo que se iniciara não puderam ser disseminados por toda sua espécie em tempo.

Assim, o surgimento gradual de um imaginário com perceptos, fictos, abstratos e conceitos foram essenciais para o surgimento da inventividade e essa para a mudança no *status vivendi*, que trouxeram profundas modificações nos nichos humanos. O ciclo R2 evolui até um determinado ponto dentro de uma probabilidade de sobrevivência e emergência das espécies conforme descrito por Bernard Lonergan, mas em determinado ponto o ciclo R1 passa a ser o determinante para a reinvenção das condições dos homínídeos primitivos e o desenvolvimento acelerado de nossa marcha até o momento atual.

Esse primeiro momento de fuga para o si mesmo vem acontecer há cerca de 2 milhões de anos quando o homem Olduvaiense passa a criar as primeiras ferramentas pontiagudas, cortantes, em que a base da ferramenta vai se tornando agradável às suas mãos, para o manuseio. Mas essa primeira ferramenta é o que poderíamos chamar de ferramenta utilidade ou ferramenta problema. Ela está muito mais inserida no universo do que os arqueólogos poderiam chamar de “O que é” (“*What is*”), algo voltado para a realidade concreta (ainda bastante estimulada) e que

parece mimetizar as presas de outros animais, ou ao menos a apreensão de sua realidade cortante.

Em termos de Inteligência Senciente esse “*What is*” pelo qual a inteligência é capaz de construir a ferramenta seria o equivalente ao que Xavier Zubiri denominou de “*seria*” - o distanciamento mesmo do real apreendido primordialmente e inteligido em distância para a atualização da mente para aquilo que está se dando 'em realidade'. É uma inteligência capaz de desrealizar o real e apreender esse real em imagem (percepto). Mas já seria o primeiro momento de irrealidade para o homem Olduvaiense, a capacidade de apreender na mente àquilo tudo que vira ao longo de um dia. Já não precisa do estímulo imediato para precisar pensar, já consegue carregar consigo àquilo tudo que lhe foi apreendido na realidade mesma e assim realizar “mimetizações criativas” de seu entorno, transmutando-as segundo uma deliberação própria, uma sua própria vontade atuante - e dessa forma passando a inventar.

Nesse momento, podemos dizer vai se estabelecendo nele o que chamamos na nossa obra “Fator Leonardo” de Instinto de Invenção, uma sensação presente de poder criar ou mimetizar ao seu modo, seguindo às condições materiais da natureza ao seu redor que conseguia perceber ao longo de um dia jornada.

Talvez nesse momento ele já conseguisse resolver pequenos enigmas: “Quem vem lá?” “Que é esse vulto?” “Que se passa a minha volta?”

Em suma, começa a imaginar as coisas que não estavam diretamente estimulando uma reação e assim passa a inteligir respostas novas sobre o mundo - vai perdendo animalidade e ganhando humanidade. Começa também a perceber-se diferente dos outros animais. Começa a perceber que é capaz de fazer coisas novas, de dar respostas novas sobre as “pressões ambientais”. Começa a se desligar de um “o que é” para um “poderia ser”.

Mais que isso, começa a fazer parte da sua vida o 'irreal, a capacidade de imaginar quando lhe aprouvesse coisas que ele tivera contato e que lhe causara vívida impressão. Passa, assim, a trazer imagens para sua mente quando quisesse, e principalmente nos momentos cruciais em que partia para construir e aperfeiçoar sua ferramenta.

Ainda não estaria totalmente consciente de que poderia mudar o rumo dos acontecimentos e de que possuía autonomia relativa em relação ao seu ambiente.

Esse modo de intelecção em distância ou imaginária remete ao que Thomas Kuhn considera como central na filosofia da ciência, o impulso para resolver enigmas conforme apresentado em seu *Estrutura das Revoluções Científicas*, mas que conforme veremos não responde plenamente como modo intelectual todo que venha a explanar nossa inventividade satisfatoriamente.

Entretanto, segundo o relato dos arqueólogos as pressões predatórias começam a declinar abrindo espaço para o que é conhecido como o período Acheuliano.

Esse ponto parece ser perdido pelos próprios pesquisadores que argumentam que “*I suggest that the human ability to imagine responses to pressures (material, perceived, existential, etc.), and to convert those imaginings into material items or actions, has become a major tool in human evolutionary success*”. (FUENTES, 2020, p. 14).

Ora, na sequência o que vemos é um período onde o que foi encontrado foram evidências dos primeiros traços do exercício da compaixão humana (*evidence of increased compassion*), que demonstra o paulatino surgimento do que Bernard Lonergan denomina como padrão dramático de experiência, o padrão central de pensamento, que rege o a construção de nossa identidade e a possibilidade de termos vínculos junto a outros seres humanos; o início da cooperação entre pais (*start cooperative parenting*), que podemos aferir como o momento em que aprendemos o sentimento do afeto e das emoções ternas que aprendemos com nossos pais na infância, também central no desenvolvimento da identidade do indivíduo, segundo as modernas teorias da psicologia humana; o surgimento da aprendizagem do aprendiz (*Apprentice Learning*), que mostra o quanto além de sermos inteligentes, passamos a valorizar a inteligência mesma como um bem, que a princípio era bastante tangível, pois lidava com as pressões e urgências de uma vida prática voltada para a sobrevivência, mas que aos poucos se abre para novas formas de manifestação, e ainda sim, não perde seu valor na sociedade, ao contrário, desde àquele tempo até os dias atuais só aumenta.

Concomitantemente, o ser humano aumenta o tamanho de seu corpo e consideravelmente de seu cérebro, mantendo traços de um ser primevo, mas transubstanciando essas primeiras características num cérebro tripartite, onde a emergência de um imaginário consciente permite com que expressemos e recebamos afeto, que venhamos a auferir realizações compartilhadas, compreensão mútua e maior domínio de nossa inteligência pela sensibilidade.

Não foi, portanto, com o aumento das rudezas do ambiente ou do medo o que ocasionou essa marcha inteligente. Foi conferindo o resultado juntos às novas realizações, foi celebrando a vida em comunidade, foi aprendendo a arbitrar as disputas, foi tendo cada vez mais domínio de si, ganhando aos poucos previdência, reconhecimento da ação conjunta, produzindo arte, e principalmente o paulatino reconhecimento de suas vitórias, segundo consideramos, pela afirmação dos resultados e alcance de uma sua própria inventividade.

Nessa fase do desenvolvimento das ferramentas pré-históricas gradualmente vemos o surgimento de um novo tipo de artefato o já mencionado Acheuliano, onde vai ficando mais evidente o surgimento de um novo princípio de inteligência: o poderia.

Se no princípio as ferramentas respondiam a um mundo de estimulidade, aos poucos vemo-nas se diversificando para os mais diferentes usos. A partir de uma forma *mater* ela vai sendo adaptada para novas tarefas, onde uma mesma pré-configuração vai sendo explorada e abrindo-se para um sem-número de novos caminhos, na qual ficou conhecida mesmo pelos arqueólogos por “canivete suíço pré-histórico”.

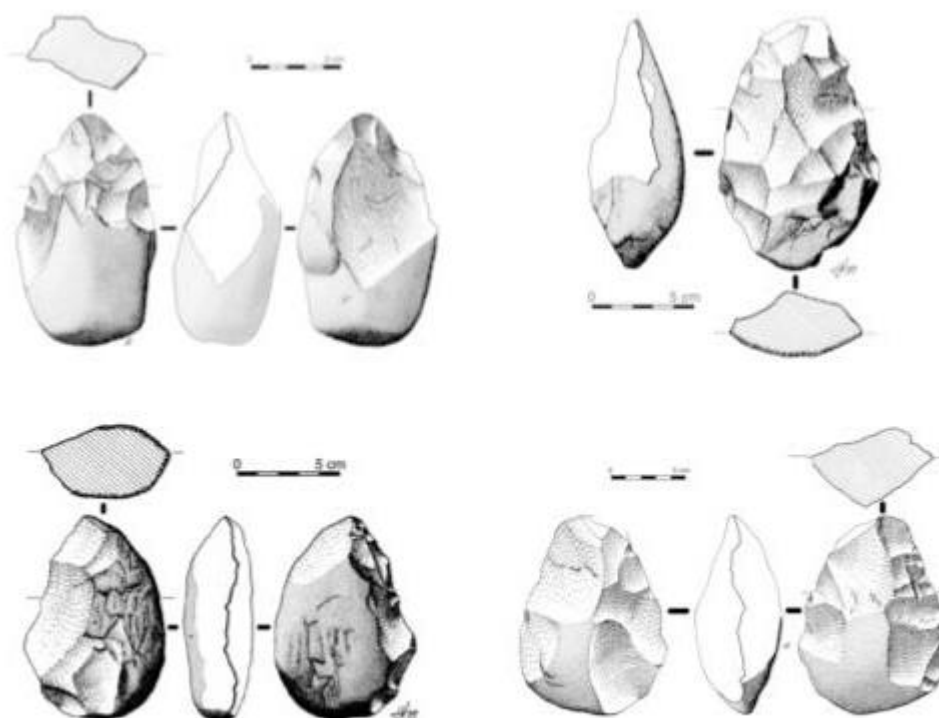


Fig. 4 e 5 – Exemplo de diversidade de Ferramentas de Mão do período Acheulense.

O “*What could be*” ou o “poderia” com sua capacidade de modificação da situação inicial, nos liberta dos grilhões Darwinistas, pois considera o ser humano agora atuante na sua realidade mesma, trazendo junto a sua presença a necessidade de sobrevivência, mas que em algum ponto se lança para uma própria transcendência, uma vez que o ser humano apreende e aprende novas dimensões do imaginário: imaginar, fantasiar, facultar, abstrair, conceituar e poetizar.

Aquilo que a princípio busca presumir a realidade através de indícios e suposições vai ganhando por assim dizer dinamismo na mente daquele que pensa. A raiz do grego a palavra possível (*δυνατόι*), àquilo que pode estar se passando em nossa realidade, vai buscando presumir a ação mesma em curso, inquirindo em distância aquilo que ainda não se confirmou, pequenos enigmas que surgem na ação cotidiana que transcorre e que no impele uma ação como

resposta, aos poucos, vai ganhando autonomia, como que uma segunda realização, uma possibilidade, algo que venho a ter posse e que toda vez que incito minha mente a fazer isso, me gera impressões sencientes de abertura, como uma antessala mesma para descobertas, uma tensão criativa que quando explorada revela novos possíveis, novas saídas, novas alternativas e novos cursos de ação a serem experimentados. Também um conforto, uma luz ante uma derrota de um dia inglório, a possibilidade de um vir a ser diferente, um ser recriado no palco da imaginação nascente, dando mesmo as condições para que nosso imaginário venha a realizar o drama humano em imagens, ficções que renovam o espírito, por vezes amedrontam, mas que em suma modificam o estado senciente essencial, gerando prontidão para mudanças.

Assim, talvez tenha sido a aurora dos tempos, à medida que o ser humano desenvolvia nova aptidão de desrealizar o mundo ao seu redor, viver intimamente o mundo em ficção e lançar luz para esse mundo por meio de inventos concretos. Ficção esta que poderiam e podem ser criadas quase que infinitamente por nós mesmos, onde o drama humano pode ser reencenado quantas vezes quisermos sob novas condições à luz de novas possibilidades mais condizentes às necessidades livremente criadas por um espírito atuante, mais que como drama em imaginação vai tecendo junto a isso um miríade de novas realizações, impossíveis mesmo de serem antecipadas todas, que vão do conforto almejado junto ao outro e o reconhecimento deste mesmo outro, a dissolução de intrigas, maneiras de se ter afeto - tudo oriundo de uma sede infundável por imaginar e realizar na concretude do real.

Assim, o drama humano vivido em ficção, em distância, segundo a terminologia de Zubiri, é o cerne mesmo gerador das possibilidades, da inventividade, da poesia e das realizações que transcendem o hoje.

Algumas dessas imagens se nos ocorrem de forma espontânea. Outras dirigidas conscientemente ou melhor dizendo sencientemente. Outras vem nos acudir na urgência do momento em que temos que dar uma resposta para o mais atual dos problemas, outras criadas pelo mero prazer de desfrutar. Outras são irrealizáveis, mas vem confortar nossos espíritos, abrindo-nos a possibilidade do livre poetizar. Outras são insondáveis e nos conduzem a meandros filosóficos e artísticos bastante excêntricos, mas necessários para termos novas luzes sobre a condição humana.

Nas bases sencientes do saber inteligência, contemplação, espanto e poesia não se dissociam. Atuam e atualizam-se juntas para se renovarem.

Como diz Aristóteles na Poética: “Em suma, devemos atribuir a presença do impossível à própria poesia, ou ao melhor para a situação, ou à opinião corrente”. (ARISTÓTELES, 2003)

É a essência mesma do “*What could be*”, o “poderia” que vai deixando de lado o peso dos perceptos ordinários e, no seu lugar, dando espaço para novas possibilidades e nova vida que emergem em nossa mente à medida que passamos a desejar diferentemente as coisas que o mundo contém - princípio mesmo da inventividade, como que se vivêssemos sempre um eterno retorno Nietzscheano de positividade, buscando a reafirmação da vida.



Fig. 6 - Exemplo de Ferramenta de mão biface lanceado



Fig. 7 - Exemplo de Ferramenta de mão biface período Micoquense

As distorções que as ferramentas gradualmente iam ganhando nos mostram que a fantasia ou o fantasiar em fictos (recriações livres das formas) iam gradualmente ganhando o campo do imaginário e reconfigurando as ferramentas sem uma finalidade definida, como se o

autor a estivessem trabalhando pelo simples exercício da fruição de um novo poderia sem utilidade imediatamente aprendida ou mesmo justificada, o que nos faz mesmo pensar que o impulso artístico talvez tenha se dado antes mesmo de nossa capacidade de abstrair e conceituar as coisas. Era um exercício sem utilidade específica, mas que parecia esgotar-se em si mesmo, um deixar vir e um deixar ir, um movimento que se perfaz sem alcançar seu fim, mas que em si mesmo gera deslocamento de finalidade, fruição, um próprio transcender dos fundamentos relacionados às possibilidades, mas que deveria instigar ao mesmo tempo que comprazer o autor.

Assim vão se dando a evolução dos chamados bifaces, ferramentas com variações muitas na forma de ser confeccionadas e variações de simetria, mas que intuímos parecer buscar algum tipo de perfeição em si mesma, algum tipo de revelação sobre até onde poderiam se desenvolver as capacidades do artesão.

Com o tempo vão se tornando esteticamente atraentes e exigindo cada vez mais maestria e refinamento de habilidades. Em determinado momento são utilizados percutos duros para se chegar a uma forma bruta pretendida e percutos moles para se chegar no esmero das arestas denticuladas ou festoadas que era então obtido com chifres. Essas ferramentas são associadas às últimas fases do *Acheulense* como os chamados Micoquense e Musteriense.

Zubiri nos fala que a desrealização das coisas reais funciona como princípio de inteligibilidade em distância, num irreal que ele chama de “seria”, uma inteligibilidade em distância sobre algo que se dá em realidade.

Entendemos que a inteligibilidade em sua dimensão atuante criativa também envolverá outros momentos, que podem ser apreendidos pelo livre desenvolvimento das ferramentas do meio para o final do período *Acheulense*.

Esse incluiu o já acima mencionado “poderia”, com as variações das ferramentas visando a adequação para outros fins gerando como que novas versões da mesma aplicadas a diferentes contextos.

Mas além disso é possível identificar a emergência artística que não mais busca a finalidade anterior e parece como que definir um novo campo de realidade cuja finalidade vai aparecendo com o aperfeiçoamento das formas do próprio artefato. Vemos o surgimento do *status nascendi* da criação artística, indefinida que parte de um novo fruir e que dissolve “formas” já conhecidas em formas novas, esteticamente atraentes, sem finalidade objetiva destacável, e que nos parece revelar o valor do movimento espontâneo artístico em si mesmo como uma espécie de antessala para a descoberta. Esse movimento só poderia ser feito pela deliberação atuante de um ficto, uma capacidade de deliberadamente fantasiar o mundo de

forma muito diversa, transubstanciando significativamente objetos da realidade, inclusive àqueles que para o homem da aurora dos tempos julgava ser o mais significativo entre todos os artefatos.

Além do princípio de inventividade de atuação que ia dando graus maior de inteligência em distância do real, fundamento mesmo de uma criatividade senciente, nossa espécie em algum momento dessa marcha se dá conta de que é capaz de facultar sobre os artefatos, uma vez que uma ferramenta de utilidade gradualmente vai ganhando a faculdade de objeto identitário, objeto de estima ou arte. Algo que num primeiro momento tinha um significado para ele pela sua própria inventividade decorrente de uma inteligir em distância, do que estamos chamando de atuação de um imaginário senciente ganha outro significado e perde mesmo as características primeiras.

## **5 O enigma da ferramenta de mão**

Talvez essa hipótese viesse a explicar o chamado Enigma da Ferramenta de Mão (*The Handaxe Enigma*), que desafia especialistas que estudam os sítios arqueológicos e não possuem uma explicação satisfatória para o fato de que quantidades muito grandes de artefatos terem sido encontrados sem nenhuma utilização prática e que no final desse período o homem primevo se especializou em desenvolver, sem qualquer utilidade prática, sem que contivesse nenhuma característica de corte.

Além disso, essas ferramentas passaram a ter em seu progresso uma insistente configuração de formas etéreas, formas universais, tais como a elipse perfeita e o círculo, nos dando indícios de que no final do período *Acheulense*, na fase tardia do *Homo Erectus*, esse já conseguia pensar em termos abstratos e conceituais, que são as formas puras mesmas que essas formas eternas se afiguram.





Fig. 8 - Exemplo de Ferramenta de mão biface em forma de elipse do período tardio  
*Acheulense*



Fig. 9 - Exemplo de Ferramenta de mão biface em forma ovóide do período tardio *Acheulense*

Nesse ponto teríamos mais dois princípios de inteligibilidade senciente, o abstrairia e o conceituaria que poderiam ser discutidos como necessários para a realização dos artefatos nos períodos tardios da cultura *Acheulense*.

Assim, acreditamos que boa parte dos cientistas ainda buscam explicações lastreadas na teoria evolutiva, mas como vimos os artefatos indicam outra trajetória e o chamado Enigma do Machado de Mão têm indicado isso.

As discussões sobre esse enigma têm ficado circunscrita sobre o significado dos Machados de Mão sem utilidade prática, e não na marcha que levou ao desenvolvimento de uma emancipação inventiva do ser humano até o refinamento da mesma a ponto de uma espécie de transcendência de sua utilidade inicial, passando a ser uma outra coisa nas mãos dos artesãos do paleolítico. O que estamos trazendo é que a discussão deva se centrar em como se deu essa

marcha de desenvolvimento de um próprio imaginário atuante, e como isso nos tornou únicos em relação a outras espécies.

Assim passaríamos a entender a marcha do desenvolvimento de nossa espécie não como uma questão única e exclusivamente de sobrevivência, mas de emergência do domínio inventivo.

Assim, como uma proposta mais abrangente estabeleceríamos como princípios de uma inteligência em distância ou de um imaginário senciente além do o seria e o poderia, o fantasiaria, facultaria, abstrairia, conceituaria e poetizaria - este último estando para além do espaço desse ensaio para uma tentativa de elucidar a sua gênese.

Esses princípios de atuação de um imaginário senciente, que dinamizam a invenção e explicam a dinâmica inventiva pelo trânsito continuado entre esses princípios e por assim dizer a mobilização do campo do real, são explicações mais satisfatórias que o apego do que chamaríamos de uma inteligência voltada à sobrevivência e manutenção da espécie, pois esta não têm como explicar a nossa própria capacidade de transcender e vivermos pela abertura que os inventos criados e confeccionados por nós mesmos trazem para nossas vidas.

Mas dentro de uma perspectiva dinâmica existiria a já mencionada atuação senciente, que pode carregar certo grau de originação pelo indivíduo que cria segundo uma impelência própria, estabelecendo uma sua dinâmica no mundo ao levar traços de sua presença realizadora que podemos depreender justamente pelo ímpeto ou resposta original, como um movimento de contra fluxo àquele de impelência - um transcender dos limites estabelecidos anteriormente junto à todas as condicionantes, que se assim não fosse, poderiam ser consideradas como ponto final definidor e conformador de nossa natureza à luz de nossas vicissitudes. Mas se assim fosse não haveria invenção, originação e modificação do *status quo*.

Assim, advogamos que em certo sentido o ser humano também conforma a realidade a uma sua própria busca dentro de limites concretos do real, dentro de relativa autonomia, mas fundando mesmo uma nova dinâmica que leva a uma ação inventiva original - original, pois que se inicia em contrafluxo pelo indivíduo que atua.

Se confirmarmos essa tese, poderíamos mesmo tentar estabelecer que parte do nosso impulso que leva a ação inventiva advém do que poderíamos chamar de necessidade de atuação, nos revelando que uma ausência de traços de inventividade ante o real é no fundo uma contrição da atuação, um não saber ou não poder jogar o jogo da criação (*role creating*), um “não estar” na realidade dramática em atuação criativa, que poderíamos mesmo chamar de um não se colocar no campo - seja esse colocar atuado por uma ação lúdica, fabril, poética, artística, afetiva ou imaginativa. A diferença da mente que se ocupa em inteligir em atualização aos

desdobramentos do mundo em realidade para este nosso caso apresentado, é que aqui o indivíduo se ausenta de trazer o seu poderia (*What could be*) que levaria a uma modificação do status do próprio campo vivido, colocando-o por assim dizer em novo movimento (*hacia*).

A inteligência desrealiza o mundo, dinamiza-o em ficção e recria-o em atuação inventiva.

### **Referências:**

ARISTÓTELES. *Arte Poética*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2003.

LONERGAN, B. *Insight – Um Estudo do Conhecimento Humano*. 1ª ed. São Paulo: Ed. É Realizações, 2010.

FERNANDES, M. *Fator Leonardo. Ação criativa mais primordial*. 1ª ed. Curitiba: Ed. Ideário, 2019.

FUENTES, A. The Evolution of Human Imagination. In: ABRAHAM, A. *The Cambridge Handbook of the Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

MORENO, J. *Psicodrama*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1997.

ZUBIRI, X. *Inteligência e Realidade*. 1ª ed. São Paulo: Ed. É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. *Inteligência e Logos*. 1ª ed. São Paulo: Ed. É Realizações, 2011.

## O tipo próprio de unidade entre Deus “e” o ser humano em Xavier Zubiri

*The very kind of unity between God “and” human being in Xavier Zubiri*

*Marcos Vieira das Neves\**

**RESUMO:** Para Zubiri, o “e” da questão sobre o problema de Deus “e” o ser humano não tem caráter copulativo, mas sim implicativo, ou seja, em sua entrega intelectual o ser humano descobre que seu ser é formal e constitutivamente experiência de Deus: uma experiência tensiva. Deus dando-se como experiência é um momento eminentemente ativo; ele se dá em experiência. Porém, da parte humana, a experiência do ser humano não é no mesmo sentido que a divina. Isso porque, da parte de Deus, ele é dando-se a si mesmo como experiência ao ser humano e, para este, é suficiente “o estar” experienciando o que Deus lhe dá. O ser humano é experiência de Deus no sentido de experienciação da realidade “doante” de Deus como Absoluto. Sendo assim, esta comunicação visa apresentar essa noção de Zubiri, por meio da análise do capítulo terceiro da obra *El hombre y Dios*; o caráter tensivo dessa experiência consiste no último e radical transcurso da religação para quem admite (e entre ele estamos todos) a realidade de Deus. O ser humano é uma experimentação do Absoluto que se desenvolve individual, social e historicamente. Uma experimentação do absoluto em Deus como formal e constitutiva do “eu”, ou seja, a unidade entre doação e experienciação. Para nosso autor basco, é justamente essa tensão teológica consiste concretamente na unidade entre Deus e o ser humano; meu ser absoluto é, portanto, de caráter tensivo. Essa análise de Zubiri se torna tão relevante e atual justamente por mostrar que, tal tensão revela que o “eu”, enquanto “eu”, é formalmente em e por Deus por sua presença formal e constitutiva em mim como realidade pessoal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Deus; ser humano; liturgia; Zubiri.

**ABSTRACT:** According to Zubiri, “and” in the philosophical questioning on God “and” human being’s has no copulative character, but an implicative one; it means, in his intellectual offering human being realizes that his own being is formally and constitutively an experience of God: a tensive experience. God, giving himself as experience, is an eminently active moment; he gives himself in experience. But, from human part, the experience is not in the same sense. Because, from divine part, he is giving himself as experience to human being, and for the human part it is enough “to be” (estar) experiencing what God gives to him. Human being is an experience of God in the sense of “experienciation” of God’s self-giving reality as Absolute. So that, this research intends to present this Zubiri’s notion analyzing the third chapter of the book *El hombre y Dios*; the tensive character of this experience consists in the last and radical passing of the relegation to those who accept (and we all are among them) God’s reality. Human being is an experimentation of the Absolute that develops individually, socially, and historically. An experimentation of the Absolute in God as formal and constitutive of “myself”, it means, the unity between self-giving and experienciation. To our Basque author this theological tension consists precisely in the unity between God and human being; therefore “my” absolute being is of tensive character. This Zubiri’s analyze is relevant and actual especially for showing that the tension reveals “me” as “myself” and is formally in and by God, for his formal and constitutive presence in me as personal reality.

---

\* Mestre em Teologia, PUC-SP. E-mail: [pemarcosneves@gmail.com](mailto:pemarcosneves@gmail.com)

**KEYWORDS:** God; human being; liturgy; Zubiri.

## 1 Introdução

Se faz necessário, para investigar a unidade de Deus e do ser humano, trazer presente que para Zubiri o ser humano está religado ao poder do real em uma experiência manifestava da realidade neste poder. E tal poder, é em cada coisa mais que sua particular realidade. O que faz com que esteja fundado em uma realidade fundante. Tal realidade determina o meu “Eu” (ZUBIRI, 2019, p. 198-199) com relativamente absoluto sendo que ela é realidade fundante, é realidade absolutamente absoluta, ou seja, é Deus. E por este poder do real estar vinculado em e pelas coisas reais, Deus está “na” realidade constituindo-as como reais. Isso é o que Zubiri chama de transcendência de Deus – não Deus além das coisas, mas sim “nas” coisas (ZUBIRI, 2012b, p. 567).

Para Zubiri, quando essa questão da transcendência se refere a realidade absolutamente absoluta no ser humano (um animal de realidades), essa transcendência é uma presença constituinte em religação. E sendo a religação, segundo Zubiri, experiência, procede que a presença de Deus na constituição do “Eu” pessoal é questão de experiência. Sendo assim, visto desta forma, o ser humano é experiência de Deus (ZUBIRI, 2012b, p. 567-568).

Aqui, em matéria de introdução, duas coisas são importantes a serem consideradas antes de vermos propriamente a unidade de Deus “e” o homem. A primeira é que Deus como experiência é Deus dando de si formalmente a uma pessoa, e não dando de si a uma realidade qualquer para produzi-la em alguma maneira (para fundá-la). Esse dar de si de Deus tem uma estrutura metafísica e teologal muito peculiar: não é um dar qualquer, é doação. A categoria de dom, de doação em Zubiri é extremamente rica. Doação, Dom de Deus, de si mesmo, é a raiz do “Eu”, “aquilo em virtude do qual o homem é pessoa, a saber, sua inteligência” (ZUBIRI, 2012b, p. 568). Assim, para Zubiri, esta atualidade de Deus na inteligência é justamente sua verdade real. E como ele próprio resume: “A doação de Deus é Deus como realidade absolutamente absoluta, dando-se como experiência de seu caráter absoluto “em” forma de verdade real” (ZUBIRI, 2012b, p. 568).

A segunda, é que do lado do ser humano, este ser humano não só tem experiência de Deus, mas também “é” uma experiência de Deus. Compreendamos bem, não é que o ser humano tem experiência de Deus, é que é formalmente em tanto que pessoa que faz seu “Eu”, experiência de Deus como utilidade, como possibilitação e como impelência. Desde modo, para Zubiri, o ser humano é, na sua religação, a experiência do absoluto. E tal experiência é justamente a experiência de Deus (ZUBIRI, 2012b, p. 568).

Passemos agora, propriamente dito, a questão da unidade entre Deus e o ser humano. Visto que o objetivo aqui é justamente identificar qual é a unidade destes dois momentos experienciais: de Deus dando-se em experiência, e do ser humano experienciado a Deus.

## **2 O caráter comum da unidade de Deus “e” do ser humano**

Zubiri afirma que o conceito de doação, de dom, é fundamental para entender essa unidade. Para ele, do lado de Deus (doação constituinte a pessoa humana), é uma doação constituinte a pessoa humana, a seu “Eu”. É uma doação real de realidade a realidade do ser humano para que este seja “Eu” – é uma doação na medida em que esta realidade substantiva do homem faz seu “Eu”. Já do lado do homem, para Zubiri, essa unidade é uma experiência manifestativa da realidade, enquanto momento e ato, pelo qual se afirma como realidade relativamente absoluta no sentido do real (ZUBIRI, 2012b, p. 569).

Tal afirmação, elaborada na investigação de Zubiri apresenta desdobramentos que aprofundam tal investigação. Um destes é que o ser humano pode tanto ter experiência do absoluto e ser relativamente absoluto, quanto, em alguma forma, estar constituído pela doação de Deus. A única coisa aqui é que esta doação concerne a Deus e ao ser humano em tanto que realidade. Por isso que Zubiri vai falar que se trata da funcionalidade do real em tanto que real. Porque, o ser humano faz seu “Eu” com Deus que está presente formalmente nele, fazendo o seu “Eu”. E é por este motivo que Zubiri vê que a essência da causalidade, na unidade entre o ser humano e Deus, se trata de uma estrita causalidade – de uma causalidade formalmente constituinte e não meramente produtora. Seria o que ele chama de constituição formal (ZUBIRI, 2012b, p. 569-570).

Para nosso autor basco, a funcionalidade da minha realidade em sua constituição formal em tanto que “Eu” é justamente onde está a funcionalidade casual. A funcionalidade do real em tanto que real concerne as coisas, e neste caso se trata do ser humano, por isso, tal funcionalidade tem também um caráter bem específico. “É a funcionalidade do real em tanto que real, em tanto que Deus é pessoa absoluta e em tanto que o homem é pessoa relativa, cujo ato relativo e formal é ser “Eu” (ZUBIRI, 2012b, p. 570). Logo, segundo Zubiri, a unidade de Deus “e” o ser humano é uma unidade casual, porém, de uma causalidade pessoal.

## **3 O tipo próprio de unidade**

Investigando a fundo esta questão da unidade entre Deus e o ser humano em Zubiri, vemos que, mesmo falando em “unidade” – unidade de causalidade pessoal – se mantem a distinção entre Deus e o ser humano. Por mais que seja pessoal essa causalidade, o ser humano não é Deus e tampouco Deus é um “Eu” que poderia não existir. Para Zubiri isso é muito claro,

esta unidade mantem a distinção rigorosa de Deus e do ser humano como realidades pessoais. No entanto, para nosso autor basco, essa distinção não é o mesmo que separação. Para ele as pessoas nas suas relações humanas se encontram implicadas, umas às outras – é uma estrutura de implicação. E isto é muito mais verdadeiro quando se trata da pessoa divina (ZUBIRI, 2012b, p. 572).

Para Zubiri a distinção entre Deus e o ser humano enquanto pessoas, é algo inteiramente distinto. Para ele é uma presença formal de Deus na pessoa como constituindo-a a ela em doação de si próprio. O ser humano é constituído formalmente em Deus pela doação de Deus (ZUBIRI, 2015, p. 434). Porém, Deus é Deus e não tem necessidade de estar constituindo nenhuma personalidade de nenhum ente fundado Nele. No entanto, o ser humano não seria ser humano se formalmente não estivesse fundado na realidade formal de Deus presente nele e constituindo-o como é, no seu próprio eu (ZUBIRI, 2012b, p. 572).

Em outras palavras é dizer que, no pensamento de Zubiri, Deus não necessita dos homens para ser pessoa, mas os homens sim, necessitam de Deus para ser pessoa. O ser humano, em tanto que ser humano, no que é próprio seu, não é formalmente o que é senão em Deus e por Deus, e por sua presença formal e constitutiva nele como realidade pessoal (ZUBIRI, 2012b, p. 572). Deus é o que é sem a necessidade do ser humano, porém a recíproca não é verdadeira. O ser humano necessita de Deus para ser o que é no que é próprio de seu.

Outro ponto destacado por nosso autor basco é que o ser humano não é Deus. E ele destaca isso, justamente, para fundamentar sua teoria de que o ser humano está em Deus, portanto não poderia ser Deus. O Ser humano não ser Deus, segundo o pensamento de Zubiri, não é o mesmo que dizer que um cachorro não é um gato, ou que uma borboleta não é um passarinho. Esse “não” é precisamente um dos momentos intrínsecos e formais de constituição do ser humano. Esse não ser Deus é uma maneira formal de estar em Deus – é um momento ativo. Esse não é precisamente a doação de sua realidade para o ser humano ser um Eu que não seja Deus. Sem Deus o ser humano não seria o que é, um ser absoluto. O não ser Deus faz com que caiamos em alguma forma de panteísmo (ZUBIRI, 2012b, p. 573).

O ser humano é o que é em Deus, porém não é Deus. Ser humano e Deus estão implicados, por isso a unidade de Deus e do ser humano é tensão – tensão interpessoal. Tensão – palavra empregada por Zubiri no seu sentido metafísico – é justamente a constituição formal do ser humano. Deus, realidade absoluta, está formalmente na realidade do ser humano fazendo com que tal realidade seja o que no próprio de seu na realidade divina, sem ser a realidade divina. E é justamente nesta unidade em que consiste o caráter experiencial do “e”.

#### **4 A unidade experiencial**

Partindo do que já foi anteriormente dito, cabe perguntarmos em que consiste a unidade experiencial pela qual Deus se dá ao ser humano em experiência como realidade absoluta, constituindo-o em sua realidade relativamente absoluta. Pois bem, A tensidade é a experiência do homem como experiência de Deus. Sendo que a experiência de Deus é última e radicalmente experiência desta tensão. Segundo Zubiri, Deus, dando-se como experiência, é um momento ativo por parte de Deus. No entanto, no caso do ser humano, o que chamamos de experiência do ser humano, não é experiência no mesmo sentido que em Deus. Por parte de Deus, Deus é Deus dando-se a si mesmo como experiência ao ser humano. Já para o ser humano, é suficiente o estar experienciando o que Deus lhe dá (ZUBIRI, 2012b, p. 575).

Aqui compreendemos por que Zubiri afirma que o ser humano é experiência de Deus. O ser humano é experiência de Deus no sentido de experiência da realidade doada de Deus como absoluto. É uma experiência do absoluto. E, portanto, como experiência do absoluto em Deus, como constitutivo formal do Eu, é uma doação, é uma unidade entre doação e experiência. A unidade e tensão teologal está contida justamente nesta unidade – o ser humano é Deus tensivamente, isto é, finitamente (ZUBIRI, 2012b, p. 575-576). Uma pessoa humana é constitutivamente tensora e, por conseguinte, experiência de algo que Deus lhe dá, que é a doação de seu ser absoluto, da realidade absoluta de Deus dada ao ser humano para que seja absoluto relativo (ZUBIRI, 2012b, p. 583).

#### **5 Tensão e religação**

Para Zubiri, o ser humano sendo realidade substantiva, faz seu ser absoluto em religação. E sendo o ser humano uma experiência tensiva de Deus, esta religação e esta unidade que possui caráter tensivo – tensão – são a mesma coisa.

Zubiri investiga o pensamento de que, na religação do ser humano ao poder do real, o ser humano está formalmente apoiado em Deus, que está transcendente nas coisas. No entanto, o ser humano também está, “apoiado”, fundado em Deus. A religação é constituinte do ser humano como “Eu” em Deus. Lembrando que para Zubiri o poder do real se apoia em um Deus transcendente nas coisas. Este “apoio” é uma tensão, por isso, em tal tensão, consiste a essência da religação (ZUBIRI, 2012b, p. 583).

É importante observar que na religação, tal como apresentada por Zubiri, existe uma dominação do poder do real em relação ao ser humano que faz seu Eu com esse poder do real. Porém, do ponto de vista de Deus, essa dominância tem um caráter preciso: é o caráter pré-tensor de Deus. E do ponto de vista do ser humano, que precisa do apoio na realidade para fazer



o seu Eu, é a tensão com que o ser humano se precisamente nessa estrutura pré-tensora, que é a realidade absolutamente absoluta, transcendente nas coisas, e de uma maneira especial e pessoal, em cada um dos seres humanos (ZUBIRI, 2012b, p. 584).

A partir do supracitado, fica claro que a essência da religião é precisamente a tensão teologal entre o ser humano e Deus. A inquietude é a expressão humana e vivida da unidade tensiva entre o ser humano e Deus. A inquietude tensiva da constituição do Eu é a forma concreta como o ser humano se encontra em seu ser, que é o Eu religado a realidade relativamente absoluta. O ser humano está inquieto porque seu Eu consiste formalmente em uma tensão, em uma tensidade com Deus (ZUBIRI, 2012b, p. 584).

## **6 Considerações finais**

Importante considerar que Zubiri compreende por dimensão teologal do ser humano uma dimensão do ser mesmo do ser humano que dá (doação) a Deus. Não é um conceito que expressa algo teológico, mas outra coisa. O ser humano vai a Deus e o encontra fazendo-se pessoa. E é neste fazer-se onde se encontra a dimensão teologal do ser humano.

A religião define o que é o ser humano e como este se faz pessoa. O ser humano é o que é, se faz pessoa, religado seu ser mesmo ao poder do real em tanto que real, como último possibilitante e impelente. Na religião o ser humano se encontra lançado ao fundamento da própria religião – é a marcha do ser humano á Deus (ZUBIRI, 2012b, p.586). Na sua religião pessoal, o ser humano tem uma vontade de verdade real, isto é, de assentar, de uma ou de outra maneira, o seu ser, ainda que seja em si mesmo, como é o caso dos ateus. O ser humano tem forçosamente esta vontade de verdade real.

A vontade de verdade real se desenrola em um ato que tem dois aspectos. Por um lado, “inteligir”, de alguma maneira, o caráter de tal fundamento – intelecção da realidade absolutamente absoluta de Deus. E por outro lado, ter um “acesso” a ela em uma forma precisa, apoiando essa realidade pessoal. Essa apropriação constitui uma entrega da realidade pessoal de Deus, porém em tanto que verdadeira. É justamente a fé. É o conceito da entrega intelectual a Deus como vontade de verdade (ZUBIRI, 2012b, p. 586).

Por fim, chegamos então no problema de Deus “e” o ser humano. É Justamente este “e” que nos abre todo um campo de investigações e descobertas. Este “e” não tem caráter copulativo, mas sim implicativo. Em sua entrega intelectual, o ser humano descobre que seu ser é formal e constitutivamente experiência de Deus. Ser pessoa humana é uma maneira de ser experiência de Deus – experiência tensiva. Uma experiência que se desdobra individual, social e historicamente. Ser humano é uma maneira finita de ser Deus. Nesse Eu de caráter tensivo, é

no que consiste o último e radical transcurso da religação para o que admite (e entre esses estamos todos) a realidade de Deus (ZUBIRI, 2012b, p. 586).

Deste modo podemos dizer que para Zubiri os três conceitos que expressam três momentos de um só fenômeno, de uma só estrutura, cuja unidade intrínseca e formal constitui a dimensão teologal do ser humano, do ser humano como constituição do ato no qual se afirma como relativamente absoluto no seio da realidade, a saber, seu Eu, são: a religação ao poder do real, a entrega intelectual a Deus em vontade de verdade, e a experiência tensiva de Deus (ZUBIRI, 2012b, p.567-587).

### **Referências:**

ZUBIRI, Xavier. *El Hombre y Dios*. 2ª Edición (1ª reimpresión, 2017). Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2012b.

ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza Historia Dios*. 14ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri. 2015b.

ZUBIRI, Xavier. *Reflexiones Filosóficas Sobre Algunos Problemas de Teología*. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri. 2019.

## **A categoria *práxis*, segundo X. Zubiri, e a Teologia latino-americana da Libertação**

*The category praxis, according to X. Zubiri, and  
the Latin-American Theology of Liberation*

*Matheus da Silva Bernardes\**

**RESUMO:** Xavier Zubiri, filósofo espanhol contemporâneo, se dedicou ao estudo do ato de inteligência pelo qual o ser humano se relaciona com as coisas do mundo. De fato, não há outra possibilidade para o ser humano que estar no mundo, estar entre as coisas do mundo. A tradição filosófica do Ocidente se dedicou amplamente ao estudo do pensamento, contudo não deu devida atenção à inteligência. Trata-se do ato direto, imediato e unitário que conduz à apreensão da realidade, ao logos, à razão e ao pensamento. A atividade intelectual, portanto, não se restringe a uma interpretação ou significação do que é dado ao ser humano, mas trata-se, em primeiro lugar, do ato, propriamente humano, de apreender a realidade. Nesse sentido, não há por que falar de uma separação entre teoria e *práxis*, ou mais precisamente, entre *práxis* e teoria. A teoria se apresenta como um momento da *práxis* (um momento de) e não somente como um momento independente e separado (um momento). A compreensão da dinâmica entre *práxis* e teoria está na base do desenvolvimento teológico próprio da América Latina: a Teologia da Libertação. Em 2021, essa Teologia completa 50 anos – Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano, publicou, em 1971, o livro “Teologia da Libertação: perspectivas”, o que é considerado como o marco inicial desse desenvolvimento teológico próprio. São cinquenta anos de uma história marcada pela riqueza da vida eclesial, sobretudo nas comunidades de base, e pelos primeiros frutos da Teologia da Libertação. Entretanto, nos anos oitenta as suspeitas romanas em relação à Teologia da Libertação trouxeram grandes dificuldades, quando não um esfriamento; a razão principal que conduziu a autoridade eclesiástica à desconfiança teria sido o uso das categorias filosóficas e sociológicas do Marxismo, entre as quais estava a *práxis*. Muitas teólogas e muitos teólogos se empenharam em provar que essas categorias eram somente uma ajuda para o trabalho da Teologia. Não obstante, em El Salvador dois teólogos espanhóis, porém radicados há anos na América Latina, usaram a noção zubiriana de *práxis* para seu trabalho teológico: Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino – ainda que também tenham lançado mão de categorias marxistas. O centro da Teologia latino-americana da Libertação é o Reino de Deus, isto é, Deus em sua transcendência que irrompe na história humana e produz salvação e libertação. O objetivo deste trabalho é revisitar a noção zubiriana de *práxis* e como ela é decisiva para o desenvolvimento teológico hodierno.

**PALAVRAS-CHAVE:** *práxis*; *práxis* libertadora; Teologia da Libertação; X. Zubiri

---

\* Presbítero da Arquidiocese de Campinas/ SP e professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas. Graduado em Teologia pela PUC-Chile (2006), mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (2008), especialista em Teologia Pastoral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (2018). Atualmente, doutorando em Teologia Sistemática pela FAJE e membro dos grupos de pesquisa Teologia e Pastoral da FAJE e Teologia Litúrgica e Inteligência Senciente da PUC-SP, grupo que mantém parceria com a *Fundación Xavier Zubiri* de Madri/ Espanha. Autor de artigos sobre Teologia Sistemática e Pastoral, publicados em revistas e periódicos especializados; organizador do livro *Xavier Zubiri: Interfaces* publicado pela Editora Ideias & Letras (2020). E-mail: [matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br](mailto:matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br).

**ABSTRACT:** Xavier Zubiri, Spanish contemporary Philosopher, struggled himself to the study of the act of intellection by which human being is in relation to the things of the world. In fact, there is no other possibility to human being except being in the world, being among the things of the world. The philosophical tradition of Occident has dedicated itself to the study of thought however, did not pay attention to intellection. It is a direct, immediate and unitarian act that leads to the apprehension of reality, to logos, to reasoning and to thought. Therefore, the intellectual activity is not restricted to an interpretation or signification of what is given to human being, but it is in first place the very human act of apprehension of reality. In this sense, there is no division between theory and *praxis*, or more precisely, between *praxis* and theory. Theory is a moment of *praxis* (a moment of) and not only an independent and separate moment (a moment). The understanding of the dynamic between *praxis* and theory lays beneath the own theological development of Latin America: The Theology of Liberation. In 2021, this Theology completes fifty years – Gustavo Gutiérrez, Peruvian theologian, published in 1971 the book “Theology of Liberation”, what is considered as the beginning of this very theological development. Those fifty years were sealed by the richness of ecclesial life, especially in the basis communities, and by the first fruits of the Theology of Liberation. Nonetheless, during the eighties the suspicions of the Roman authorities towards the Theology of Liberation brought many difficulties, if not its cooling; the main reason that guided to ecclesiastical leaders to this mistrust would have been the use of Marxist philosophical and sociological categories, among which *praxis*. Many theologians struggled to show that was only some help to the theological work. However, in El Salvador two Spanish theologians – but living in Latin America for many years – used the zubirian notion of *praxis* to do Theology: Ignacio Ellacuría and Jon Sobrino, even using Marxist categories, too. The center of the Latin-American Theology of Liberation is the Kingdom of God, it means, God in his transcendence breaks through in the human history and promotes salvation and liberation. The main objective of this research is a revisitation to zubirian notion of *praxis* and how it is crucial to actual theological work.

**KEYWORDS:** praxis; liberating praxis; Theology of Liberation; X. Zubiri

## 1 Introdução

Anos depois da publicação de *Teología de la liberación – Perspectivas*, G. Gutiérrez indicou que a grande novidade da Teologia latino-americana da Libertação consiste em seu *método teológico* e a *perspectiva do pobre* (GUTIÉRREZ, 1982, p. 257). Por ora, deixaremos de lado a *perspectiva do pobre*, e nos concentraremos no *método*, ou melhor, no primado da *práxis* que o constitui. Ainda, segundo o próprio teólogo peruano, a *práxis* é o “ato primeiro”, enquanto a *teoria* – também a teoria teológica – é “ato segundo” (GUTIÉRREZ, 1982, p. 257-258).

Como já se mencionou anteriormente, essa concepção de *práxis* está intimamente vinculada ao pensamento de M. Bondel, que destaca o primado da ação sobre o pensamento; inclusive, o pensamento chega a ser excluído de seu conceito de ação. Por outro lado, *práxis* tão decisiva para a Teologia da Libertação também recebe influências do Marxismo, que não

só contrapõe *práxis* e *teoria*, mas entende aquele como “atividade produtiva e transformadora do mundo, e atendia sobretudo suas dimensões sociais e políticas” (GONZÁLEZ, 1999, p. 76). Trata-se, portanto, de uma noção de *práxis* que pouco tem a ver com a tradição grega.

Aristóteles remarca que a *práxis* inclui a *teoria*, por excelência, uma vez que é uma atividade que tem o fim em si mesma; a atividade produtiva (*poíesis*) é excluída pelo Estagirita em sua concepção de *práxis*. Por um lado, os autores clássicos mantiveram uma concepção contemplativa (*theoría*) de *práxis*; por outro, as teólogas e os teólogos da libertação menosprezaram a teoria e procuram focar nas dimensões éticas e políticas da *práxis*.

Não obstante, é mister buscar um fundamento último que justifique o primado da *práxis*, isto é, a mera contraposição entre teoria – ou atos teóricos – e ação ética e política – ou atos transformadores – não permite a justificação do primado da *práxis*. Ainda que já tenhamos lançado mão de argumentos filosóficos, devemos nos aprofundar um pouco mais neles antes de dar os passos seguintes.

A. González recolhe brevemente alguns pontos relevantes da Filosofia do século XX. Segundo o autor, o “giro linguístico” da Filosofia tanto no caminho trilhado por H. G. Gadamer, no qual a Filosofia seria um “discurso sobre o discurso”, como naquele feito por J. Habermas e K. O. Apel, cujo foco está nas condições de possibilidade da linguagem, apresenta a dificuldade de encontrar um terreno acessível à análise filosófica. No pensamento de H. G. Gadamer, essa dificuldade se apresenta na imediatez dos atos linguísticos e, no pensamento de J. Habermas e K. O. Apel nos pressupostos éticos da própria linguagem. Entretanto, os dois últimos autores apontam uma perspectiva que permite vislumbrar um dado filosófico primário, isto é, “eu argumento no discurso”.

Esse dado primário – e radical – está no ato. O filósofo espanhol resgata como, ao longo da história do pensamento ocidental, tudo foi colocado em dúvida, menos o ato de duvidar. Não se trata de recorrer ao constructo metafísico do *ego* cartesiano, como apontamento D. Hume e F. Nietzsche, mas simplesmente destacar que antes de qualquer caráter dado a um ato está o próprio ato. Todos os atos, independentemente de seu caráter, constituem a *práxis* humana e, portanto, seu primado não reside na contraposição de uns atos com relação a outros, mas meramente na primazia do próprio ato com relação àquilo que o transcende (GONZÁLEZ, 1999, p. 77-79).

O autor ainda avança realizando mais uma pergunta: o que entendemos por atos? Chama-nos a atenção que ele ressalta o fato de que não devemos entender por ato uma ação executada por um sujeito. O sujeito é aquele que *subjaz* sob os atos e a pergunta aqui é pelos atos em si. Ao mesmo tempo, é preciso abandonar a ideia aristotélica de ato como atualização

de potências. Para responder à pergunta, o autor toma como exemplo um ato de pensamento, de percepção ou de sentimento, neles há coisas pensadas, percebidas ou sentidas, há coisas que são atualizadas neles mesmos (GONZÁLEZ, 1999, p. 80).

Essa atualização, porém, mostra uma alteridade radical (ZUBIRI, 2011, p. 66-78) com relação ao próprio ato, ou seja, o conteúdo da coisa não é idêntico ao ato. Precisamente, essa alteridade radical permite distinguir as coisas do ato. As coisas não se apresentam simplesmente como fenômenos nos atos de pensamento, de percepção e de sentimento, elas se apresentam como totalmente independentes do ato no qual se atualizam. Mas ao mesmo tempo, as coisas remetem a elas mesmas no próprio ato, por isso também é possível se perguntar por elas além dos atos (GONZÁLEZ, 1999, p. 81-82).

Aqui surge um conceito central para a Filosofia de X. Zubiri: a *realidade* que não é outra coisa que a alteridade das coisas com independência dos atos. Daí que o princípio de todo trabalho teórico seja essa mesma alteridade radical das coisas nos atos. Nesse sentido, a alteridade radical das coisas constitui um *transcendental segundo* com relação aos atos, *transcendental primeiro*; atos e alteridade se encontram em plena continuidade o que elimina todo dualismo das Filosofias da subjetividade que tanto fizeram sofrer o Ocidente. Não há um “dentro” e um “fora”, os atos seriam “de dentro” do sujeito, enquanto as coisas, “de fora”.

Os atos e a alteridade radical estão constitutivamente abertos a todas as coisas; no âmbito *práxico* o que temos é comunicação real, isto é, a *realidade* que se dá gratuitamente. Por isso, a *práxis* não comporta a diferença metafísica entre mundo empírico e mundo existencial, entre categorial e transcendental. “Tudo o que é categorial, na medida que transcorre em nossos atos e apresenta em alteridade radical, é sempre plenamente transcendental” (GONZÁLEZ, 1999, p. 84).

## 2 A estrutura da *práxis*

Antes de expor as estruturas mencionadas, o autor explicita que os atos que compõem a *práxis* humana possuem um caráter “temporâneo”, que não é uma simples medida cronológica da duração do ato, mas a “dilação” das atualizações. Todo ato tem o caráter de um “agora”, ou seja, de uma “atualidade” na qual estão as coisas atualizadas. Trata-se de um “agora” aberto a um “antes” e um “depois”, mas que não perde sua fugacidade, o que nos leva à pergunta: como é possível analisar um ato ou uns atos que são fugazes?

Um possível caminho seria nos rendermos ao ceticismo de D. Hume e nos declararmos impotentes diante do caos de nossos atos; porém, um ato que já passou definitivamente pode

ser analisado por rememoração<sup>1</sup>. Mesmo que para essa análise é preciso lançar mão da linguagem, uma clara distância da imediatez do ato; a apuração da linguagem, sobretudo filosófica, permite realizar “um processo constante de aproximação assintótica à imediatez dos atos mesmos” (GONZÁLEZ, 1999, p. 85).

A análise permite identificar nos atos uma “tipicidade”, isto é, os mais diferentes atos humanos constituem estruturas claramente determinadas. A *práxis* humana não é um conjunto amorfo de atos, ela possui estruturas precisas: ação, atuação e atividade.

## 2.1 A ação da *práxis*

Trata-se de uma estrutura elemental integrada a três tipos de atos: atos de sensação, de afeição e de volição. Não é interesse, como destaca A. González, entrar nos processos biofisiológicos que estão envolvidos nos atos mencionados; contudo, é de suma importância compreender o que cada um deles é.

A sensação é entendida aqui como atualização de algo completo nos atos humanos, o que não é equivalente à percepção que inclui a captação de sentido. O que queremos dizer por sensação são “aqueles atos nos quais se atualiza um simples sistema de propriedades sensíveis, ao qual chamamos ‘coisas’” (GONZÁLEZ, 1999, p. 86). Mais próprio da sensação é colocar em movimento um processo acional que, no caso do ser humano, não se restringe ao sistema estímulo-resposta próprio dos demais animais. Há uma modificação do *tonus* vital humano, ao que chamamos “afeição” e um ato de resposta, cujo nome dado é “volição”.

Os atos que integram a *práxis* humana se dão em alteridade radical: o ser humano sente as coisas como radicalmente distintas de seu próprio ato de sentir. Por essa razão, sensação, afeição e volição possuem um certo grau de autonomia. Essa alteridade radical caracteriza os atos que a integram e faz com que a ação humana seja uma ação sempre aberta (ZUBIRI, 2011, p. 205-208).

O anteriormente afirmado é de suma importância para ressaltar o caráter pessoal da ação humana. Como já foi dito anteriormente, nos atos humanos não identificamos nenhum *sujeito* porque o termo se refere àquele que está situado além do ato. Mas em que consiste o caráter pessoal das ações humanas? Na ação humana, as sensações, as afeições e as volições não estão tensionadas a uma resposta determinada como a resposta mecânica observada nos demais animais; o mais específico da ação humana é a “distensão”, isto é, não tende a uma resposta já

---

<sup>1</sup> A. González trabalhou esse tema com muito mais detenção nas páginas 73 e seguintes de seu livro *Estructuras de la praxis*, publicado pela Ed. Trotta, em 1997.

dada com anterioridade. Nossa ação é sempre aberta e o termo “pessoal” pode ser usado para designar sua especificidade (GONZÁLEZ, 1999, p. 88).

Por outro lado, a ação humana também possui um caráter “social”. A distensão faz com que a ação humana não se veja fechada dentro de um percurso predeterminado. Nosso comportamento social não obedece a uma mera programação de instintos; ao distender sua ação, o ser humano proporciona um tipo de sociabilidade que não é biologicamente prefixada. As ações dos demais, ao permitir ou impedir “meu” acesso às coisas, intervêm diretamente sobre “minha” própria ação, do mesmo modo que “minhas” ações interferem nas ações dos demais.

A distensão não só caracteriza a ação humana como “pessoal”, mas, por esse momento radical anterior a toda consciência de intervenção da ação dos demais sobre a “minha” e, portanto, toda expressão linguística correspondente – modos de sociabilidade ulteriores –, essa distensão também confere um caráter social à ação do ser humano. A sociabilidade não começa, como pensou a Filosofia clássica, na percepção do outro, mas no estrato radical e modesto de nossas ações, no qual o outro já está (GONZÁLEZ, 1999, p. 88-89).

Como anteriormente indicado, nos atos há um “agora” aberto a um “antes” e um “depois”. Na ação, o “antes” e o “depois” acontecem efetivamente; trata-se de um processo que possui caráter de transcurso, isto é, atos que dão lugar a outros atos; o caráter “temporâneo” dos atos dá espaço à estrita temporalidade que possui duas dimensões: a duração em que os atos são assumidos por outros atos; e a sucessão, isto é, a coisa que deu início ao processo acional pode ser objeto de novas sensações, afeições ou volições. Duração e sucessão são as duas dimensões fundamentais da temporalidade da ação, como ressalta A. González.

## 2.2 A atuação da *práxis*

Antes de prosseguir, precisamos remarcar que a ação pura, assim como a apresenta A. González, é uma exceção; com efeito, a maior parte das nossas ações possuem sentido. O autor dá o nome a essa ação com sentido de “atuação”<sup>2</sup>; além das sensações, afeições e volições, na *práxis* humana há outros tipos de atos que são inteligidos com sentido.

Em nosso dia a dia, performamos uma série de atos que, mesmo não sendo completamente mecânicos ou instintivos, não envolvem um processo reflexivo. São os atos contidos em nossos hábitos e nossa rotina; muitos deles podem ser resultado de um longo e penoso aprendizado, são atos orientados. “A atuação é uma ação orientada” (GONZÁLEZ, 1999, p. 90) e o que a orienta é o sentido que em perspectiva praxeológica se mostra como

---

<sup>2</sup> Como referido, o autor trabalha esse tema com mais detenção nas páginas 109-145 do livro anteriormente citado.



orientação da atuação, ou seja, sua direção. Não se trata de um momento misterioso alheio à *práxis*; é um momento estrutural seu.

Também é possível chamar esses atos de “atos intencionais”, o que não tem a ver com a intencionalidade fenomenológica; eles são tomados em significado mais amplo, isto é, “relativos ao entendimento”. São atos pelos quais entendemos o sentido, a orientação de nossa *práxis*; o sentido, portanto, não é um momento alheio à *práxis* humana ainda que não seja sempre consciente. Trata-se da “consciência prática” de A. Giddens (GIDDENS, 1984, p. 71).

A intelecção de sentido fixa as ações, proporcionando a elas uma estrutura estável; sendo assim, atuação é uma ação “fixada” ou “estabilizada” e, por isso, se torna repetível (GONZÁLEZ, 1999, p. 91). É importante destacar que essa fixação acontece precisamente porque algumas ações do passado se convertem em esquema para ação do presente<sup>3</sup>, são “esquemas intencionais” que possibilitam a compreensão de ações presentes. A atuação é uma ação “fixada” conforme “esquemas intencionais”.

Atuação, portanto, é uma estrutura diferente da ação, há um novo elemento, isto é, os atos intencionais. Não se fala somente de uma sensação pura, mas de uma sensação ou sensações com sentido; o que está sendo atualizado em nosso ato não são simples sistemas de propriedades sensíveis, essas propriedades têm sentido. A sensação possui caráter de percepção, é uma sensação com sentido, com orientação. Os atos intencionais, contudo, não afetam somente as sensações; as afeições e as volições também são transformadas. As afeições não correspondem somente a alterações no *tonus* vital e passam a ser emoções com uma orientação precisa. Do mesmo modo, as volições deixam de ser simples atos de resposta e se tornam desejos revestidos de sentido. A atuação, portanto, se converte em uma estrutura prática muito precisa que inclui atos perceptivos, emotivos, desiderativos e intencionais (GONZÁLEZ, 1999, p. 92).

Ainda que os atos intencionais estejam em um âmbito acessível somente àquele que os executa, em geral possuem um caráter *signitivo*. Mas o que é um signo ou sinal? “Um signo [ou sinal] é, por ora, uma coisa atualizada em nossa atuação e que é entendida com ajuda de atuações passadas” (GONZÁLEZ, 1999, p. 93). O que é mais próprio de um signo ou sinal é que não são somente entendidos, mas se tornam esquemas intencionais com que o ser humano dá sentido a novas atuações; trata-se de um esquema orientador de nossas atuações. A. González destaca que, entre os signos ou sinais entendidos como esquemas intencionais, os símbolos têm especial importância e, entre eles, os símbolos linguísticos.

---

<sup>3</sup> A. González se baseia na apresentação das estruturas intelectivas realizada por X. Zubiri nas pp. 36-55 do livro *Inteligência e logos*, o segundo da *Trilogia da Inteligência Senciente*.

A linguagem é fundamental para acessar o sentido das atuações; graças à linguagem, podemos compreender tanto o sentido de nossas atuações, como o sentido das atuações dos demais. É a linguagem que permite a complexa fixação social das atuações humanas o que nos leva a concluir que a linguagem, de modo algum, é um sistema separado da *práxis*. O sistema de símbolos que constitui a linguagem pode ser estudado como âmbito autônomo, mas jamais desvinculado da *práxis* na qual surge e lhe dá sentido (GONZÁLEZ, 1999, p. 94). Os símbolos linguísticos não são só atos, mas constituem esquemas intencionais que orientam a atuação; sendo assim, o significado é a orientação que os símbolos oferecem à atuação; ele dá sentido às atuações humanas em todo seu conjunto, não somente às coisas nela atualizadas.

Como bem aponta A. González, a linguagem contemplada na perspectiva da *práxis* impele a superação do dualismo ingênuo que dividiu o mundo entre subjetividade e atos externos. Isso não implica que o pensamento não possa se adiantar à atuação; a alteridade que está presente nos atos humanos não impõe um rumo determinado para a atuação. Com efeito, o que há é um distanciamento entre pensamento e atuação, entretanto esse distanciamento supõe uma proximidade anterior, que é a unidade estrutural dos atos intencionais com todos os demais momentos da atuação (GONZÁLEZ, 1999, p. 95).

Com relação à temporalidade, é preciso ressaltar que, no nível das atuações, ela adquire um novo caráter. O passado nos transmite símbolos linguísticos, mas também adentra nossa *práxis* pela intervenção acional dos demais sobre ela; também transmite atuações que são organizadas pelos mesmos esquemas intencionais que as nossas (p. ex.: as religiões). Mas isso não significa que o passado determine a *práxis* humana; nos atos humanos está presente uma alteridade que impede toda fixação definitiva. “O passado deixa lugar para a inovação” (GONZÁLEZ, 1999, p. 96).

### **2.3 A atividade da *práxis***

Mesmo que a *práxis* humana receba do passado esquemas intencionais que lhe dão sentido, há situações nas quais o ser humano se encontra diante de uma pluralidade de atuações. Em situações assim, um ato de opção entre as diversas possibilidades precede a atuação, ou seja, essas situações se tornam um sistema de possibilidades: seja optando por possibilidades recebidas, seja optando por novas, seja inclusive não optando – lembrando que não atuar é uma atuação possível – apropriamo-nos de uma possibilidade de atuação. A esse apropriar-se, A. González dá o nome de atividade (GONZÁLEZ, 1999, p. 96).

A atividade inclui todos os atos que integram a atuação, porém um novo tipo de atos é requerido para que a opção entre as diversas possibilidades se dê efetivamente; trata-se dos atos

da razão que verificam a realidade da situação, na qual estamos, para poder determinar qual será a possibilidade a ser apropriada (GONZÁLEZ, 1999, p. 97). São os atos de razão que permitem inteligir o que algo é em realidade e, conseqüentemente, optar por uma atuação determinada.

O ponto de partida é a alteridade radical daquilo que nos impulsiona a agir; trata-se da alteridade que é atualizada em nossa sensação e, posteriormente, do sentido que lhe damos em nossa percepção. Todavia, os atos de razão pretendem determinar em que consiste a realidade de algo independentemente de todos nossos atos, incluindo os atos de razão; são atos que possibilitam a atualização das coisas além dos atos humanos<sup>4</sup>.

Portanto, a atividade possui uma constitutiva “vontade de realidade”. A abertura radical do real não permite que a realidade seja absorvida por um conceito totalizante. É claro que os esquemas intencionais oferecem ao ser humano ideias sobre o mundo que orientam as atuações cotidianas; porém, de modo algum, a realidade está em função de interesses práticos. “A realidade não está em função de nossa *práxis*, mas nossa *práxis* é a primeira interessada em conhecer da melhor forma possível a realidade. Só verificando da melhor forma qual é a realidade das coisas, com independência de nossa *práxis*, poderemos determinar quais são realmente as possibilidades e qual delas resolve adequadamente nossa situação.” (GONZÁLEZ, 1999, p. 97-98)

A *práxis* humana será melhor orientada quanto maior seja o conhecimento da realidade, por isso a atividade tem a pretensão constitutiva de conhecer a realidade, mesmo que esse conhecimento jamais seja total. Essa realidade não é uma hipótese científica, mas a alteridade real que nos remete à alteridade radical, já mencionada, presente em nossos atos. É precisamente essa remissão à realidade o fundamento do diálogo racional, como indica A. González; ao nos remetermos à realidade independentemente de nossos atos, transcendemos nossos esquemas intencionais e nos abrimos a esquemas intencionais de outros.

A realidade, sendo âmbito que transcende “meus” atos e dos “demais”, é o terreno transcendental para todo encontro interpessoal. O que possibilita o diálogo não são estruturas interpessoais universais, mas a pretensão de situar a atividade humana no plano da realidade. É verdadeiramente uma pretensão que relativiza os esquemas intencionais próprios e “me” permite entrar na perspectiva do “outro”. Por isso, a atividade possui, propriamente, um caráter interpessoal – e não só intersubjetivo.

---

<sup>4</sup> Novamente, A. González se baseia no pensamento de X. Zubiri, especialmente na apresentação da estrutura fundamental da razão no terceiro volume da *Trilogia da Inteligência Senciente, Inteligência e razão*, nas pp. 28-61.

Também tem caráter histórico, isto é, ao se apropriar de uma possibilidade, o ser humano está em uma nova situação, em um novo sistema de possibilidades e a história é o dinamismo de apropriação e entrega de possibilidades, tornando-se uma dimensão constitutiva da *práxis* humana. História, ao contrário do que alguns pensam, não é um simples processo linguístico ou a mera entrega de cosmovisões; a história é um dinamismo prático de possibilitação, ou seja, a *práxis* humana no passado possibilita a *práxis* humana presente. É a atividade humana, em seu conjunto, que tem caráter histórico o que leva A. González a reafirmar a tese zubiriana contrária à redução idealista da história. A história tem caráter prático (ZUBIRI, 1974, p. 11-69; GONZÁLEZ, 1999, p. 99).

Finalmente, a atividade tem caráter temporal; distinto, porém, do caráter temporal da ação e da atuação. Ao se apropriar de uma possibilidade, o ser humano determina o que algo “poderia ser” na realidade independentemente de seus atos. O “poderia ser” inclui antecipação, mas também transformação o que abre a atividade à inovação e à criação. A atividade humana, portanto, está dirigida antecipadamente ao futuro (GONZÁLEZ, 1999, p. 100).

### 3 Considerações finais

As ações, as atuações e as atividades são três configurações fundamentais dos atos humanos, o que permite dar um sentido filosoficamente estrito ao termo “*práxis*” ou “prática”, como mostra A. González. “A *práxis* não é outra coisa que o conceito geral com que designamos estes três tipos de estruturas dos atos humanos. À diferença do que acontece com outras filosofias, a “*práxis*” não é um termo equívoco e indeterminado, contraposto à teoria ou eticamente qualificado. O termo “*práxis*” se refere aqui a umas configurações concretas de nossos atos que podem seguir sendo analisadas em detalhe.” (GONZÁLEZ, 1999, p. 100).

Precisamente essa compreensão de *práxis* que norteou o trabalho de diversas teólogas e diversos teólogos da Libertação. A teoria teológica ainda que seja um momento por suas atividades específicas, não é um momento separado é um momento da *práxis* (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 144). I. Ellacuría e J. Sobrino expressaram o pensamento anteriormente mediante a célebre frase: “*Se conoce la realidad cuando además de hacerse cargo de ella (momento noético) y de cagar con ella (momento ético), uno se encarga de ella (momento prático).*” (SOBRINO, 1989, p. 292).

### Referências:

AQUINO JÚNIOR, F. *Teoria teológica. Práxis teológica*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 2012.

GIDDENS, A. *The constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkley: Polity Press, 1984, p. 41s.

GONZÁLEZ, A. *Teología de la praxis evangélica*. 2ª Ed. Santander: Ed. Sal Terrae, 1999.

GUTIÉRREZ, G. *La fuerza de los pobres*. 1ª Ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1982.

SOBRINO, J. Como fazer Teologia. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, n. 55, p. 285-303, set/ dez 1989.

ZUBIRI, X. La dimensión histórica del ser humano. *Realitas. Seminario Xavier Zubiri*, Madrid, n. 01, p. 11-69, 1974.

\_\_\_\_\_. *Inteligência e realidade*. 1ª Ed. São Paulo, É Realização Ed., 2011a.

\_\_\_\_\_. *Inteligência e logos*. 1ª Ed. São Paulo, É Realização Ed., 2011b.

\_\_\_\_\_. *Inteligência e razão*. 1ª Ed. São Paulo, É Realização Ed., 2011c.

## **O caráter social da liturgia: a celebração eucarística a partir da realidade**

*The social character of liturgy: the eucharistic celebration from reality*

*Rodrigo José Arnoso Santos\**

**RESUMO:** O Concílio Vaticano II significou para a vida da Igreja, o despontar de um novo tempo. Um momento pertinente, para se repensar a vida teológica, litúrgica e pastoral da comunidade eclesial. No que toca a vida litúrgica da Igreja, o surgimento da *Sacrosanctum Concilium* deu um novo impulso as ações litúrgicas da mesma. O grande apelo deste documento conciliar foi o de reformar e restaurar os livros litúrgicos, repensando os *ritus et preces*, a fim de promover celebrações que motivassem a participação ativa, consciente e frutuosa dos membros da comunidade cristã na liturgia. Liturgia que é realidade apreendida sencientemente. Ressalta-se aqui, que a comunidade eclesial é chamada agora a encontrar na liturgia uma fonte perene de espiritualidade. Pois as ações litúrgicas da Igreja, sobretudo, a celebração eucarística, devem expressar a sua *lex orandi*, a sua *lex credendi*, em vista da sua *lex agendi*. A assembleia litúrgica que celebra a eucaristia é motivada a fazer a passagem da morte para a vida. Deste ponto, podemos então falar do caráter social da liturgia, que impulsiona os cristãos a marcharem na busca de novos tempos. A autêntica celebração eucarística não pode se dar fora das realidades humanas, mas a partir delas, em vista da libertação total do homem. Ajudados pelo pensador espanhol contemporâneo Xavier Zubiri e pelo seu novo modo de conceber a realidade, estudaremos: “O caráter social da liturgia: a celebração da eucaristia a partir da realidade”. A ação litúrgica não tem por função nos tirar da realidade, mas nela nos retêm, a fim de que o Mistério Pascal seja atualizado e a partir dele superemos a dicotomia entre fé e vida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Realidade; Celebração; Liturgia; Inteligência Senciente; Zubiri.

**ABSTRACT:** The Second Vatican Council meant for the life of the Church, the dawn of a new time. A pertinent moment to rethink the theological, liturgical and pastoral life of the ecclesial community. As far as the liturgical life of the Church is concerned, the emergence of the *Sacrosanctum Concilium* gave a new impetus to its liturgical activities. The great appeal of this conciliar document was to reform and restore the liturgical books, rethinking the *ritus et preces*, to promote celebrations that would motivate the active, conscious and fruitful participation of the members of the Christian community in the liturgy. Liturgy that is a reality apprehended sentiently. It is noteworthy here that the ecclesial community is now called to find in the liturgy a perennial source of spirituality. For the Church's liturgical actions, especially the Eucharistic celebration, must express her *lex orandi*, her *lex credendi*, in view of her *lex agendi*. The liturgical assembly that celebrates the Eucharist is motivated to make the transition from death to life. From this point, we can then speak of the social character of the liturgy, which drives Christians to march in search of new times. The authentic Eucharistic celebration cannot take place outside human realities, but starting from them, with a view to the total liberation of man. Helped by contemporary Spanish thinker Xavier Zubiri and by his new way of conceiving

---

\* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-SP e membro do Grupo de Pesquisa Liturgia e Inteligência Senciente. Mestre em Sagrada Liturgia pelo Pontifício Instituto Litúrgico di Roma, Ateneu Sant' Anselmo. Leciona nas áreas de Teologia Sacramental e Liturgia no ITESP - Instituto São Paulo de Estudos Superiores e no Centro Universitário Salesiano de São Paulo – Instituto Pio XI.  
E-mail: [rja.santos@itespteologia.com.br](mailto:rja.santos@itespteologia.com.br)

reality, we will study: “The social character of the liturgy: the celebration of the Eucharist starting from reality”. The liturgical action does not have the function of taking us out of reality, but retains us in it, so that the Paschal Mystery is actualized and from it we overcome the dichotomy between faith and life.

**KEYWORDS:** Reality; Celebration; Liturgy; Sentient Intelligence; Zubiri.

## 1 Introdução

O Concílio Vaticano II, na Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* (SC) pronunciando-se sobre a celebração da eucaristia, salientou que ela deve ser *fons et culmen* de toda a vida cristã (SC, n. 10). É dela que emana a força, da qual necessita a Igreja para a realização de sua missão no mundo, como resposta ao mandato de Cristo, antes do seu retorno para a casa do Pai: “Ide por todo o mundo, e proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc. 16,15). A celebração eucarística atualiza a missão da Igreja, por isso ela é ponto de chegada e ponto de partida. Nela a comunidade, povo de Deus, encontra a fonte que renova a sua energia, a fim de que a realidade fundamento da comunidade, que é Jesus Cristo, se atualize em toda a sua obra missionária, partindo da celebração. Por isso, “tanto os diversos ministérios litúrgicos como a própria celebração, entendida como ação ritual, devem ser claramente postas a serviço do Verbo” (DWORAK, 2020, p. 13).

Sobejamente faz-se mister apontar, que a celebração eucarística nos coloca diante da realidade do Mistério Pascal, para o qual deve convergir toda a vida missionária da Igreja. Todas às vezes que a comunidade eclesial se encontra em torno da mesa da Palavra e da mesa da Eucaristia a assembleia celebrante recorda e atualiza a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

O Concílio situa a ação litúrgica no vivo dos desdobramentos da vida, Páscoa e envio missionário do Senhor aos seus discípulos primeiros, não como um acessório ou detalhe de menor importância, mas como instrumento de execução daquele plano que ele veio revelar, realizar e haverá de consumir (COLA, 2020, p. 87).

Esta celebração memorial, que nos coloca diante da realidade fundamento da vida cristã, que é o Cristo, segundo Boselli nos impõe uma tarefa, sobre a qual precisamos tomar consciência: “a liturgia dá a Igreja uma tarefa pelo mundo, uma tarefa da qual os cristãos, hoje talvez mais que no passado, são devedores no confronto com todos os homens. Em uma sociedade onde domina o mais forte, a eucaristia é um verdadeiro e próprio desafio” (2012, p. 109). Celebra-la a partir da realidade social, inteligida e sentida pela comunidade nos conduz a compreensão de que: “antes mesmo de ser o sacramento de nossa Redenção, para a remissão

dos pecados, mas sendo-o contudo, a Eucaristia é, antes de tudo, o sacramento da nossa divinização” (BÉGUERIE; BEZANÇON, 2016, p. 46).

Partindo do princípio de que a celebração eucarística, se celebra dentro de um do contexto social, no qual nos encontramos inseridos, a tarefa que nos impomos é apresentar o caráter social da liturgia, a partir da realidade na qual a eucaristia é celebrada. Para atingirmos o nosso objetivo, recorreremos ao conceito de realidade que emerge, do pensamento de Xavier Zubiri, que nos ajuda a entender este termo como o fundamento de todas as coisas.

## **2 A Realidade no pensamento zubiriano**

Xavier Zubiri é um pensador espanhol contemporâneo que aos poucos vem se tornando conhecido no mundo acadêmico, sobretudo o latino-americano. O próprio divide a sua obra em três fases a saber: fenomenológica, ontológica e metafísica. Na contramão do que se pensou e afirmou a filosofia até o seu tempo, o pensador basco, na construção da sua noologia e metafísica do real, defenderá que o conhecimento não se dá a partir de conceitos, mas emerge da realidade sentida intelectivamente. Em seu pensamento o homem é definido como um “animal de realidades”. Este apreende a realidade, por meio, da inteligência senciente. Para o pensador espanhol “a intelecção senciente já nos instala na própria realidade, mas suas limitações são a raiz de todo esforço, de toda a possibilidade e de toda problematicidade da intelecção ulterior da realidade” (ZUBIRI, 2011a, p. 78).

O seu realismo filosófico gerou uma revolução no modo de conceber o processo de conhecimento humano, pois o mesmo superou o hiato entre inteligir e sentir. Para ele o homem entende sentindo, isto é, o homem é dotado de uma inteligência senciente. “A inteligência senciente é a estruturação da diversidade de sentires na unidade intelectual da realidade” (ZUBIRI, 2011a, p. 77). Partindo do seu sistema filosófico, sabe-se que três são os modos com que o homem apreende a realidade.

O primeiro e fundamental é a apreensão primordial, nesta a coisa é apreendida diretamente, imediatamente e unitariamente (ZUBIRI, 2011a, p. 40-41). Aqui todo o conhecimento é dado de uma forma compacta, impulsionando o homem as simples apreensões, necessárias, na marcha em busca do conhecimento. A apreensão primordial lança o homem no campo de realidade (ZUBIRI, 2011b, p. 11), onde a coisa apreendida como formalidade de realidade, é vista entre outras coisas, a fim de que se conheça, sem sair da realidade, o que a coisa é em realidade. Aqui estamos dentro da apreensão do logos, que gera um percepto, um ficto e por fim um conceito (ZUBIRI, 2011b, p. 78). Sem sair da realidade, por meio de um recolhimento intelectual o homem apreende e reatualiza a realidade, apreendida



primordialmente. O terceiro e último modo do homem apreender a realidade é denominado de apreensão de razão. Segundo o pensamento zubiriano:

a impressão de realidade é, portanto, também impressão de pura e simples realidade, ou seja, não só apreendemos em impressão que a coisa é real, e não só o que esta coisa real é em realidade, mas aprendemos também que esta coisa é pura e simplesmente real na realidade (ZUBIRI, 2011c, p. 4).

Estamos no momento da afirmação da coisa, e daquilo que ela é na realidade. Diante disto é possível afirmar que o sentir humano é intelectivo e o seu inteligir é senciente.

A originalidade do pensamento zubiriano estará então, em afirmar que a realidade é tudo aquilo que fica no homem, da apreensão do real, por meio da intelecção senciente. Por isso, para ele o real será sempre tudo aquilo que existe e apreendemos como realidade. “Vertido para a realidade, o homem é por isso animal de realidades: sua intelecção é senciente, seu sentimento é afetante, sua volição é tendente” (ZUBIRI, 2011a, p. 208).

Da Trilogia Inteligência Senciente, obra que registra a maturidade do pensamento de Zubiri, apreendemos que “não é a vida que nos obriga a pensar, senão que é a intelecção o que nos obriga a viver pensando” (ZUBIRI, 2011a, p. 208). Desse modo, o grande mérito deste pensador estará em dizer que o ato da intelecção senciente é um ato de impressão de realidade. Realidade que se apodera do homem, o único que tem capacidade de inteligir sencientemente a realidade.

### **3 A liturgia intelectivamente sentida e como fonte de espiritualidade cristã**

A liturgia desde os primórdios da Igreja sempre se configurou como uma fonte de espiritualidade, para toda a comunidade cristã. Desde sempre nela a comunidade cristã foi convidada a vislumbrar a unidade entre fé e vida. Por isso, “assembleia litúrgica é a forma fundamental e originária da Igreja, enquanto através da assembleia a Igreja diz de si mesma e ao mundo o que ela é, qual é o seu fim, a sua missão e a sua tarefa na história” (BOSELLI, 2012, p. 113).

Partindo da nova eclesiologia eucarística, que emana dos documentos conciliares que nascem a partir do Vaticano II, a Igreja pouco a pouco toma consciência, que a maior expressão da sua compreensão da liturgia como fonte perene de espiritualidade, se desdobra na promoção da participação ativa, consciente e frutuosa de toda a comunidade eclesial na liturgia (SC, n 41). Os membros da Igreja são chamados a participarem plenamente das ações litúrgicas, sobretudo da celebração eucarística através de gestos, símbolos e palavras. Todos são exortados a

tomarem parte no rito próprio da celebração, o compreendendo como caminho para atualização do Mistério Pascal, do qual todos nós participamos, como povo sacerdotal.

A participação ativa, consciente e plena na celebração depende da fomentação de uma assembleia litúrgica que é despertada para a consciência daquilo que nos fala a *Gaudium et Spes* (GS), no seu primeiro número:

as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do Reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história. (GS, n.1)

Este número da Constituição Pastoral sobre a Igreja, no mundo contemporâneo nascida segundo as reflexões do Vaticano II, nos ajuda a pensar que a liturgia como fonte de espiritualidade, nos coloca diante de duas questões teológicas a da encarnação e a da *kenósis* de Jesus. No mistério da encarnação, contemplamos um Deus que se faz carne e vem habitar entre nós. Já no mistério da *kenósis*, somos colocados diante de um Deus que se esvazia de si mesmo, para vir ao encontro do humano, a fim de fazê-lo participante de sua vida divina.

Na liturgia a realidade de um Deus que se faz carne e em nosso favor se permite ser elevado na cruz, para que nele todos tenham vida, se atualiza, como o fundamento primeiro de toda a realidade humana. Na perspectiva zubiriana podemos afirmar que na liturgia, a nossa apreensão primordial de Deus, se desdobra em simples apreensões que nos ajudam a compreender quem é Deus e o que podemos afirmar dele. Aqui nasce um profícuo diálogo teologal. O homem por meio da ação litúrgica entende sencientemente a presença de Deus.

A liturgia é um canal de comunicação entre Deus e o seu povo. Comunicação que nasce da experiência de um Deus que vê, sente, tem compaixão e vem ao encontro do seu povo. A partir da recordação destas ações de Deus, em favor da sua criação, podemos afirmar o caráter sociotransformador da liturgia. “O crente não pode render culto ao Senhor e negar o irmão que está necessitando de ajuda. Deus não acolhe a prece daquele que não escuta o grito do pobre, porque jamais poderá ser um culto autêntico se os que o celebram é causa de injustiça” (BOSELLI, 2012, p. 184).

#### **4 A celebração eucarística: momento de atualização da *historia salutis***

Ao se reunir para celebrar a eucaristia, a comunidade convocada por Deus, forma uma assembleia litúrgica. Por meio desta assembleia, Deus se manifesta assim como ele é ao seu

povo congregado, isto é, uno e trino. Neste encontro a comunidade eleva o seu louvor ao Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo. Esta oração que se eleva a Deus, se dá dentro de um contexto de memorial. A comunidade reunida faz memória na celebração da Páscoa de Cristo, na Páscoa da comunidade.

Entre as muitas definições que podemos dar a palavra páscoa, está aquela de passagem de uma vida de escravidão para uma vida de libertação. No Antigo Testamento o evento pascal se dá a partir de quatro gestos de Javé, relatados em Ex. 3,7-11: Deus vê, sente, desce e age em favor do povo, que Ele escolheu para si, com o escopo de revelar a todos a sua salvação. O povo escolhendo a Javé, liderado por Moisés, faz a experiência do abandono da escravidão no Egito e se coloca a caminhar, a fim de viver como um povo livre. Anualmente os filhos de Israel serão convidados a fazer memória, isto é, tornar presente, atual, por meio da celebração o evento fundante desta nação. Celebrar o memorial pascal era assegurar a liberdade dos filhos de Deus no presente e transmiti-la as futuras gerações.

Na medida em que se coloca diante YHWH com prontidão e amor, tomada pelo reconhecimento adorante e serviçal, em comunhão comunitária e no estreitamento das relações fraternas – tudo como previsto no código da aliança-, a assembleia realiza, sinaliza e anuncia a justiça e a santidade de Deus, doadas na lei (COLA, 2020, p. 109).

No Novo Testamento o evento da paixão, morte e ressurreição de Jesus será a Páscoa do novo povo de Deus. O Senhor para nos revelar a realidade da vida nova, que nos vêm através de Cristo, desce a mansão dos mortos, e de lá ressuscita, mostrando a sua força em relação à morte. A partir da ressurreição de Jesus, as comunidades que assumem a tarefa de continuarem a missão do Ressuscitado, encontram na celebração memorial, o caminho para continuar os passos do Filho de Deus. A celebração da eucaristia desde o início irá se configurar para as primeiras comunidades, como momento oportuno de atualização da presença de Cristo no seio da comunidade eclesial. “A Igreja de Cristo, enquanto, corpo de Cristo, exatamente no ato de culto, age em conjunto e é feita, atua e é, de algum modo, criada” (COLA, 2020, p. 143).

Celebrar a eucaristia para as primeiras comunidades era sempre atualizar, por meio de *ritus et preces*, o memorial salvador de Cristo. Aqui encontramos as razões pelas quais os padres conciliares no Vaticano II, exortaram as comunidades a recorrerem as fontes cristãs para reformarem e renovarem a vida litúrgica da Igreja. A liturgia desde o princípio foi compreendida, mesmo que por um tempo isto foi esquecido, como fons et culmen de toda a vida cristã.

Por isso, a cada celebração eucarística a comunidade é exortada a celebrar a sua vida, que se atualiza, na vida mesma de Cristo, pois a comunidade congregada pelo Senhor é sempre

expressão do povo de Deus, que encontra-se neste mundo sob a guia do Espírito Santo. Ao celebrar as alegrias e tristezas a comunidade atualiza o Mistério Pascal, que é o Cristo morto e ressuscitado, para onde deve convergir toda a vida e missão da Igreja.

Nesta celebração onde a *historia salutis* é atualizada, a comunidade toma consciência da presença real de Cristo naquele que preside, no anúncio da Palavra, nas espécies consagradas, na ação sacramental, mas sobretudo na assembleia litúrgica congregada (SC, n.7). A presença real de Cristo na liturgia, através da comunidade celebrante, anuncia a possibilidade de um novo céu e uma nova terra.

## **5 O diálogo entre a celebração eucarística e a realidade**

A Igreja desde as suas primeiras celebrações eucarísticas, que no decorrer da história recebeu muitos nomes, sempre buscou alertar os cristãos sobre o seu caráter social. A chamada de atenção do apóstolo Paulo, em 1Cor 11,17-34 testemunha a sua preocupação em não permitir que as atitudes impróprias dos membros da comunidade de Corinto, viesse colocar em xeque a fraternidade, que deve gerar entre os membros da comunidade a celebração da Ceia do Senhor, memorial, atualização da Páscoa de Cristo, na vida pascal da comunidade eclesial.

Enzo Bianchi tratando do tema da eucaristia, procura perfazer um caminho para entendê-la na ótica da condissão (2015, p. 19-28). Tal compreensão lança-nos numa estrada que convida a estabelecer um diálogo entre a celebração eucarística e a realidade. É impossível participar de uma ação litúrgica, que atualiza o Mistério Pascal, sem estarmos inseridos na realidade, sem sentirmos intelectivamente o mistério que celebramos. Toda celebração da eucaristia se dá dentro de um contexto real, que a comunidade sente intelectivamente.

O pensador contemporâneo espanhol Xavier Zubiri, na construção de sua obra filosófica, que buscou e ainda possibilita estabelecer diálogos com os inúmeros campos do saber humano debruçou-se sobre o tema da realidade. Aliás para ele a realidade é o fundamento primordial de todo conhecimento humano. Para dar um novo conteúdo ao que ele compreende por realidade, o mesmo no primeiro volume de sua obra madura Trilogia da Inteligência Senciente, dedicou-se a explicar o que o mesmo compreende por esta temática, chegando a cunhar um novo termo, isto é, *reidad*.

Toda celebração eucarística atualiza a realidade Cristo, fundamento de toda a nossa fé. Tal atualização se dá por meio de *ritus et preces*, que nos ajudam a entrar mistagógicamente no mistério de nossa fé. À medida que entramos neste mistério, tomamos consciência de que toda ação litúrgica deve partir da realidade em que a comunidade encontra-se inserida. Desse modo, toda celebração que está em diálogo com a realidade, a partir da qual se celebra, gera um *ethos*.

Aqui voltamos ao termo *condivisão*. O gesto sacramental da divisão do pão, que se dá iluminado pela escuta e meditação atenta da Palavra, anima a comunidade, que participa de uma forma ativa, frutuosa e consciente na liturgia, a transformar o meio em que se vive.

Partindo da realidade Cristo, para transformar a realidade em que a comunidade se encontra inserida, a celebração eucarística se configura como um grande grito profético, isto é, *condivisão*, expressão da unidade dos membros da comunidade eclesial. Recordemos que foi na realidade do partir do pão que os discípulos de Emaús, reconheceram o Ressuscitado (Lc 24,13-35). Cada vez que a comunidade cristã se reúne para *condividir* o pão se atualiza a ceia derradeira, em que Jesus, se dando como alimento, deixou um mandato à comunidade dos discípulos, de repetirem sempre este gesto, em sua memória.

Esta celebração em diálogo com a realidade, nos reporta a uma prática testemunhada por Justino em sua I Apologia:

Os que possuem alguma coisa e queiram, cada um conforme sua livre vontade, dá o que bem lhe parece e o que foi recolhido se entrega ao presidente. Ele o distribui a órfãos e viúvas, aos que por necessidade ou outra causa estão necessitados, aos que estão nas prisões, aos forasteiros de passagem, numa palavra, ele se torna o provisor de todos, os que se encontram em necessidade (*Apol* 67,6).

O caráter social da liturgia, que emerge da própria celebração eucarística sempre esteve diante dos olhos da Igreja, que na sua missão de continuadora do Senhor Ressuscitado, nunca deixou de cuidar, para que a vida humana seja protegida do seu nascer ao seu declínio natural. A comunidade que se reúne e celebra a eucaristia, é chamada a viver uma vida que se configura ao mistério que se celebra e que se atualiza em cada assembleia litúrgica. O Papa emérito Bento XVI, assim se expressa ao falar da importância do surgimento de uma cultura eucarística, na Exortação Apostólica Pós Sinodal *Sacramentum Caritatis*:

A espiritualidade eucarística não é apenas participação na Missa e devoção ao Santíssimo; mas abraça a vida inteira. [...] Hoje se torna necessário redescobrir que Jesus Cristo, não é uma simples convicção privada ou uma doutrina abstrata, mas uma pessoa real cuja inserção na história é capaz de renovar a vida de todos. Por isso, a Eucaristia, enquanto fonte e ápice da vida e missão da Igreja, deve traduzir-se em espiritualidade, em vida “segundo o Espírito” Rm 8,4s. (*Sacramentum Caritatis*, n.7)

O diálogo entre a celebração eucarística e a realidade, impulsiona a comunidade cristã a vivência de um *ethos*, que brota do próprio Evangelho. Pois, a comunidade cristã é chamada a assemelhar-se a realidade Jesus Cristo, fundamento de toda a obra missionária da Igreja, chamada a ser no mundo, em meio ao criado *sacramentum caritatis*.

É próprio na Eucaristia que emerge com clareza e verdade o sentido do criado, o seu significado primeiro e último: a oferta dos dons e a transformação são a revelação mesma do sentido do cosmo destinado ao cumprimento do Reino e junto a manifestação do sentido sacerdotal da atividade humana (PETRÀ, 2007, p. 30).

Por isso, ao celebrar e atualizar o mistério Pascal, a Igreja procura evidenciar a força da presença real de Cristo na sua Igreja. Presença que é sentida intelectivamente pela comunidade de um modo primordial e que se desdobra em apreensões ulteriores que conduz a própria comunidade a uma consciência da sua tarefa missionária, a partir da realidade Jesus Cristo. As apreensões ulteriores do mistério fazem com que a comunidade compreenda o caráter social da ação litúrgica, que impulsiona um processo de transformação de contextos, que caminham na contramão do Evangelho, em realidades da indicação da presença do Reino.

O certo é que na celebração eucarística não celebramos o nada, mas atualizamos um mistério, que faz referência a nossa salvação. Isto é, o Cristo que experimentou a paixão, para indicar a experiência que todos faremos um dia, a ressurreição de entre os mortos.

## **6 Conclusão**

Faz se urgente cada vez mais na Igreja, que esta iluminada pelos ensinamentos bíblicos e patrísticos e de seu magistério tome consciência do caráter social da liturgia. Pois as nossas celebrações eucarísticas, não podem gerar comunidades indiferentes aos contextos que caminham na contramão, dos ensinamentos que brotam do evangelho.

Através da liturgia, a Igreja deve despertar-se para a consciência de que se faz necessário desenvolver entre nós uma cultura eucarística. Tal cultura deve nos auxiliar na compreensão da eucaristia como convivência. Partilha de vida, transformação dos contextos de morte em contextos de vida, fonte inesgotável de espiritualidade, que nos coloca sempre, diante do mistério celebrado e atualizado pela ação litúrgica.

Para a Igreja celebrar a eucaristia e ao seu interno compreender o seu papel profético é superar todos os esforços empreendidos por muitos, para dissociar fé e vida. Na celebração da eucaristia fé e vida se abraçam, com a finalidade de fazer acontecer a realidade do Reino de Deus entre nós.

## **Referências:**

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

BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós Sinodal Sacramentum Caritatis*. São Paulo: Paulinas, 2007.

BIANCHI, Enzo. L'eucaristia come convivência. In *Rivista Liturgica*, v. 102, n. 1, Padova, p. 19-28, 2015.

\_\_\_\_\_. *Il senso spirituale della liturgia*. Magnano: Edizioni QIQAJON-Comunità di Bose, 2012.

COLA, Gustavo Correa. *O sacramento-assembleia. Teologia mistagógica da comunidade celebrante*. Rio de Janeiro – Petrópolis: PUCRIO-Vozes Acadêmica, 2020.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2007.

DWORAK, Krzysztof. “Fazei isto em minha memória”: os ministérios e a celebração ritual ao serviço do Verbo In: PARO, Thiago Faccini (org). *Atualização litúrgica 3. Associação dos Liturgistas do Brasil*. São Paulo: Paulus, 2020, p 13-32.

FRATTALONE, Raimondo. La Liturgia e la plasmazione cristiana della persona della società e del mondo. In *Rivista Liturgica*, v. 94, n. 1, Padova, p. 33-47, 2007.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologia e Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 2013.

PETRÀ, Basilio. Il compendio e la liturgia. Osservazioni e annotazioni. In *Rivista Liturgica*, v. 94, n. 1, Padova, p. 19-32, 2007.

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

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

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

## A Crítica da inteligência em Xavier Zubiri

*The Critic of the intelligence in Xavier Zubiri*

Saldanha Alves Braga\*

**RESUMO:** O presente trabalho objetivou demonstrar como o filósofo espanhol Xavier Zubiri partindo do seu modelo fenomenológico, se posiciona frente a concepção filosófica de inteligência elaborada por grandes filósofos clássicos, modernos e contemporâneos ao longo da história da filosofia, tais como: Aristóteles – Kant – Hegel – Husserl e outros. Para tanto, procurou-se dimensionar a construção do trabalho desde uma conjugação articulada da contextualização histórico-filosófica dos textos, numa dimensão de proposta-análise-síntese. Utilizou-se como obra principal a trilogia: *Inteligencia Sentiente*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y Razón*. Confrontando com alguns estudiosos de Zubiri e textos paralelos. O problema da inteligência se caracteriza desde os gregos que a concebem como faculdade que se move na dualidade do sentir e do inteligir, culminando com uma ‘inteligência lógica’. Partindo desta gênese, Zubiri constrói uma filosofia ‘radicalmente nova’, propondo uma *inteligencia sentiente* desde ‘as coisas mesmas’.

**PALAVRAS-CHAVE:** Xavier Zubiri; crítica; inteligência.

**ABSTRACT:** The present paper aimed to demonstrate as the Spanish philosopher Xavier Zubiri from his phenomenological model, is positioned in front of the philosophical conception of intelligence elaborated by classic great philosophers, modern and contemporaneous along the philosophy history. Such as: Aristotle - Kant - Hegel - Husserl and other. For so much, the construction of the work was sought from a articulate conjugation of the historical-philosophical of the texts, in a proposal-analysis-synthesis dimension. It was used as main work the trilogy: ‘*Inteligencia Sentiente*’, ‘*Inteligencia y logos*’ and ‘*Inteligencia y Razón*’. Confronting with some Zubiri’s specialists and parallel texts. The problem of the intelligence is characterized since the Greeks that have conceived it as faculty that moves in the duality of feeling and of the ‘*inteligir*’. Culminating with ‘logic intelligence’. From this genesis, Zubiri builds a philosophy ‘radically new’, proposing an intelligence ‘*sentiente*’ from ‘the things themselves’.

**KEYWORDS:** Xavier Zubiri; critics; intelligence.

### 1 Introdução

Diversos e renomados autores discutiram a questão da inteligência no âmbito filosófico – só para lembrar alguns: *Aristóteles*, *Kant*, *Hegel* e *Husserl* – construindo um vocabulário próprio, estes autores se aplicaram numa perspectiva de análise e referências indispensáveis para a compreensão, ou mesmo para quem quer agir de forma conveniente a este mesmo tema quando se fala em estudo. Ou ainda neste mesmo sentido dar-se a possibilidade de elaborar uma

---

\* Mestre em Educação pela UnB – Universidade de Brasília. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Tocantins. E-mail de contato: [salldbraga@ifto.edu.br](mailto:salldbraga@ifto.edu.br)



crítica a tal temática. Abrem-se, portanto pressupostos que permitem aceitá-los, negá-los ou gestá-los sob uma nova ótica. O que o torna uma problemática que se refuta ou que se acolhe.

É, pois, no limiar desta discussão que o filósofo espanhol Xavier Zubiri vai aceitar e refutar muitos dos conhecimentos sobre a inteligência. Zubiri pretende, sobretudo superar o dualismo que associa sentimento e inteligência com a introdução de elementos transcendentais. Ele propõe a análise do ato intelectual enquanto real. Pretendendo o que ele chamará de *Inteligencia Sentiente*.

É no contexto dessa discussão que também se situa este trabalho. Ele indaga por um caminho filosófico alternativo na abordagem da inteligência. Para efeito desta construção crítica, a principal referência bibliográfica a ser utilizada neste trabalho será a obra de Xavier Zubiri comumente denominada de trilogia: *Inteligencia Sentiente: inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y Razón*. No entanto fez-se necessário algumas observações de aplicações práticas.<sup>1</sup>

## 2 Zubiri frente a Platão

A primeira interferência zubiriana na elaboração platônica está vinculada às categorias: saber e definir. Consequentemente referendadas em *apariencia* e *realidad*<sup>2</sup>.

Para Platão, saber é algo mais que discernir. Não é discernir o que é do que parece, sim discernir o que é uma coisa a diferença de outra que também é. Ele, supõe um desdobramento entre a pergunta pelo que a coisa é, e sua essência. Somente efetuando este desdobramento é que se sabe o que a coisa é. Ora, o desdobramento requer nomear as partes. Se, as nomeia desta forma, a fronteira fica mais para uma definição do que para um discernimento (ZUBIRI, 1963, p.39). O pano de fundo para se posicionar frente a este problema é o metafísico. Assim, Zubiri constrói seu enfoque a este assunto recorrendo aos temas do transcendental e metafísico. Leia-se:

Dizer de que se trata o físico em ‘trans’. Faz-nos concluir que se trata de um caráter metafísico. E efetivamente é assim. Porém como a ideia de meta vem carregada de muitos sentidos, é necessário delimitar o que significa aqui metafísica. Não significa naturalmente o que originalmente significou para *Andrónico de Rodas*: pós-física. Rapidamente depois deste editor de Aristóteles, metafísica veio a significar, não o que está depois da física, mas o que está além do físico. A metafísica é então ultra física. É o que acabo de chamar transcendente. Sem empregar o vocábulo, seu expoente maior foi Platão: Além das coisas sensíveis estão as coisas, que Platão chama inteligíveis. Essas coisas, é que ele chamou ideias. A ideia está separada das coisas

<sup>1</sup> Algumas categorias com significado próprio em Zubiri, estarão em itálico e sublinhadas, com notas de rodapé com uma explicação parcial sobre a categoria. Nas ‘Referências virtuais’ citadas na parte de Referências no final do trabalho, os títulos das obras ou textos pesquisados estão em negrito e itálico.

<sup>2</sup> Realidade é o caráter formal – a formalidade – segundo a qual o apreendido é algo em próprio’. (ZUBIRI, 1980, p. 10).

sensíveis. Por tanto, o que depois se chamou meta vem a significar o que é em Platão a separação, o *chorismós* (ZUBIRI, 1980, p. 127-128).

Está evidenciado o fio condutor da crítica zubiriana no que diz respeito a Platão, em continuidade expressar-se-á sobre o tocante a Aristóteles.

### 3 Zubiri frente a Aristóteles

Fazendo uso do termo aristotélico, demonstração, ver-se-á que é deste ponto, que Zubiri demonstra que há uma entificação da realidade. Será o resultado de uma busca incessante por um objeto filosófico universal. Isto é, numa situação de causa e efeito, para ser mais fiel a Aristóteles. Veja-se:

Daí que Aristóteles se veja forçado em um segundo passo a dizer-nos em que consiste este caráter de totalidade que o objeto da filosofia há de possuir. Se há de ser um saber próprio. A resposta a esta interrogação é rigorosa e precisa em Aristóteles: a totalidade consiste na coincidência de todas as coisas em um mesmo caráter. E aquele em que coincide tudo quanto há é justamente em <<ser>>. De sorte que o todo (*όλον*) é um todo de ser, e cada coisa forma parte do todo enquanto que é. Algo (seja coisa ou todo) enquanto que é, é o que se chama ente (*όν*). Por tanto, a filosofia tem como objeto próprio o ente enquanto ente (*όν ή όν*). (ZUBIRI, 1997, p. 29).

Com estes passos descritos, mostrou-se que estamos diante daquilo que Zubiri chama de entificação da realidade. E conseqüentemente logificação da inteligência. Agora, contudo, se pode verificar como o próprio Zubiri em *Inteligencia sentiente*, refere-se à assertiva acima:

Apoiados em Parmênides, tanto Platão como Aristóteles foram subsumindo a inteligência em logos. Logificação da inteligência. Porém não é somente isto. É que o inteligido mesmo consiste em <<ser>>. Do qual resulta que a realidade não é senão um modo do ser. Certamente o modo fundamental, porém, todavia tão somente modo de ser: é esse 'reale.' Isto é, o real é formalmente ente: realidade seria entidade. O que chamo de entificação da realidade. Logificação da inteligência e entificação do real convergem assim intrinsecamente: o <<é>> da inteligência consistiria em um <<é>> afirmativo, e o <<é>> inteligido seria de caráter entitativo (ZUBIRI, 1980, p. 224-225).

O que resulta de toda esta argumentação? Estaria ela a mostrar inviabilidade na sua própria razão de ser? Apontou-se, sem dúvida, para pontos de fraqueza nos projetos platônico e aristotélico da inteligência, mas daí chegar a uma negação total, seria concluir falsamente. Ficam, no entanto, evidenciados os limites no procedimento de ambos.

### 4 Zubiri frente a Descartes

Zubiri constata que na Filosofia Grega e Medieval, a filosofia transcorre desde o ato à faculdade. Descartes trilha outra direção, nele, é um transcorrer dentro do ato mesmo de

intelecção. Assim, tanto o inteligir como o sentir são maneiras de dar-se conta das coisas, isto é, dois modos de consciência. A intelecção, portanto, é apreendida como ato de consciência (ZUBIRI, 1980, p. 20-21). Ele percebe que a esse modo, a constituição consciente está ligada também a questão da percepção e verdade, pois

A percepção sensível somente será verdadeira quando estiver de acordo com as ideias claras e distintas; [...] a verdade e a perfeição somente são possíveis como fidelidade racional a si mesmo [...] ao aceitar livremente a ordem da razão, da verdade, o homem é transeunte finito da divindade (ZUBIRI, 1963, p. 131-132).

Mas esta relação de sentir verdadeiro, como consciência de si, não garante uma objetividade, ou critério de verdade. Nesse caso a razão tem caráter de imperfeição, e o intelecto como sentido enfraquecido. Somente a '*mens*' garante a verdade, a objetividade, porque permite conhecer os reflexos do ser infinito nos seres finitos. Tal fundamentação metafísica como consciência de si, em relação ao novo naturalismo do homem, é que possibilita a elaboração filosófica de Descartes, unida a exigente ciência de Galileu (TEJADA, 1998, p. 61).

Zubiri continua sua argumentação sobre esta questão, dizendo que verdade não é consciência objetiva e que ressoa nesta concepção as ideias de consciência e objeto. No entanto a intelecção não é um ato de consciência, mas um ato de apreensão, o inteligido não é só independência objetiva, mas sim dependência real. Uma concepção de verdade como ciência objetiva tem origem falsa. E acrescenta imediatamente:

Existem intelecções não verdadeiras. Daqui se passa a dizer que verdade e erro são duas qualidades que funcionam *ex aequo*, e que a intelecção enquanto tal é neutral respeito desta diferença. A intelecção seria algo neutral em si mesmo e, portanto, o próprio dela não seria ter verdade, sim ser pretensão de verdade. Foi no fundo a concepção de Descartes, associada imediatamente a análise idealista da intelecção. (ZUBIRI, 1980, p. 231-232).

O erro não é mera carência de verdade, privação de verdade. A intelecção não pode possuir tanto a verdade como o erro. Como envolve sempre um momento de realidade, é sempre radicalmente verdadeira, ainda que algumas dimensões possam ver-se privadas desta verdade (ZUBIRI, 1982, p. 256).

## **5 Zubiri frente a Leibniz**

Russel identificou e levantou pontos importantes na Filosofia de Leibniz e não faz parte da elaboração deste trabalho contradizê-lo. Mas em relação a elaboração filosófica de alguns pontos leibnizianos, Zubiri irá discordar. O primeiro fato está no que Zubiri chama de princípio inteligido. Este princípio está transcrito por Russel assim:

O conhecimento sensível, em Leibniz, não é propriamente diferente do conhecimento intelectual por sua gênese e sim por sua natureza [...] parece pensar, todavia, o que é natural em quem acredita nos juízos analíticos, que a natureza de nossa evidência das verdades necessárias e das verdades sensíveis é diferente. [...] a primeira verdade de razão diz Leibniz, é o princípio de contradição, ao passo que primeiras verdades de fato são tantas quantas as percepções imediatas (RUSSEL, 1968 p. 166).

A anti-posição de Zubiri frente a este fragmento de Leibniz, se dá da seguinte forma: Leibniz fala da atividade pensante que é um inteligir ativado pelas coisas que nos dão o que pensar, e que esta atividade pensante enquanto intelectual, pensa e se inteliigi pensantemente segundo a razão. Mas não é só isso, diz Zubiri, há uma realidade inteligida como realidade fundamento que é princípio da razão. E de forma alguma, este princípio é juízo. A conversão do princípio do juízo fundamental fora um dos erros graves na história da filosofia. Aristóteles denominou este princípio de *noein* – a coisa inteligida mesma.

Zubiri confrontando a concepção de razão elegida por Leibniz imprime um sentido ontológico, conduzindo a questão para o ser, delimita sua argumentação:

Primeiro porque concerne a uma razão de ser, porém a razão não é razão de ser, sim razão do ser. E Leibniz não viu esta razão do ser: realidade. Segundo, porque esta identidade entre razão de ser e razão das coisas é perfeitamente recusável; recusável não por teorias, sim pela mera análise dos feitos de intelecção. Em sua virtude, a razão lógica não é sem mais razão real e metafísica. Uma coisa é a razão de intelecção; outra, a razão das coisas reais. (ZUBIRI, 1983, p.77).

## 6 Zubiri frente a Kant

Tomando como base um dos pedestais da filosofia Kantiana, a pergunta o que podemos conhecer? Zubiri elabora sua crítica ao homem da formulação do *imperativo categórico*, em *Inteligencia y Razón*, quando toma como estudo a estrutura da intelecção racional: o conhecer.

A razão é um modo de intelecção especial. É o real atualizado segundo um modo especial. Este modo de intelecção, é que se chama conhecimento. A estrutura da intelecção racional, é conhecer. Porém toda a intelecção não é conhecimento. Não é nada óbvio que a forma suprema de nossa intelecção seja conhecimento. Esta identificação de intelecção e conhecimento apareceu óbvia na Filosofia Moderna, foi tomada sem discursão por Kant. Mas não é sustentável. Isto é um grave problema em Kant. Por isso sua crítica padece de uma radical insuficiência. A intelecção em Kant, é entendida antes de qualquer coisa, como conhecimento. O que Kant faz na verdade é recorrer a uma identificação que havia a séculos antes dele, a dupla ‘equação’ intelecção=conhecimento; e conhecimento=ciência (ZUBIRI, 1983, p. 157-158). Isso ligado ao tema do espaço e tempo.

Kant antecipa argumentos a respeito do espaço apresentado na Crítica da Razão Pura. Onde espaço é discutido, a par do tempo, na Estética Transcendental:

[...] Ambos são agora descritos como intuições *a priori* puras: são puras na medida em que não podem ser derivadas nem da sensibilidade nem do entendimento; *a priori* conforme antecipam ou são pressupostos pela percepção sensível; e intuições porquanto coordenam uma multiplicidade sem subsumi-la na forma de um conceito [...] Kant conclui que o espaço não representa uma propriedade das próprias coisas ou de suas relações mútuas [...] o papel do espaço e tempo dentro da estrutura da CRP consiste em coordenar os objetos da sensibilidade antes de sua unificação num juízo pelos conceitos do entendimento (HOWARD, 2000, p-122-123).

Zubiri chamando para reflexão a questão da formalização expõe o tema da intelecção frente a Kant, confrontando com as categorias Kantianas *espaço e tempo*, e conseqüentemente na Estética Transcendental. Mas será com Hegel o ponto alto em que as coisas mesmas sentem seu maior baque de distanciamento da realidade.

## 7 Zubiri frente a Hegel

Zubiri começa seu ‘diálogo com a Filosofia Hegeliana’, falando justamente da instauração do homem como realidade. Ao contrário do que Hegel pensava, o espírito individual não é um momento do espírito objetivo. Por sua realidade pessoal o homem não está integrado em nada nem como parte física nem como momento dialético. Mas por alguns momentos de sua realidade a pessoa se integra no mundo. Um exemplo, pode ser pelo corpo. Todavia enquanto pessoal, tal corpo, transcende toda integração. O princípio deste corpo é de atualidade porque é pessoal e *formal*<sup>3</sup>, não como organismo, nem como sistema solidário.

Deste modo, o caráter ‘absoluto’ se funda em transcendência, mas que partindo do mundo, está nele o transcender. Isto lhe confere um caráter absoluto relativo. Depreende-se daí, que a possível unidade dos homens tem distinção da unidade de integração. A instauração na realidade, está radicalmente dada em ‘impressão de realidade’. E, para uma inteligência ‘*concupiente*’<sup>4</sup>, que é o caso de Hegel, em que algo seja pura e simplesmente real, isto é tão somente um caso particular de realidade. No entanto, para uma ‘*inteligencia sentiente*’, ser pura e simplesmente realidade, significa estar instaurado na realidade (ZUBIRI, 1980, p. 213-215). Razão não é rigor lógico, se não necessidade dialética. A razão assim, é ‘logosoficada’ em forma de dialética. Eis a ideia de Hegel. O real para ele, está sob os auspícios da razão. Isto caracteriza a realidade com algo ‘especular’ da razão. Por isso, razão é especulativa.

<sup>3</sup> Formalidade em Zubiri é modo como o conteúdo ‘sentido’, ‘notado’, é independente e autônomo do senciente em cuja impressão fica. (TEJADA. 1998, p 241).

<sup>4</sup> É a faculdade de apreender, que recebe seu objeto dos sentidos para conceituá-los no julgar e no conceber. Pelo objeto a razão é inteligência sensível, e pelo o ato é concupiente. (TEJADA. 1998, p. 242).

E conclui imediatamente Zubiri:

A logificação da inteligência conduziu a três ideias da razão: a razão, órgão de evidências absolutas do ser, órgão de dialética especulativa, órgão da organização total da experiência. Estas concepções são inaceitáveis em sua raiz, porque inteligir não é julgar, sim atualizar sentientemente o real (ZUBIRI, 1983. p.67- 69).

A Filosofia Moderna partiu de ‘consciência de’, e cometeu um duplo erro inicial. Porque essencialmente e radicalmente a consciência é ‘cons-ciência’, e somente na “consciência é em...”, “se constitui a consciência de...” Mas o erro mais grave é ter identificado inteligência e consciência, cuja inteligência como ato, é ato de consciência. Esta ideia percorre toda Filosofia Moderna, e culmina com a Fenomenologia de Husserl (ZUBIRI, 1980, p. 163).

## 8 Zubiri frente a Husserl

Zubiri assimila Husserl mais pela via de uma convergência<sup>5</sup>, do que o contrário, por divergência. Porque a Fenomenologia de Zubiri tem raízes profundas em Husserl.

Em si tratando de divergência, mesmo em relação àquele que foi em parte gestor de sua filosofia, Zubiri, no tema da inteligência, propõe uma leitura diferenciada da husserliana no tocante a: experiência, evidência, intencionalidade, e na leitura da consciência.

Falando de experiência, resgata Stuart Mill para chegar a Husserl. Stuart Mill se move no pensamento de que junto ao que vulgarmente se chama experiência sensível ou perceptiva, há uma experiência imaginária. Isto é, uma experiência que se chama imagem de percepção. Para ele imagem não é realidade. Esta ideia chegou a Husserl, no que ele chama de “experiência fantástica”, vinculada ao conteúdo de toda percepção quando este conteúdo neutraliza na mesma seu caráter de realidade.

A diferença é acentuada no que Zubiri chama de ‘experiência livre’. Que não coincide com estas duas concepções, primeiro porque aquilo que recai sobre a experiência livre é formalmente realidade. E esta realidade é a realidade física do previamente inteligido.

Quanto a evidência, Zubiri a define como o princípio determinante da inteligência mediada do logos. Esta determinação é da realização da simples apreensão em uma coisa já apreendida como real. Essa mesma inteligência é formalmente juízo e somente juízo. Com efeito, a evidência, é evidência de realização. Mas é evidente porque está exigida pela coisa real (ZUBIRI, 1982, p. 221). Aplicando o tema da evidência englobando intencionalidade, completa Zubiri:

---

<sup>5</sup> Zubiri comentando sobre a filosofia de *Husserl* numa perspectiva de convergência, veja: (ZUBIRI, Xavier. *Cinco lecciones de filosofia*. Madrid: Alianza, 1997, p. 207-246).

Para Husserl meus atos intencionais têm um sentido que ou bem pode estar meramente ‘mentado’, por assim dizer, de um modo atualmente vazio de visão da coisa, ou bem pode estar presencializado nela. Neste caso teremos uma intuição não vazia, sim plena. Plenitude é para Husserl ‘*impleción*’ (*Erfüllung*) de uma intenção vazia por uma plenária. Quando isto acontece, nos dirá Husserl que a intenção é evidente (ZUBIRI, 1982, p. 237).

Deste modo, todo ato intencional na visão husserliana tem sua evidência própria, tendo como essência a ‘implementação’. Todavia isto parece insustentável, pela mesma razão que é insustentável a evidência cartesiana. Husserl tem por base a evidência já constituída. Porém a evidência exige um momento mais radical, a saber, o momento constituinte. Isto não se trata de uma visão meramente *ética*<sup>6</sup>. A evidência é sempre evidência de realização (ZUBIRI, 1982, p. 235-236).

## 9 Zubiri frente a Heidegger

No universo filosófico de Zubiri, encontram-se mais elementos com Heidegger, comum entre as duas filosofias, do que contra, no entanto quanto a questão de significados categoriais percebe-se que as reflexões apontam para divergências entre ambos. Palavras são importantes para Heidegger. Palavras importam tanto quanto significados. Nenhum dos sentidos de uma palavra importante é alguma vez definitivamente excluído do uso que Heidegger faz dela, e nenhuma outra palavra, na própria língua ou em outra, é alguma vez um sinônimo exato (INWOOD, 2002, p.17). Em tal fato encontra-se o primeiro fio de divergência entre Zubiri e aquele que fora seu mestre e amigo. Para Heidegger a categoria ‘compreender’ é entendida assim:

Compreender, *verstehen*, vem de *stehen*, ficar de pé, manter-se em, no sentido intransitivo, embora também usado originalmente de modo transitivo. Depois de Ser e Tempo, Heidegger escreve algumas vezes *ver-stehen*, enfatizando que compreender algo é ficar de pé, ou fazê-lo ficar, no aberto [...] ao contrário de *verstehen*, *Verstand*, (a faculdade da) compreensão, intelecto, senso comum é desaprovada para Heidegger [...] compreender assim como interpretar, envolve a ‘estrutura-como’. Compreender o que é um martelo é considerá-lo ou vê-lo como um martelo, como um utensílio de martelar. Da mesma forma, compreender o ser dos entes envolve considerá-los como entes [...] (INWOOD, 2002, p. 14-20).

Esta questão envolve o tema da intelecção, sobretudo no que Zubiri chama de ‘*a unidade modal do ato*’. Se movendo neste campo argumentativo, a compreensão é o que constitui o modo da coisa estar presente novamente. É uma circunscrição periférica da apreensão primordial do

---

<sup>6</sup> Na Fenomenologia husserliana, noese é o que analisa o vivido da consciência, o noema é esse algo de que a consciência tem consciência; e noese se identifica com a própria visada da consciência. Assim a noese é ato mesmo de pensar. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 196).

real. A compreensão aqui não é entendida no sentido etimológico. Ela é a compreensão da coisa real desde a intelecção do que realmente é, a coisa real (ZUBIRI, 1983, p. 329).

Percebe-se que não é fácil interpretar esta tríplice ontologia-metafísica-inteligência desencadeada em Heidegger e Zubiri. Na concepção de Heidegger a metafísica será, pois, uma história do ser, do originário, para Zubiri a metafísica não tem como conceito fundamental o ser. Entende Zubiri que tal conceito deixa de lado o caráter físico das coisas.

## 10 Considerações finais

A discussão e elaboração contemporânea sobre a possibilidade de uma *Inteligencia Sentiente*, permitiu agregar elementos fenomenológicos, ontológicos e metafísicos, consumindo em parte o que Zubiri construiu sobre o tema da inteligência com estes mesmos elementos. Dada a operacionalização desta pesquisa, consideram-se vários elementos como norteadores de resultados. O primeiro se expressa na subjetividade. Uma vez que ofereceu ao autor do trabalho o conhecimento sobre Zubiri e sua filosofia. O segundo elemento transita no campo de que a localização do filósofo – Zubiri – num contexto amplo e a vinculação de seu pensamento com outros autores e correntes filosóficas foram importantes. O terceiro elemento, é que Zubiri usa das alternativas possíveis na argumentação filosófica para construir sua crítica à inteligência.

Um quarto elemento seria uma ampliação da pesquisa com uma possibilidade de estudo no futuro.

E finalmente, pode-se considerar desde a pesquisa realizada, que a estrutura da intelecção elaborada e desenvolvida por Zubiri que lhe permitiu um diálogo amplo com a Filosofia Clássica, Moderna e Contemporânea se fundamenta, sobretudo na atualidade do real na *inteligencia Sentiente* que se modaliza em caráter de formalidade tríplice como apreensão primordial de realidade, como logos e como razão (CANALES, 1992, p. 233).

## Referências:

- CANALES, José Florentino P. *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri: la estructura tempórea de la intelección*. 245f. Tese de doutorado em Filosofia. Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1992. 233 pp. Disponível em: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfpind.html>. Acesso em: 24 abr. 2005
- HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- INWOOD, Michael. *Dicionário de Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.



JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RUSSEL, Bertrand A. W. *Filosofia de Leibniz*. 3.ed. São Paulo: Nacional, 1968

TEJADA, José Fernández. *A ética da Inteligência em Xavier Zubiri*. Londrina: editora UEL, 1998.

\_\_\_\_\_. *Razão e Realidade: Estrutura humana de convivência, a ética da razão em X. Zubiri*. 2000. 441 f. tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética filosófica 1*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002

ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. 5ª. Edición. Madrid: Nacional, 1963

\_\_\_\_\_. *Sobre la realidad*. Madrid. Alianza, 1966

\_\_\_\_\_. *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*. Vol. I. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza, 1980.

\_\_\_\_\_. *Inteligencia y Logos*. Vol. I. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza, 1982.

\_\_\_\_\_. *Inteligencia y Razón*. Vol. I. 1ª Edición. Madrid: Ed.: Alianza, 1983.

\_\_\_\_\_. *Sobre el problema de la filosofía*. Madrid: Fundación Xavier. Zubiri, 1996.

\_\_\_\_\_. *Cinco Lecciones de filosofía*. 6ª Edición. Madrid: Ed. Alianza, 1997.

